

SOMMAIRE

DOSSIER : LES JUIFS ET L'EUROPE

Izio Rosenman – <i>Editorial</i>	3
Daniel Lindenberg – <i>Europa Judaica?</i>	8
Yves Plasseraud – <i>Etats-nation et minorités en Europe</i>	17
Alain Touraine – <i>Nous sommes tous des Juifs européens</i>	27
Elie Barnavi – <i>Le Musée de l'Europe à Bruxelles</i> (Interview par Violette Attal-Lefi)	31
Michael Löwy – <i>La culture juive allemande entre assimilation et catastrophe</i>	36
Michel Abitbol – <i>Entre Orient et Occident, le judaïsme méditerranéen et la modernité</i>	44
Diana Pinto – <i>Vers une identité juive européenne</i>	51
Henri Minzeles – <i>Le concept d'extraterritorialité des Juifs en Europe médiane au XX^e siècle</i>	63
Jean-Charles Szurek – <i>Jedwabne et la mémoire polonaise</i>	72
Joanna Tokarska-Bakir – <i>L'obsession de l'innocence</i>	75
Daniel Oppenheim – <i>Dans l'après-coup de l'événement</i>	83
Nicole Eizner – <i>Juifs d'Europe. Un témoignage</i>	91
Jacques Burko – <i>Les juifs et l'Europe</i>	93

CRITIQUES - RECENSIONS - ETUDES

Hugo Samuel – <i>Poèmes</i>	100
Rolland Doukhan – <i>Extrait de "L'Autre moitié du vent"</i> (extrait de roman à paraître)	105
Eveline Amoursky Marina Tsvetaeva-Ossip Mandelstam – <i>Echo</i>	113
Mikael Elbaz – <i>Paria et rebelle: Abraham Serfaty et le judaïsme marocain</i>	121
Daniel Oppenheim – <i>Le Royaume Juif</i> (Compte rendu)	127
Rolland Doukhan – <i>Les rêveries de la femme sauvage</i> (Compte rendu)	130

Les auteurs de ce numéro

- Michel Abitbol Historien, Professeur à l'Université Hébraïque de Jérusalem. Dernier ouvrage paru : *Le passé d'une discorde : Juifs et Arabes depuis le VII^e siècle*. Perrin, 1999.
- Eveline Amoursky Enseignante à l'Université; traductrice du russe pour Actes Sud du *Timbre égyptien* d'Ossip Mandelstam
- Elie Barnavi Historien, Dernier ouvrage paru *Les Juifs et le XX^e siècle : dictionnaire critique* (Élie Barnavi, Saul Friedländer éd.), Calmann-Lévy, 2000. Actuel ambassadeur d'Israël en France.
- Jacques Burko Traducteur
- Rolland Doukhan Ecrivain. Dernier ouvrage paru *L'arrêt du cœur : nouvelles*. Paris: Denoël, 1998
- Nicole Eizner Sociologue.
- Mikhael Elbaz Anthropologue. Professeur à l'Université de Laval, Québec. Dernier ouvrage paru (avec A. Serfaty) *L'insoumis. Juifs, Marocains et rebelles*. Desclée de Brouwer, 2001.
- Daniel Lindenberg Historien, Professeur à l'Université Paris VIII. Dernier ouvrage paru *Le conflit israélo-palestinien*. (en coll. Avec Joseph Maïla), éd. Desclée de Brouwer, 2001.
- Michaël Löwy Sociologue et philosophe. Directeur de Recherche au CNRS. Dernier ouvrage paru : Walter Benjamin. Avertissement d'incendie, PUF 2001.
- Henri Minczeles Diplômé de l'EHESS et docteur en histoire auteur, entre autres, d'une *Histoire générale du Bund, un mouvement révolutionnaire juif*, Austral 1995, réédité chez Denoël, 1999.
- Daniel Oppenheim Psychiatre et Psychanalyste.
- Diana Pinto Historienne.
- Yves Plasseraud Avocat, et enseignant dans diverses universités en France et à l'étranger. Président du Groupe pour les droits des Minorités.
- Izio Rosenman Coordinateur du N° de la revue Panoramiques, "*Juifs laïques. Du religieux vers le culturel*.", Corlet ed.
- Hugo Samuel Poète.
- Jean-Charles Szurek Sociologue. Directeur de Recherches au CNRS. Dernier ouvrage paru : *La grande conversion : le destin des communistes en Europe de l'Est* (avec Georges Mink), Éd. du Seuil, 1999
- Joanna Tokarska-Bakir Essayiste polonaise.
- Alain Touraine Sociologue. Directeur d'Etudes à l'EHESS. Dernier ouvrage paru : *Comment sortir du libéralisme ?*, Le livre de poche 2001

ÉDITORIAL

Les Juifs et l'Europe : une relation ambivalente.

Par Izio Rosenman

Nous entretenons avec l'Europe un rapport fondamentalement ambivalent.

Nous sommes parmi les plus anciens habitants de l'Europe : en France les premières traces de présence juive datent de l'an 6 de l'E.C., moment où Archelaus, l'ethnarque de Judée fut exilé par l'Empereur Auguste à Vienne (Isère) où il mourut en l'an 16 de l'E.C. Il en est de même pour l'Allemagne où les premiers Juifs arrivèrent avec les légions romaines.

Dans l'histoire de l'Europe, les Juifs ont souvent joué le rôle de passeurs : passeurs de marchandise, mais aussi passeurs d'idées entre le monde grec et la chrétienté, entre la chrétienté et le monde musulman, entre les différentes régions de l'Europe. Passeurs de biens, colporteurs, philosophes, rabbins, cosmopolites, apatrides, révolutionnaires, inventeurs de nouveautés, ferments de troubles et de changements, de la modernisation du commerce et de l'industrie en Allemagne ou en France à la constitution de partis révolutionnaires en Europe de l'Est. Figures de transmission, multiformes et changeantes, car les passeurs ne sont pas toujours les mêmes ; et quelquefois, les uns sont les enfants des autres. La Yeshiva, on le sait bien, pouvait mener les uns vers le Rabinat, et les autres vers la révolution.

Les Juifs, par leur dispersion, par leur diversité, par leur cosmopolitisme, et leurs contacts nombreux, ont donc été au cours de l'histoire, d'une certaine façon, les premiers Européens.

Marranes anciens ou modernes, selon une acception large du terme, nous avons été les

premiers citoyens postmodernes à partager de multiples identités, à nous revendiquer d'un héritage commun et pluriel.

De leur inscription en Europe, ils ont une mémoire mêlée, souvent douloureuse : quand certains les chassaient de leurs terres, faisant déjà de leur pays, tel Philippe le Bel de la France, un pays *Judenrein*, d'autres pays européens les accueillait, pour les chasser, plus tard, à leur tour.

L'âge d'or espagnol avait vu, sous le pouvoir des Omeyyades, fleurir la culture juive et les Juifs se distinguer dans les sciences, la médecine, l'économie, la politique, dans un contact permanent et fructueux avec les Arabes, nouveaux maîtres de l'Espagne, après la défaite du royaume wisigoth. Mais la Reconquista ferme pour les Juifs, la période de stabilité et d'ouverture, et les replonge dans l'errance, la misère, l'instabilité, condition que, depuis la destruction du second Temple, ils ont longtemps subie en terre chrétienne. Ce processus de persécution va bientôt culminer avec l'Inquisition et ses bûchers, l'expulsion des Juifs d'Espagne et du Portugal, et l'introduction, quatre cents ans avant le nazisme, de l'obsession de *limpiezza de sangre*, la pureté du sang.

Après ces siècles de souffrance, d'exclusion, d'expulsions répétées, de migrations forcées, de massacres dont les Croisades ne sont qu'un exemple, les transformations de la société européenne, notamment avec la Révolution française, apportent enfin aux Juifs d'Europe, avec l'Émancipation, l'espoir que, devenus citoyens de leurs pays de résidence, ils pourront enfin mener une vie tran-

quille, sans menaces. Certes cette Émancipation ne s'est pas faite au même rythme partout en Europe. En Europe de l'Est leur propre société en avait subi les conséquences : modification des métiers, accès à une scolarité séculière, tentative de modernisation de leur religion par la naissance du judaïsme réformé, sécularisation de leur culture avec l'apparition de la Haskala, et d'une littérature profane. Éveil à l'action politique à travers la naissance de nombreux mouvements politiques (Bund, mouvements sionistes, mouvements révolutionnaires internationalistes communistes ou socialistes), et en Europe Centrale et Occidentale, rapidement, les Juifs deviennent partie prenante de la vie de leurs sociétés : vie économique, vie politique, vie culturelle. Les itinéraires de financiers comme les Rothschild ou les Frères Pereire, de personnalités politiques comme Adolphe Crémieux, d'artistes, d'écrivains ou de savants, comme Mendelssohn, Heine, Proust, les frères Reinach, en témoignent.

Bien qu'il subsistait encore au XIX^e siècle des pays, comme l'empire russe, où les Juifs étaient soumis à toutes sortes de restrictions, de vexations et d'exactions, de pogroms, ils n'en étaient pas moins entrés dans la modernité.

Si l'horizon s'est obscurci en France à cause de l'Affaire Dreyfus, les Juifs n'en restaient pas moins de fervents partisans des Lumières et de la Révolution française. L'Europe a donc été pour eux et pour un temps, une Europe d'accueil et d'espoir, une Europe où pouvait s'imaginer le dépassement des nationalismes dont ils avaient tant souffert.

Malheureusement, la fin du XIX^e siècle, avec la montée des nationalismes, voit croître l'antisémitisme et le racisme, qui se développent et culmine au XX^e siècle dans la Shoah.

La Shoah, fait de la mémoire juive de l'Europe une mémoire blessée.

Tentative d'extermination des Juifs, qui a assassiné plus de la moitié de la population

juive d'Europe, et a fait pratiquement disparaître la langue et la culture du Yiddishland, elle sonne le glas d'un certain nombre de certitudes et d'illusions.

Elle remet en question les certitudes sur les Lumières, la Raison, les droits de l'homme et la tolérance.

Car il reste encore aujourd'hui à comprendre comment les populations des pays européens, démocraties depuis des dizaines d'années ou plus ont, une fois celle-ci abolie par l'occupant nazi, laissé exclure, puis assassiner une partie de leurs citoyens, les Juifs, même si les Juifs ne furent pas les seules victimes de cette guerre : mais leur massacre reste inégalé dans l'ampleur, dans la cruauté et dans la systématisme de son organisation et de sa mise en œuvre.

S'ils ont compris que leur émancipation et leur intégration restaient fragiles, il n'en reste pas moins que cinquante ans après le génocide, les Juifs vivent une renaissance en Europe : ils sont des citoyens intégrés, dans leurs pays et dans les populations au milieu desquelles ils vivent, des citoyens actifs dans tous les domaines. Leur présence en tant que Juifs, malgré des relents, et quelquefois des vagues, d'antisémitisme, est acceptée, visible, reconnue. La culture juive est présente, trouve sa place dans les cultures nationales des grands pays européens. Et l'on assiste à une remarquable renaissance de celle-ci dans les pays européens qui sortent du communisme, quelquefois, paradoxe, en l'absence quasi complète de Juifs.

Donc nous pouvons aussi rêver à un avenir européen, un avenir plus apaisé pour les peuples, les nations et leurs composantes, avec leurs diversités dans une Europe démocratique, ayant dépassé les nationalismes étroits et leurs tyrannies.

Peut-être n'est-ce là qu'une de ces utopies dont nous avons, tous Européens confondus, été témoins et acteurs au XX^e siècle. Utopies qui ont fini en tragédies et en massacres. Car les acquis de la civilisation sont à défendre, et

rien n'est jamais définitivement acquis: les guerres de l'ex-Yougoslavie, leurs massacres, leurs nettoyages ethniques nous l'ont rappelé, de même que la difficile situation des minorités dans certains pays de l'ancienne aire communiste. Alors que la construction de l'Europe se développe et que son élargissement est en vue, on assiste, en effet, à une résurgence de conflits ethniques ou ethno-religieux, dont on pensait naïvement qu'ils appartenaient au passé, à une exacerbation du nationalisme et des tendances xénophobes, et de d'antisémitisme, qui souvent vont de pair, enfin à des tentatives de réécriture de l'histoire de la période nazie.

Les démocraties sont fragiles, confrontées aux fanatismes et autres fondamentalismes: l'attentat du World Trade Center nous l'a montré.

L'Europe est aujourd'hui pour les Juifs un lieu de rassemblement - troisième par son importance numérique, après les USA et Israël, où la persistance du conflit avec les Palestiniens les concerne au premier chef.

L'Europe qui est entrain de se construire est aussi un lieu d'interrogation sur l'avenir des Juifs dans les sociétés démocratiques où la majorité d'entre eux vit désormais, comme d'ailleurs pour les non-Juifs. Un lieu où s'élabore l'identité des uns et des autres.



Catacombe juive à Rome à la Villa Torlonia (4e Siècle de l'E.C.)

Dossier

Les Juifs et l'Europe

Europa Judaïca ?

par Daniel Lindenberg

La mise au point que l'on va lire s'inscrit en faux contre une conception ethnocentrique et irrationaliste de l'historiographie juive que l'on trouve brillamment représentée par le livre-manifeste de l'"Ecole de Jérusalem" récemment traduit en français¹. Elle se réclame par contre des travaux de l'historien de la philosophie Shlomo Pinès, et, évidemment, de tout ce que l'œuvre d'Hannah Arendt peut nous donner comme armes contre la conception "nationalo-religieuse" - aujourd'hui souvent déguisée en "devoir de mémoire"- de l'histoire du peuple juif. Hannah Arendt: sa profession de foi dans l'Introduction aux *Origins of Totalitarianism* (L'antisémitisme) est remarquable. L'historiographie juive (Jost faisant exception) efface le séparatisme juif, la haine de l'Autre. Dans sa correspondance avec Blumenfeld, elle déclare préférer des historiens "fanatiques" comme F. Baer, parce qu'ils sont d'authentiques savants, aux "truismes et aux falsifications..." des idéologues vulgaires. Voir aussi sa correspondance avec Jaspers et les articles repris dans *Auschwitz et Jérusalem*. Elle avait bien vu que l'ultra-orthodoxie et certains "universalistes" désincarnés se rejoignent pour donner de l'"essence du judaïsme" une vision anhistorique.

Comment la périphérie est-elle devenue le centre ?

Dans un cours professé durant la "drôle de guerre", Léon Brunschwig, le grand philosophe franco-juif distinguait entre "L'Europe expression géographique" et l'"Europe communauté spirituelle". La première n'avait jamais eu la moindre signification pour les Juifs "médiévaux", dont l'écrasante majorité vivait autour de la Méditerranée et dans le Proche-Orient. La présence de communautés

juives sur le sol de ce que nous nommons aujourd'hui le "continent européen"- ce petit cap de l'Asie dont parle Valéry! - date de l'Empire romain. Ce fut un phénomène où il est bien difficile de distinguer la notion, bien saisissable empiriquement, de Diaspora et celle, plus théologique à vrai dire qu'historique, d'Exil (de Galout). Que les Romains victorieux (en 70, en 135) massacrèrent beaucoup de "Judéens", voilà un fait très probable; que beaucoup d'autres Judéens quittèrent leur patrie dévastée, pour rejoindre des communautés existant dans l'Empire perse ou dans l'Empire romain en voilà un autre. Mais cela ne constituait pas dans la conscience du peuple un phénomène d'"exil", dans la mesure où jusqu'à la conquête musulmane et peut-être au-delà, (Itzhak Baer parle du XI^e siècle comme date butoir), Eretz-Israël reste le centre, ou un des deux centres du peuple juif. Mais dans tout cela, et au surplus dans un contexte d'extrême mobilité, les notions géographiques qui sont aujourd'hui les nôtres n'entraient pas en ligne de compte. L'espace vécu par les Juifs, comme celui des civilisations perses, byzantines, plus tard arabes dans lesquelles ils étaient immergés, connaissait des frontières d'Empires, non des limites continentales. C'est uniquement lorsque la réalité de l'"Europe-communauté spirituelle" émergea (et c'est jusqu'à ce jour la seule significatif) qu'ils eurent à se définir par rapport à elle. Nous avons encore, à l'heure où la "construction européenne" soulève tant d'interrogations, à le faire aujourd'hui.

Judaïsme pluriel

Si nous nous reportons à ce que le grand historien-théologien Jacob Neusner (pratiquement inconnu en France, un seul livre traduit aux éditions du Cerf), nous dit de la pluralité

des judaïsmes², la congruence entre tous les “judaïsmes” modernes et la naissance d’une Europe consciente d’elle-même apparaît absolument découler de la nature des choses. L’aventure “européenne” des Juifs ne commence en effet réellement que lorsque le signifiant “Europe” se construit contre la vieille notion de “Respublica Christiana”, construction auxquels les parias de cette entité chrétienne participent, d’abord parce qu’ils sont sollicités, ensuite et de plus en plus en toute connaissance des enjeux. En 1492 et 1497, les Juifs sont bannis d’Espagne, puis du Portugal, exclus de sociétés dont ils étaient des rouages actifs. Mais ces communautés ne sentaient rien de plus en commun avec une communauté d’Allemagne ou de Bohême qu’avec une autre située au Yémen. Quant aux communautés ashkénazes ou italiennes, elles vivaient dans un espace, étiré de l’Alsace aux plaines d’Ukraine, qui n’avait d’autre signification que d’être le “contenant” de collectivités qui étaient la seule réalité pertinente pour elles. On le voit encore dans les mémoires de Glückel de Hameln, au début du XVIII^e siècle. Un membre de ces communautés pouvait se trouver, pour telle ou telle raison, transplanté en Afrique du Nord, par exemple; cela ne changeait rien à l’affaire. Ce qu’on demandait aux “royaumes” des Goyim, seraient-ils situés sur la Lune, c’est de laisser les Juifs vivre en paix sous leur Sainte Loi. Mais autour de l’an 1500 l’Europe chrétienne découvre la “question juive”. Faut-il achever ce qui a été commencé par les premiers États-nations (Angleterre, France) et rendre la chrétienté occidentale *judenrein*? Faut-il au contraire faire rentrer les Juifs (comme les Grecs) dans une nouvelle Europe rendue à ses sources, pour sa re-naissance?

Charles Lehrmann et les *Influences juives sur la pensée européenne* en témoignent. L’emploi du mot “Europe” se généralise à la Renaissance. En effet, l’identité religieuse, la seule qui fût signifiante pour les “Européens” du Moyen Âge (comme elle le restera, et le reste, encore souvent, ailleurs), se brise sans

retour après la révolution luthérienne (1517). On ne peut mieux faire que renvoyer sur ceci et tout ce qui va suivre, au grand Michelet³.

Johannes Reuchlin : une archéologie de l’Émancipation

Johannes Reuchlin (1455-1522) fut, peut-être malgré lui, le héros de la première lutte moderne pour la dignité des Juifs sur le sol européen. Au départ c’est un théologien “humaniste”, qui à la différence de beaucoup de ses confrères (au premier rang desquels l’illustre Erasme) considère que la “Renaissance des Lettres” est un retour à la Grèce, à Rome et à Israël. Aidé par des rabbins, souvent érudits de premier plan (comme Ovadia Sforno), il apprend l’hébreu et l’araméen, lit la Guemara et le Zohar dans le texte. Sa vie va basculer lorsque les Juifs de Mayence et de Francfort l’appellent à la rescousse, en 1510. Que se passe-t-il en fait? Ce n’est pas une affaire de meurtre rituel. Il s’agit en fait de défendre contre l’accusation de “blasphème”, la colonne vertébrale de la vie juive, de sa “civilisation” comme nous dirions aujourd’hui: le Talmud. C’est ce que Heinrich Graetz appellera dès 1857 “la bataille du Talmud”. Le grand historien est le premier à rendre à Reuchlin sa vraie place de “père de la Réforme” germanique, sans lequel Luther- qui sur bien des plans représente une régression par rapport à son devancier-- n’aurait pas été possible. C’est que Reuchlin, comme son neveu Melanchton (le lieutenant de Luther) est un humaniste, c’est-à-dire un adversaire résolu de la scolastique obscurantiste et de l’Inquisition qui lui est liée. Si, sans être à proprement parler un “ami” des juifs (nous ne sommes pas au XVII^e siècle!), il s’engage en faveur du Talmud diffamé, c’est qu’il a pu s’imprégner depuis des années des Textes fondamentaux de la Tradition hébraïque, et singulièrement de la Kabbale. On ne redira pas ici l’histoire de la Kabbale chrétienne à l’aube de la Renaissance. Qu’il nous suffise de rappeler qu’à Florence il y a au tournant du siècle un

philosophe, Pic de la Mirandole, qui, à la suite du Rhénan Nicolas de Cues veut unifier toutes les religions sur la base d'une "Révélation Primitive"... dont la Kabbale donne l'image la plus approchée. Malheureusement loin de cette "Paix de la Foi" et du syncrétisme qu'elle appellerait, c'est l'intolérance et les massacres au nom de la "vraie foi" qui triomphent provisoirement. Et c'est précisément dans l'Europe des "Guerres de Religion" que va naître un autre type de Juif, dont nous sommes aujourd'hui que nous le voulions ou non, les héritiers. Ces hommes et ces femmes, crypto-juifs ou ex-"Nouveaux Chrétiens" rescapés de l'Inquisition ibérique, on les appelle les "Marranes". Et ce sont eux qui vont sceller un contrat avec une autre "Europe" dégagée du fanatisme religieux... et qu'ils aident largement à naître.

La catastrophe marrane et le recommencement de l'histoire des Juifs "européens"

Vers 1500, l'Europe est, à l'exception de l'Allemagne et de l'Italie "judenrein". Théoriquement, du moins. Car il existe, du fait de la manière dont vient de se dérouler l'expulsion des Juifs d'Espagne, puis du Portugal, un judaïsme souterrain, clandestin, dans la Péninsule ibérique. Dans les années, les décennies, les siècles qui vont suivre, ces judaïtés d'un type entièrement nouveau se répandront dans le monde entier, de l'Amérique latine aux Indes, en passant par l'Empire ottoman. Mais c'est dans ce que l'on commence à appeler l'"Europe" -et non plus la "République Chrétienne" - que le destin des "Nouveaux-chrétiens", devenus par la force des choses les premiers Juifs modernes, sera le plus décisif pour l'avenir de leur peuple tout entier. Le marranisme comme matrice, métaphore, et modèle d'intelligibilité du Juif contemporain, mais aussi de l'individu contemporain en général, de quelque origine qu'il soit, suscite depuis longtemps une attention soutenue. Un des premiers à en prendre

conscience fut Heine qui revendiquait haut et fort son "marranisme". Par un paradoxe de l'Histoire, c'est la judaïté ashkénaze, la moins armée qui fût par son bagage théologique pour entrer intellectuellement dans la modernité qui l'a cependant fait. Cela ne fut possible qu'en greffant sur le corpus arriéré des communautés du Nord des idées marranes, à travers les crises sabbatéennes et frankistes. D'où de redoutables bombes à retardement...

Richard Popkin et son identification aux marranes des sceptiques modernes et de lui-même comme dissident du judaïsme officiel (voir son Autobiographie); il considère que le marranisme a irrigué la culture française du XVI^e siècle (Montaigne, son cousin Francisco Sanches, Bodin, mais aussi La Boétie, Michel de l'Hospital et... Nostradamus. Il a aussi été une source des Lumières. Les marranes ne publiaient pas leurs textes antichrétiens, même en Hollande. Mais d'autres les lisaient plus tard (exemple de d'Holbach avec Israël vengé d'Orobio de Castro). De nos jours, le thème "marrane" irrigue de façon significative la réflexion de penseurs juifs comme Edgar Morin, Jacques Derrida, ou, tout récemment, Daniel Bensaid⁴. Aujourd'hui (voir le remarquable numéro de la revue *Pardes* sur Le Juif caché, marranisme et modernité), le marranisme, après avoir servi à comprendre la condition des juifs communistes ou sous les régimes communistes, est considéré de plus en plus comme une anticipation des crises identitaires modernes, concernant les peuples européens au premier chef...

Extension du domaine de la lutte

On peut considérer la marche "hors du Ghetto" (voir le livre de Jacob Katz qui porte ce titre) vers l'Émancipation comme une extension du paradigme marrane aux communautés ashkénazes, en commençant par l'Allemagne, et ensuite jusqu'au fin fond des Empires russes et austro-hongrois. Ce n'est pas par hasard que Mendelssohn a traduit

Manassé Ben Israël, le premier “homme politique” du judaïsme moderne.

Le mot “Haskala” est le correspondant d’*Aufklärung* en néo-hébreu. A noter cependant qu’il est forgé sur une racine (SKL), qui suppose non une illumination après la nuit, mais l’intelligence, l’“entendement” (le mot *sekel* traduisait, en hébreu rabbinique, le *nous* grec ou l’*aql* arabe) et qui fait que l’équivalent littéral en français serait non pas “Lumières”, mais “rationalisation”, “intellectualisation”...

Le mouvement intellectuel ainsi dénommé est né en Allemagne vers 1780. Mais ses antécédents sont beaucoup plus précoces. Les Juifs du Saint-Empire étaient travaillés (depuis 1700 d’après Michael A. Meyer) par une tendance, sinon à la “sécularisation”, du moins à la modernisation (ouverture timide à la langue et à la culture allemande, aux sciences “profanes”). Ce faisant les communautés juives recueillaient l’héritage de leur propre histoire récente - la lutte antisabatéenne d’un Jakob Emden- mais aussi celui des rabbins de Hollande ou de Venise, pionniers dans ce domaine.

Si Moses Mendelssohn (1729-1786) est considéré à bon droit comme le “père” de la Haskala, il n’en est pas, à strictement parler, partie prenante. Celui qui mérita de ses contemporains (chrétiens) le surnom de “Platon allemand” ne voulait pas autre chose, en tant que Juif orthodoxe, qu’“épurer le judaïsme” (néologisme dont il est en langue allemande, l’inventeur) de ses scories superstitieuses. La Haskala “berlinoise” est composée d’esprits beaucoup plus radicaux, influencés par le déisme anglais, puis Kant. Ils rompent avec l’observation stricte de la *Halakha* (Loi) et remettent en cause l’autorité rabbinique. Ils concordent par contre avec les projets des “despotes éclairés” (Frédéric II et Joseph II) qui visent à rendre les Juifs “utiles” aux États, dans une perspective plus “physiocratique”. que réellement émancipatrice. D’où l’insistance sur l’abandon du judéo-allemand, de l’étude talmudique (moins d’ailleurs qu’on ne l’a long-

temps dit), et surtout des “métiers juifs” parasitaires (voir le chapitre XI de *Hors du ghetto* de Jacob Katz). Mais il y aussi un aspect proprement religieux de la Haskala, dont le *Be’ur* (explication, commentaire) reste le témoignage littéraire le plus important. Il s’agit de la glose hébraïque de la traduction du Pentateuque par Moses Mendelssohn. Si la Haskala berlinoise reflète à sa manière les ambiguïtés du concept de “religion naturelle”, sa cousine d’Europe orientale revêt une toute autre signification. Elle est liée à une volonté de persister en tant que groupe humain séparé, et ses sources proprement religieuses (par exemple en Lithuanie avec le “Gaon de Vilna” ou Rabbi Menashé de Ilia) lui permettent de s’appuyer sur des autorités incontestables de la tradition (Maimonide ou le “Maharal” de Prague) aussi bien que sur des auteurs plus sulfureux (Azaria de Rossi) pour proposer une version modernisée de l’orthodoxie, qui n’a rien à voir avec ce que sera la “Réforme” judéo-allemande. Ainsi le Rav Menahem Mendl Lefin de Satanow, vrai Maskil en caf-tan, présentera à la Diète de Varsovie, au moment de la révolution polonaise de 1791, une brochure en français sur la réforme de la vie juive.

Il y a aussi une Haskala russo-polonaise plus tardive, qui affrontera les tenants du mode de vie traditionnel (essentiellement représentés alors par le hassidisme de la troisième ou quatrième génération), au nom du fameux mot d’ordre “juif sous ta tente, homme au-dehors”, dont toutes les formes de révolte à venir (Mouvement ouvrier “bundiste”, Sionisme “laïc”) seront les héritières. Là où la Haskala prussienne a réalisé, malgré elle, le terrible mot d’Emmanuel Kant sur “l’euthanasie” du judaïsme (le judaïsme étant pensé comme une survivance archaïque, et les “éclairés juifs” ne réussissant pas à transmettre un judaïsme modernisé, se convertissant, s’émancipant comme “individus sans attaches” dans la société “semi-neutre”, etc.), les Lumières juives ont bien “mérité”, à l’Est, de la renaissance

nationale du peuple juif, au prix de quelques révisions de la doctrine originelle (abandon de l'universalisme optimiste hérité de la Révolution française - la Haskala "orientale" est fille de 89-, réhabilitation du yiddish, passages de l'Émancipation à l'auto-émancipation comme projet). Gershom Scholem voyait dans la Haskala la suite directe du mouvement sabbatéen qui avait périmé la Loi et sapé la confiance dans l'autorité des Sages.

Il existe, au niveau le plus profond une profonde unité de toutes les formes historiques de la Haskala, rappelées par le Professeur Freddy Raphaël: "la foi en la raison, la croyance en un idéal de fraternité humaine, la volonté de réintégrer le peuple juif dans le cours de l'histoire en tant que force agissante." En France, où le mouvement en tant que tel n'a jamais existé, ces idéaux se retrouvent, avec un statut de charte pour l'action, dans l'idéologie des juifs "quarante-huitards", qui se lèvent en 1860 pour fonder l'Alliance Israélite Universelle, et promouvoir la première "politique juive" mondiale de la modernité.

D'Espagne, puis de la République de Venise était donc parvenue aux Juifs ashkénazes l'idée de ce qu'on peut appeler, en toute rigueur, une Renaissance juive. Il ne s'agit pas en effet d'"inventer" un nouveau "judaïsme", mais de revenir à ce qu'a été vraiment le peuple juif quand il n'était pas affecté par ces tares que sont le ghetto, les métiers improductifs, le "jargon", la superstition, l'ignorance des sciences et de la philosophie "profanes". Donc une attention toute particulière sera accordée, non sans risquer parfois la contradiction entre modèles difficilement compatibles quoique également prestigieux, à la symbiose judéo-hellénistique des Philon et des Flavius Josèphe, à la reconstruction des Sages de Yabneh, au Caraïsme de la grande époque, à la rencontre de l'aristotélisme arabe et de la tradition rabbinique (Maimonide, Del Medigo), tous pris comme paradigmes d'une *Haskala ante litteram* dont les fondements existent déjà dans la Tora écrite et le Talmud (qui n'est pas

unilatéralement rejeté par les maskilim, quoiqu'en dise une rumeur tenace)

A partir de là, deux destins étaient possibles pour la Haskala. On peut être tenté de voir la bifurcation possible au niveau démographique-territorial. A l'Ouest on a en Allemagne et en Italie (trop souvent oubliée, malgré ses illustres racines vénitiennes ou toscanes, des communautés très minoritaires au sein de la population globale, en voie de modernisation et d'assimilation linguistique (depuis environ 1700 en Allemagne, selon les estimations d'aujourd'hui). Les Lumières y sont donc une condition de possibilité d'intégration personnelle, en particulier par l'Education et la *Verbesserung* plus généralement ("civilisation des mœurs", dirait Norbert Elias). L'horizon est donc une pure adaptation à la société majoritaire, par l'invention en particulier d'une "confession mosaïque" réformée sur le modèle luthérien ou calviniste. L'horizon menaçant est la conversion, seul véritable et définitif (jusqu'à Hitler du moins...) "billet d'entrée" dans la société européenne (Heine). ou la "haine de soi" qui naît du nihilisme latent d'un judaïsme fantomatique qui a perdu tout sens de ce qui fut la grandiose utopie de Mendelssohn et des successeurs immédiats, à savoir la "mission des juifs" répandant le nouvel Évangile universel de raison et de liberté (voir sur ce point le grand livre d'Eugène Fleischmann, *Le christianisme mis à nu*). L'échec patent de ce projet, auquel pourtant un Hermann Cohen voudra croire jusqu'au bout, non sans concessions marquées au "germanisme" ouvrira la voie à la critique impitoyable de cette faillite morale par la génération totalement assimilée (mais non "intégrée") que symbolise avec éclat la Lettre au Père d'un certain Franz Kafka.

Dans cette Europe de l'Est, où vivaient, non émancipées pour la plupart, vivant leur propre langue et leur propre culture aussi bien que leur statut personnel des masses compactes de Juifs (ce qui fascinait Kafka et d'autres israélites "occidentaux", avec une tendance inévi-

table à idéaliser la situation “spirituelle” des Ostjuden), la Haskala a eu, nous l’avons déjà suggéré, une tout autre signification et un tout autre impact. Dans l’Empire tsariste, en Roumanie, et même en Galicie (où les Juifs possédaient certains droits civils et politiques), la société juive, a été, en particulier sous l’influence de ses Lumières indigènes, modernisée, non dissoute. La sécularisation n’y a pas été un ferment d’“euthanasie” du judaïsme, selon le souhait ouvertement formulé par Immanuel Kant (voir plus haut), mais de renaissance religieuse, culturelle et nationale.

L’histoire de la Haskala dans le Royaume de Pologne, peu connue, est très instructive pourtant. L’aventure d’un Salomon Maïmon ou d’un Zalkind Hourwitz, allant chercher, qui à Berlin, qui à Paris les sources vives de la Science nouvelle, apparaît moins coupée qu’il n’y paraît du mouvement général de la vie juive. L’ambition de marier la Tradition et la Civilisation européenne sécularisée (Tora ’im derekh-eretz) irriguera jusques et y compris une grande partie des juifs de stricte observance. Le sionisme “religieux” s’y ressourcera. Mais même le sionisme laïque, y compris dans ses tensions internes aurait-il été possible sans la révolte de la Haskala russo-polonaise contre la vie juive mutilée de la Zone de Résidence? Révolte qui peut aussi bien apparaître comme une condamnation sans appel de Mendelssohn (Peretz Smolenskine) comme fossoyeur du judaïsme “national”, ou ce panégyrique des Lumières hébraïques dû à Mikha Yosef Berditchewski: “Avec la Haskala, avec l’âge de la critique, nous avons poindre parmi nous les premiers bourgeons de la liberté.”⁵

Promoteurs actifs des Lumières (voir la vie passionnante de personnages relativement peu connus comme Isaac de Pinto) les Juifs ne pouvaient qu’être la cible privilégiée de ceux qui voulaient “résister” aux Lumières, au libéralisme européen, à la démocratie naissante. Là est le “terrifiant secret” de l’antisémitisme politique, qui aboutit à la “désémancipation” des années trente et au Hurban nazi. Ceux qui ont

rédigé et diffusé le poison intitulé *Les Protocoles des Sages de Sion* puis leur disciple Adolf Hitler ⁶ savaient ce qu’ils faisaient. Mais les choses sont plus complexes dans la réalité que ne le laisserait croire le simple énoncé de cette “contradiction principale”. Beaucoup d’intellectuels juifs, dans des sociétés où ce ne sont pas les Lumières mais des idéologies “romantiques” comme le nationalisme ethnicisant qui tiennent le haut du pavé, se laissent porter par ce courant, tout en gardant en général leur fidélité de base aux idéaux universalistes. C’est le cas en Russie, dans les pays germaniques, et même en France après le terrible choc de l’Affaire Dreyfus. Se rallier au nationalisme peut prendre d’ailleurs diverses formes: ce peut être une adhésion à l’idéologie nationale dominante, russe, allemande ou française. Mais ce peut être aussi la conversion à un nationalisme juif spécifique. On tient souvent le plus grand compte du rôle messianique d’un futur centre juif, en Palestine dans la plupart des cas de figure, pour l’édification d’un monde réconcilié, réalisation d’une Europe idéale. C’était déjà le cas chez Joseph Salvador en 1856⁷, puis chez son disciple Moses Hess, puis chez Theodor Herzl lui-même.

Européens ou “Orientaux”?

La crise antisémite repose inévitablement la question: les Juifs sont-ils européens? On connaît la réponse des antisémites. Celle des sionistes ne va pas de soi. Herzl et Nordau, portés par le grand mouvement d’expansion coloniale veulent transporter l’Europe, en la personne de ses Juifs, en Palestine. Mais il y a aussi un autre courant, qui veut une rupture entre une identité juive revenue et à son berceau, et un continent qui est radicalement autre. Cet autre courant s’incarne dans les figures de Buber et de Berdichewski. La conception buberienne du judaïsme découle donc logiquement du refus qu’il soit seulement un corps de commandements coupé de ce qu’il appelle la vie absolue du peuple. Ennemi du formalisme tatillon des rabbins, Buber ne

cache pas sa sympathie pour Jésus et le christianisme primitif, qui ont mené jadis le même combat avant qu'il ne soit à son tour dénaturé. Pour Buber, en fait le judaïsme est un "processus" spirituel qui peut se résumer à trois idées-forces; l'Unité, l'Action, et l'Avenir. C'est le Hassidisme qui a pour la dernière fois incarné ce judaïsme essentiel. Buber se battra toute sa vie pour une renaissance juive qui prenne la relève d'une spiritualité hassidique épuisée, et qui ne correspond plus aux conditions de l'époque. Le sionisme politique et les socialismes juifs se réclament d'un tel mot d'ordre. Buber croisera longuement leur chemin sans jamais adhérer totalement à leur credo. Socialiste, il l'est depuis toujours. Sa première apparition publique n'était-elle pas une célébration de Ferdinand Lassalle, fondateur charismatique de la Social-Démocratie, rival de Marx et surtout figure emblématique de l'imaginaire juif européen (Freud, Trotski, Rosa Luxemburg, Herzl lui-même, en témoignent). Détail piquant: Ferdinand Lassalle, pourtant totalement déjudaïsé par la suite fut lui aussi fasciné dans sa jeunesse silésienne par le Hassidisme... Un demi-siècle plus tard un Walter Rathenau le fut aussi. Mais la naissance de l'antisémitisme politique moderne (vers 1880), n'entraîne pas forcément à des spéculations sur l'identité juive, sur le "sang juif" et le caractère national, dont il faut bien avouer qu'elles se situent sur un terrain qui est exactement celui de l'antisémitisme, lorsqu'il affirme que les Juifs "asiatiques" sont consubstantiellement étrangers à l'Europe aryenne.

Sauver le malade ou éradiquer la "maladie"?

Le médecin d'Odessa, Pinsker, envisageait pour sa part une séparation de corps (*Auto-émancipation*, 1882). Puisque la haine des Juifs est incurable, il faut chercher pour ces derniers un territoire, où ils seront à l'abri. (L'auteur ne dit pas que ce territoire sera, obligatoirement, la Palestine). C'est l'auto-émancipation opposée à l'émancipation octroyée, et réversible. Mais d'autres penseront plutôt à soigner la

"maladie". C'est le parti que vont prendre les jeunes révolutionnaires de l'intelligentsia juive-russe. Non pas qu'ils récuse tous la voie de l'auto-émancipation nationale. Mais ils s'opposent à l'idée qu'il faille, "désert" partir, reconnaître qu'ils n'ont pas le "droit" d'habiter ce pays; ils préfèrent celle d'une Révolution qui abattrait la "prison des peuples" qu'est le tsarisme, et instaurerait à sa place une Union des peuples, où le peuple juif aurait toute sa place. Ces jeunes gens, en rupture de Synagogue ont rencontré d'abord le "populisme" russe, et un intense désir de se fondre dans la langue et la culture russe. Revenus de ce rêve, ils n'en restent pas moins extrêmement marqués par certaines tendances de la jeunesse universitaire, dont les mentors se nomment Pisarev, Kropotkine, ou Pierre Lavrov. Ils sont marqués aussi (ce qui n'a rien de contradictoire) par la tradition "sabbatéenne" et hassidique de révolte contre l'ascétisme rabbinique et le formalisme talmudique. Ils sont en quête d'une nouvelle Halakha scientifique, d'un Messie laïque. Des hommes très marqués par le populisme russe comme Doubnov, An-Ski, Nahman Syrkin ou Jitlovski vont tenter de leur en proposer une. Mais la question va bientôt se poser de savoir si les Juifs pour s'"auto-émanciper" doivent prendre la voie d'un État-nation à la manière des autres "ethnies" d'Europe ou proposer un modèle original. C'est là qu'interviennent des esprits originaux comme Ahad-Ha'am et surtout, Martin Buber. (1878-1965). On ne saurait comprendre leur place dans la pensée juive, sans tenir compte d'autres formes de "messianisme" sécularisé, avec lesquelles ils ont des interfaces évidents: bundisme, "autonomie nationale culturelle" de Shimon Doubnov, yddishisme à la Nathan Birbaum ou à la Haïm Zhitlovski.

Buber et le "sionisme spirituel"

Dans un premier temps Buber, comme d'autres membres de ce qu'on appelle en 1903-1904 la "fraction démocratique" du Mouvement sioniste, s'oppose à Théodore Herzl sur des points qui n'ont rien à voir avec

la prise en compte ou non de la présence des Arabes en Palestine. Ce proudhonien impénitent rejette alors, avant tout l'idolâtrie de l'État si patente chez les sionistes herzliens, admirateurs de Bismarck. Plus tard, pour la même raison, il refusera l'exaltation chauvine qui tourne dans d'illustres têtes pendant la guerre de 14, et prendra, avec Landauer et quelques hollandais une position à la Romain Rolland. Cette idolâtrie du "plus froid de tous les monstres froids", n'est selon lui que le produit d'un matérialisme à courte vue, où c'est la judaïcité "physique" des populations juives (Judenheit) qui est le seul objet digne d'intérêt, alors que le jeune philosophe a en vue le renouveau du "judaïsme" entendu comme Culture (Judentum). Après la mort de Herzl (1904), Buber se retire de l'action politique pour se consacrer à ses recherches sur le Hassidisme qui le rendront célèbre dans le monde germanophone tout entier. Ses Contes de Rabbi Nachman (première édition 1908) marqueront des personnalités aussi différentes que Walther Rathenau, Franz Kafka ou Georg Lukàcs. Cette publication coïncide en effet avec un phénomène que Gerschom Scholem appellera la rupture avec "la maison des pères"⁸, à propos des jeunes juifs allemands (ou germanophones) de la génération 1910. Même si tous les enfants de cette génération ne choisissent pas l'option sioniste, tant s'en faut, leur révolte contre le mode de vie bourgeois et les illusions de l'assimilation est générale. A tous Buber fournit l'image d'un judaïsme "authentique" vivant, dionysiaque, qui consonne bien avec le nietzchéisme ambiant. Sans du tout renier la germanité, dont il est pétri, il affirme la différence du judaïsme et son "orientalité" originaire, à laquelle il doit se ressourcer. "Les Juifs sont restés des Orientaux. Ils ont été chassés de leur pays et envoyés vers les pays occidentaux; ils ont du vivre sous des cieus qu'ils ne connaissaient pas et sur un sol qu'ils ne cultivaient pas; ils ont enduré ce martyre, et, pis encore une vie d'humiliations, ils ont adopté les mœurs des peuples parmi lesquels ils demeuraient et ils se sont mis à parler leur langue; et (malgré) tout

cela) ils sont restés des Orientaux". (*Une terre, deux peuples...*, p.39) C'est ainsi que Buber exprime sa conception du sionisme: il ne s'agit pas de "revenir" fondamentalement sur une terre, promise ou pas, mais de réintégrer son aire culturelle, indépendamment de toute conséquence politique. Si les Juifs, comme les Chinois, les Indiens, les Arabes, appartiennent à l'"Orient", ils doivent retrouver leurs racines; qu'ils le fassent à Vienne, à Sadagora ou à Jérusalem est secondaire... D'où l'accord de Buber avec les penseurs de la "Fraction démocratique", qui estiment le travail culturel en Diaspora au moins aussi important que la colonisation agricole de la Palestine. Mais aussi un respect de la culture arabo-musulmane que le sioniste moyen ne partage pas toujours, c'est le moins que l'on puisse dire. A l'instar du Fondateur, Theodor Herzl, ce dernier estime que le Peuple Juif est plutôt l'avant-garde de l'Occident avancé dans l'Orient arriéré. Ce dernier ne commence-t-il pas en fait à la frontière russe, au-delà de laquelle vivent ces Ostjuden méprisés, confits dans leur hébréo-araméen archaïque et leur "jargon" judéo-allemand, incapables de parler mieux que le "Kongressdeutsch" basique, mêlé de yiddishismes, dans les assemblées sionistes? Alors les Arabes et leur héritage..." L'évident provincialisme" de la culture israélienne"⁹ noté par beaucoup, renvoie à un fait beaucoup plus essentiel: les Juifs, mêmes israéliens, ne sont pas sortis d'Europe, que ce soit ceux qui en étaient géographiquement originaires ou ceux qui avaient été "européanisés" par les écoles de l'Alliance. Il reste à Israël à trouver sa voie entre une Europe d'avant la Catastrophe, mais qui est aussi celle des nationalismes mortifères de l'Est, et le "Nouveau Moyen-Orient", un moment rêvé par Shimon Peres (et d'autres!), et dont les contours restent évidemment, malgré les événements en cours, plus que jamais à inventer. Sans leur long cousinage avec l'Europe, les Juifs ne seraient jamais rentrés dans l'Histoire¹⁰. Tel est l'acquis, qui vaut pour tout le monde, de Los Angeles à Tel-Aviv. De même que l'identité des Juifs européens d'au-

jourd'hui ne peut se réduire à la seule "mémoire" instrumentalisée du Hurban (ou de la "Shoah", si l'on préfère), celle de leurs frères et sœurs du monde entier ne peut escamoter ce qui a fait la liberté et la dignité du peuple juif après la Catastrophe espagnole. Sans les Juifs pas de Lumières. Sans Lumières pas de Révolutions, et donc pas d'Émancipation. Sans Émancipation individuelle, pas d'Émancipation "nationale". Souvenons-nous en !

NOTES

1. Itzhak Baer : *Galouth*, Calmann-Lévy, 2000F

2. "Il n'y a jamais eu, des origines à nos jours, de "judaïsme", exclusif, unitaire, linéaire qui ait défini une "orthodoxie. Tout au contraire, une variété de judaïsmes de "systèmes judaïques- ont fleuri..." (The Talmudic Anthology, I, p 18)

3. Jules Michelet : *Renaissance et Réforme*, "Bouquins", 1982

4. Edgar Morin : *Le vif du sujet*, Seuil, 1987, *Moi-marrane*, p. 357; Morin se définit comme "marginal et marrane, ni juif, ni Gentil," etc. Voir aussi son *Journal* (Seuil, 1994), et surtout : *Mes démons*, Stock, 1994 (*Du néo-marranisme au post-marranisme*)

Daniel Bensaïd : *Résistances*, Fayard, 2001 (chapitre sur "Le signe marrane")

5. Cité d'après Simon Halkine, *La littérature hébraïque moderne*, Paris P.U.F., 1958, p. 73

6. Sur le lien entre l'antisémitisme russe et le national-socialisme, il faut absolument lire le livre d'Henri Rollin : *L'apocalypse de notre temps*, Allia, 1991.

7. Joseph Salvador : *Paris, Rome, Jérusalem*.

8. Gerschom Scholem, *De Berlin à Jérusalem*, Paris, Albin Michel, 1981

9. Cf. le livre remarquable d'Henri Meschonnic, *L'utopie du Juif*, Desclée de Brouwer 2001, p. 58.

10. Je me permets sur ce point de renvoyer à mon livre : *Figures d'Israël*, Hachette-Littérature, 1997



La "Vieille Synagogue" de Cracovie du 14e ou 15e siècle : la plus ancienne synagogue de Pologne

État-nation et minorités en Europe

par Yvan Plasseraud

Avant l'apparition simultanée des États - nations et des revendications identitaires dans la foulée des mouvements romantiques à la fin du XVIII^e siècle, l'ethnicité jouait un rôle secondaire au sein d'États fondés sur le principe de légitimité monarchique ou d'appartenance religieuse. La question des minorités nationales et ethniques est, en fait la résultante des éveils identitaires des peuples de l'Europe médiane au XIX^e siècle et elle est directement liée à la naissance du concept d'État - nation, c'est-à-dire d'un État censé se confondre avec la nation éponyme.

Le XX^e siècle connu, avec la SDN, une brève période faste pour les minorités, mais bien vite, après la seconde guerre mondiale, l'État - nation, naturellement assimilateur, réoccupa le terrain. Aujourd'hui, dans un monde où les identités ethniques, culturelles et régionales de toutes sortes effectuent un retour fracassant, les certitudes anciennes concernant le rôle et la fonction de l'État - nation, notamment dans sa version française, sont soumises à rude épreuve. Comment, dans ces conditions, État - nation et minorités s'articulent - ils aujourd'hui ?

I - ÉTAT - NATION / MINORITÉS : UNE DIALECTIQUE COMPLEXE.

Nous sommes ici dans un domaine où les concepts sont flous, objets d'interminables controverses et ou de surcroît, nombre d'individus soit appartiennent à plusieurs catégories à la fois (les identités sont poreuses), soit changent de posture et de positionnement au cours de leur existence. La brièveté de cette contribution contraint souvent à l'emploi de formules abruptes voir réductionnistes.

A- ORIGINE DE L'ÉTAT-NATION.

À la base de toute construction nationale, on rencontre une ethnie dont l'arsenal identitaire (langue, symboles...) sert de catalyseur à l'ensemble des populations en cause dans le cadre du processus de prise de conscience collective. Si l'évolution est menée à son terme, l'ethnie se transformera progressivement en nation qui, si celle - ci parvient à se doter de structures étatiques, formera à son tour à terme un État¹. En Europe, l'ethnie d'origine est toujours centrale par rapport au groupe de référence et l'on aboutit à la naissance d'un État - national (comme dans le cas de l'Allemagne²).

Les nations traversent toutes une série d'étapes différentes au cours de leur processus de formation, celles - ci peuvent être résumées de la façon suivante.

- La première phase, celle des origines ethniques, voit la réunion de clans, tribus et groupes de villages en un certain nombre de réseaux, de nature culturelle ou politique. Cette phase restera ultérieurement associée aux mythes ancestraux fondateurs, de migration, libération et autres épisodes épiques. Pour les Juifs, c'est l'époque des Patriarches ou de la sortie d'Égypte, pour Rome, l'histoire de Romulus et Remus, pour la Russie, le Rous varègue ou, pour la Bretagne, l'épopée de Nominoé.

- La seconde période, plus tard connue sous le nom d'âge d'or, correspond à une phase de consolidation ethnique. Elle se caractérise généralement par la présence (réelle ou mythique) de héros, de saints et de sages qui remporteront des victoires militaires et feront fleurir la culture ethnique. Les royaumes juifs de David et de Salomon, l'Irlande de Saint Patrick ou la Lithuanie de Gediminas en offrent de bonnes illustrations.

- La période qui suit correspond à une phase de maturité mais aussi fréquemment de division et de déclin. Les classes dirigeantes verrouillent leurs privilèges. Les structures, en se sclérosant, deviennent un obstacle au développement. L'Ancien Régime français finissant rêvait ainsi aux temps barbares des commencements de la monarchie et la noblesse russe de la fin du XIX^e siècle aimait se déguiser en costumes du XV^e.

- Une quatrième phase voit apparaître un désir de "réveil national", de régénérescence de la nation, au sein d'une partie des classes supérieures du pays. Des intellectuels, souvent appelés "éveilleurs" reconstruisent alors sur les bases d'une histoire éparse un passé national épique et dépouillé des "pernicieuses" influences étrangères. Celui - ci, fondé sur une vision glorieuse de l'avenir (destinée, mission...), est sélectif et élague de la vulgate nouvelle les moments gênants, embarrassants ou inutiles de l'histoire nationale. L'invention d'épisodes apocryphes ou la découverte de faux récits anciens n'est pas rare³.

- La cinquième phase est celle de la nation contemporaine au cours de laquelle l'intérêt se concentre sur le fonctionnement du système constitutionnel, l'économie, l'ordre et les libertés publiques. Une telle société tend vers l'égalité juridique entre les composantes de la société. On a alors affaire à une "nation de masse" au sens moderne du terme.

Au terme du processus de construction, l'identité collective d'une nation se fonde sur un certain nombre d'éléments qui, très schématiquement, peuvent être synthétisés de la façon suivante.

- Un sentiment de permanence et d'enracinement au sein d'une partie au moins du groupe considéré,

- Une impression de différence, voir d'unicité de la part de ce groupe,

- Un sens de la continuité par rapport aux générations passées, véhiculé par la mémoire collective (mythes, traditions, symboles),

- Un sentiment de la destinée, d'une mission, symbolisé par des espoirs communs, une certaine volonté de vivre ensemble.

Dans tous les cas l'ethnie dominante sera environnée de minorités plus ou moins insatisfaites de leur sort⁴. En matière ethno-culturelle, celles - ci sont aujourd'hui de deux types: les groupes autochtones, territoriaux (Alsaciens, Frisons,...) ou non (Juifs, Roms,...) et les minorités issues de l'immigration récente ou nouvelles minorités. Ces deux catégories comportent chacune bon nombre d'exceptions et sont naturellement poreuses et labiles.

L'État: Tyran ou rempart contre le tribalisme.

Pendant plus d'un siècle (approximativement du milieu du XIX^e siècle aux années 1970), les minorités, qu'elles soient autochtones ou nouvelles, ont été considérées dans notre pays de façon bien différente, sinon diamétralement opposée, en fonction des observateurs.

La grande masse des Français (il en va dans une certaine mesure de même de nombre d'États d'Europe occidentale), minoritaires et majoritaires confondus, n'avaient guère d'opinion sur une question dont elle ne percevait pas les enjeux. Tout au plus voyait-elle, sans réfléchir plus avant - dans les patois (breton ou yiddish) un archaïsme gênant dont il convenait de se défaire au plus vite.

Une étroite couche de minoritaires autochtones (Basques, Bretons Provençaux ou Lorrains), recrutés pour l'essentiel dans l'intelligentsia régionaliste, considérait l'État républicain jacobin comme liberticide des franchises régionales et naturellement oppresseur. Pour les régionalistes et plus tard pour les autonomistes, l'identité républicaine, confondue avec l'uniformité jacobine, représentait le mal absolu⁵. Les nouvelles minorités (il s'agissait au début des Belges, des Italiens, des Juifs, puis sont venus les Africains, les Asiatiques...) étaient souvent vues par les régionalistes comme un facteur dissolvant de l'identité et, comme telles, suspectes.

Aux yeux des immigrés de fraîche date (et notamment pour les Juifs d'Europe - centrale fuyant souvent les pogroms) au contraire, le nationalisme régional, avec son caractère revendicatif et parfois outrancier, ne pouvait qu'être assimilé à tous les nationalismes ethniques (hongrois, polonais, roumain...) dont ils avaient souffert. En tant que tel, il apparaissait comme une menace potentielle contre laquelle l'État - nation français, aveugle aux différences ethniques ou régionales et naturellement facteur d'unité, constituait un bouclier efficace⁶. L'assimilation, en gommant les différences, rendait impossible la stigmatisation.

Entre les deux groupes le dialogue fut longtemps inexistant en dépit du fait que, lorsqu'il s'agissait de sa propre identité de groupe, nombreux étaient dans les deux camps ceux qui y étaient attachés.

B - LE CREUSET EST-IL DÉSORMAIS EN PANNE ?

Ces deux courants d'opinion ont naturellement toujours leurs défenseurs. Pourtant la situation a, objectivement, radicalement évolué. Depuis les années soixante du siècle précédent, ces changements peuvent être schématisés de la manière suivante.

La fin des guerres coloniales et l'expansion économique des "trente glorieuses" ont non seulement achevé de dépeupler nos campagnes, mais elles ont aussi attiré dans notre pays des millions de travailleurs originaires de nos anciens territoires d'outre-mer. Un temps, acculturés et déroutés par ce nouveau contexte, une partie significative d'entre eux ont constitué des associations culturelles et sont partis à la reconquête, au moins symbolique, de leurs racines. Ils ont ainsi rejoint les "originaires" métropolitains dans leur recherche de plus de reconnaissance et de liberté pour leur culture d'origine.

Au début de ce nouveau millénaire, le creuset républicain a pratiquement atteint son but assimilateur en ce qui concerne les minorités

autochtones. Aujourd'hui, les langues régionale (breton, flamand...) où minoritaires (romani, yiddish...) sont résiduelles et, au mieux, en état de survie précaire et l'on peut voyager dans l'ensemble du pays (sauf en Alsace et en Corse) sans entendre un mot de "patois". Paradoxalement, la diversité identitaire de notre pays est actuellement représentée par la survie linguistique diasporique de sociétés extra-européennes (Kurdes, Berbères...) ou au contraire l'ethnogenèse en exil (Beurs, Rastas, etc.) de cultures non autochtones à nos pays (cultures immigrées).

Des néo - ethnicités en devenir.

Cette transplantation ne s'est malheureusement pas toujours faite sans dommages et aujourd'hui les grandes concentrations périurbaines d'Europe sont de plus en plus atteintes par des vagues de violence provoquées des groupes de jeunes désœuvrés⁷ confrontés à des situations d'échec scolaire, de pauvreté, de déracinement et d'acculturation. Ayant tourné le dos à l'enracinement de leurs parents (souvent d'origine rurale et géographiquement lointaine), ils sont à la recherche de leurs "marques" dans leur nouvel univers de béton.

Ne partageant comme références que le techno, le house, ou les "tags" et la "haine" (l'échec scolaire est lui-même parfois vécu comme une manifestation de refus de la société), les membres de ces bandes, se ressentent comme étrangers à la société dominante et ne voient souvent d'exutoire à leur ennui que dans la drogue et la violence gratuite et destructrice des objets que les adultes valorisent. Ils rejettent naturellement identité nationale et citoyenneté (en France, ils s'attaquent souvent aux "institutions censées symboliser l'idée républicaine"⁸) assimilatrice ou ils ne voient que la source de l'humiliation subie par leurs parents (les chômeurs des années 1980). Contrairement aux formes d'ethnicisation communautariste des bandes de jeunes, fréquente dans les pays anglo-saxons (Pakistanaï au Royaume-Uni par exemple), cette néo-

ethnisation se fait encore le plus souvent chez nous sur la base de communautés “artificielles” à base territoriale (quartier, département).

Le refus d’insertion et le désir de consommation symbolique instrument d’un “néo-tribalisme”, a donné naissance à une “culture” nouvelle organisée autour de dispositifs et de rites de cohésion interne. Comme depuis une trentaine d’années, la population des cités s’est sensiblement colorée et souvent “tiers - mondisée”, au fil des ans, dans certains secteurs de la seconde génération de l’immigration, on a naturellement assisté à une ethnisation des rapports sociaux. On parle d’ailleurs désormais couramment dans la presse de bandes de Blacks, d’Asiatiques ou de Beurs. Dans ces milieux, un racisme anti-français, anti-anglais; etc., sous - produit d’une auto - ethnisation, s’institutionnalise progressivement.

C- LE SPECTRE DU FONDAMENTALISME MUSULMAN

Alternative, également répandue, au phénomène des bandes, chez les originaires d’Afrique du Nord, l’intégrisme islamique militant donne en effet naissance chez nous à une version hexagonale du communautarisme à la britannique ⁹. Ceci étant, ces jeunes Beurs qui effraient les “Français moyens” en jouant aux islamistes fondamentalistes sont en général bien loin de ce que l’on pense d’eux. Si on les interroge, on constate qu’ils ont rarement de véritable sentiment religieux et moins encore de connaissances en la matière.

Ce que ces jeunes cherchent, c’est par des références incantatoires à l’islam, à se construire une personnalité apparente qui les différencie et accessoirement fasse peur aux bourgeois. Il en va de même de l’antisémitisme - en forte hausse ces derniers temps - forme de provocation absolue en référence à la Shoah mais aussi, bien sûr, à Israël et à la question palestinienne ¹⁰. Dans ces conditions, plus on les marginalise (par exemple en rendant difficile la construction de lieux de prière ou en stigmatisant à l’outran-

ce le port du foulard à l’école), plus on donne d’importance à une posture qui initialement avait souvent un caractère éphémère et contingent sinon provocateur. En d’autres termes, empêchant l’enracinement traditionnel, on risque de favoriser indirectement la naissance d’un néo-enracinement violent et incontrôlé.

Il s’agit en fait, souvent chez ces jeunes, de demandes égalitaires formulées au nom de la différence. Aujourd’hui, la quête de reconnaissance, d’égalité et de dignité s’effectue chez nous par l’intermédiaire d’une “mise en forme culturelle des conflits sociaux”. Le repli communautaire apparent peut cacher une demande d’intégration et, par un processus classique de retournement de stigmates (le qualificatif dépréciatif d’Arabe devient emblème), l’affirmation différentielle se transformer en un moyen d’intégration.

Il va sans dire que les actions d’insertion sociale indifférenciée (largement rejetées d’ailleurs) ont dans ces conditions peu de chances de réussir. Il apparaît à cet égard que, par sa rigidité jacobine, la philosophie du pouvoir à la française est mal armée pour faire face à ce nouveau défi. Comme le dit Robert Muchembled ¹¹ “Réinventer la citoyenneté sur de telles bases exige de cheminer sur la voie étroite des contradictions séculaires entre le centre et les périphéries, de plus en plus près de ces dernières, tout en se défiant des tyrannies du local et d’un choix multiculturel excessif qui sonnerait le glas d’une identité française tolérante, ouverte au monde, mais forte.”

II - LES SOLUTIONS ENVISAGEABLES

On distinguera le cas des minorités autochtones de celui, bien différent, des nouvelles minorités.

A - LES MINORITÉS HISTORIQUES.

Du fait de leur nature, la vie collective des minorités, en matière d’organisation politico-administrative, se concentre au niveau infra -

étatique. Dans ce contexte, celle-ci s'organise autour de deux axes, leur degrés d'autonomie communautaire (le plus souvent à caractère territorial) et l'importance de leur représentation au sein des instances centrales de l'État et notamment au Parlement. Ceci étant, les modalités d'agencement pratique relevant de la souveraineté des États et de l'équilibre des forces économiques (notamment fiscales) et politiques en présence, il en résulte une grande diversité de situations. Même si, confrontés à la question minoritaire, les États européens ont tous, à un moment ou à un autre cédé à la tentation jacobine. Aucun (sauf la Grèce et la Turquie) cependant n'a dans ce domaine égalé la France.

Le contexte international et notamment la construction européenne sont depuis quelques temps venus sensiblement modifier la donne.

Le droit des minorités :

Un Droit de l'Homme.

En dépit des "balbutiements" en la matière du XIX^e siècle finissant, c'est seulement au cours de la première guerre mondiale que la conception moderne des minorités et de leur protection prit réellement naissance. Deux facteurs principaux y concoururent.

Le premier est lié au fait que, si la plupart des peuples européens avaient connu une "renaissance nationale" au cours du XIX^e siècle, rares étaient ceux qui avaient alors obtenu leur autodétermination ou au moins une réelle reconnaissance. À l'issue de la guerre qui avait suscité de grands espoirs, bon nombre d'entre eux se sont retrouvés en situation de "minorité nationale" plus ou moins éclatée et bien sûr insatisfaite¹². Le second facteur résulte de la volonté des puissances victorieuses de voir inscrire dans les faits les "buts de guerre" du président Wilson et notamment le droit à l'autodisposition des peuples.

En 1918, le pacte de la Société des Nations (SDN) donnait corps à ces principes. Les traités de paix subséquents Saint Germain (Autriche - 1919), Neuilly/Seine (Bulgarie - 1919) et Trianon (Hongrie -1920) les impo-

saient aux États "vaincus" ou à leurs successeurs. Aucun de ces textes cependant ne comportait de dispositions sur les minorités, celles-ci étant renvoyées à d'ultérieurs traités bilatéraux. Plus tard, les traités de Sèvres et de Lausanne en 1923 conclus avec la Turquie, comporteront en revanche des dispositions spécifiques concernant les minorités ethniques et religieuses.

Avec la fin de la guerre froide et l'avènement d'une société internationale, le droit des minorités a fait un retour spectaculaire sur la scène internationale. Les organisations intergouvernementales, qu'elles soient à vocation universelle (ONU, Unesco) ou régionale (Conseil de l'Europe, OSCE) ont entrepris l'élaboration de conventions et autres traités visant à la protection des minorités ethniques, culturelles ou religieuses¹³. Les ONG humanitaires¹⁴ conscientes de ce que les conflits ethniques étaient responsables des plus gros contingents de déportés, réfugiés, massacrés se sont, de leur côté, employées à développer la prévention en la matière.

Aujourd'hui un corpus important s'impose au moins moralement (nombreux sont ceux – dont la France – qui n'ont toujours pas ratifié un texte aussi essentiel que la Convention cadre du Conseil de l'Europe sur les minorités nationales) à tous les États européens en matière de protection des minorités. La plupart ont intégré tout ou partie des réglementations internationales dans leur droit positif et ont pris en compte le facteur ethno-culturel dans leur organisation constitutionnelle.

Pratiques européennes.

L'Europe occidentale connaît de longue date de véritables États fédéraux (Allemagne, Autriche et Suisse), mais jusqu'à récemment, ce système paraissait devoir rester cantonné au monde germanique. Le modèle français d'État, jacobin et centralisateur faisait souvent figure de paradigme. À compter des années 1970 pourtant, la pression de la base en vue d'une réelle décentralisation ainsi que la rupture de la

séculaire correspondance entre les exigences du marché et le pré-carré de l'État national (mondialisation) ont modifié la donne et amené nombre d'États-nations à réviser leur système.

Ainsi, le royaume d'Espagne, depuis l'entrée en vigueur de la constitution de 1978, accorde une très large autonomie à ses "nationalités historiques" (Pays Basque, Catalogne, Galice) et une autonomie moins complète, dite ordinaire à celles dont le particularisme est moins affirmé (Andalousie, Aragon, Castille Estrémadure, Valence...). Aucune communauté n'ayant renoncé à se prévaloir du régime d'autonomie, le royaume est aujourd'hui composé de dix-sept communautés autonomes. Malgré le poids de l'héritage centraliste-autoritaire du franquisme, ce système fonctionne de façon satisfaisante.

La Belgique, au terme d'un processus entamé en 1970, est récemment devenue une fédération à base territoriale et linguistique comprenant trois communautés: française, néerlandophone et germanophone et trois régions: la région wallonne, la région flamande et la région bruxelloise. Comme celui de l'Espagne, le fédéralisme belge est asymétrique. Au Nord (Flandre) et à l'Est (région germanophone), conformément aux traditions culturelles locales, l'accent est mis sur l'aspect communautaire, au centre (Bruxelles), c'est la logique régionale qui s'impose, alors qu'au Sud (Wallonie), où l'identité communautaire est moins affirmée, des autorités régionales et des autorités communautaires cohabitent. Bien que la Région ait en Wallonie la préférence sur la Communauté, celle-ci joue un rôle important dans le maintien des liens avec les francophones bruxellois.

Depuis longtemps, sous l'influence de la base, le Royaume-Uni et l'Italie accordent une certaine autonomie à quelques régions au particularisme marqué¹⁵. Ces dernières années, la pression en vue d'une décentralisation plus marquée s'est accentuée et ces deux pays ont récemment concédé des pouvoirs très étendus à certaines de leurs provinces. Le Royaume-Uni a ainsi accepté suite aux référendums des

11 et 18 septembre 1997, la "dévolution" écossaise et galloise. Au terme de la nouvelle organisation (1999), les Parlements écossais et gallois ayant élu leurs députés, le Royaume-Uni s'est sérieusement engagé dans la voie de la fédéralisation.

D'autres États, unitaires dans leur organisation territoriale (Estonie, Hongrie), ont choisi de mettre en place pour leurs minorités un système d'autonomie culturelle extraterritoriales inspirée des projets austro-marxistes.

La quasi-totalité des États d'Europe occidentale et nombre d'États d'Europe médiane possèdent donc en fait aujourd'hui une organisation territoriale fortement décentralisée et le fédéralisme semble bien être devenu le modèle politique standard de l'Europe. Si l'Allemagne, l'Autriche, et dans une certaine mesure la Suisse (la frontière linguistique traverse certains cantons), reposent sur des traditions d'autonomie héritées d'un ancien morcellement de souverainetés, les exemples belge et espagnol sont particulièrement pertinents concernant notre sujet dans la mesure où les entités autonomes correspondent grosso modo à des aires linguistiques homogènes.

L'exception française.

Dans notre pays, la citoyenneté républicaine, reflet d'une conception universaliste de la société, est traditionnellement le fondement d'une ferme négation de l'existence même de minorités. Pourtant, la plupart de ces minorités réclament seulement le droit à une certaine autonomie voir la simple reconnaissance officielle de leur langue (Alsaciens et Lorrains, Basques, Bretons, Catalans, Corses, Flamands et Occitans, etc.).

La logique qui sous-tend l'attitude des autorités est la suivante: tous les citoyens sont égaux devant la loi républicaine qui leur garantit le libre exercice de leurs droits fondamentaux. Les identités culturelles ne sont que des caractéristiques individuelles dont le respect des libertés publiques assure le plein exercice¹⁶. A contrario, reconnaître à certaines catégories

de citoyens des droits collectifs dérogoires à la règle générale irait à l'encontre des principes de l'égalité républicaine. Certains allant plus loin et affirment qu'une telle politique, en introduisant chez nous le germe du "communautarisme", risquerait de dresser les communautés les unes contre les autres¹⁷. Ce raisonnement, sous des formes adaptées à l'esprit du temps, a, depuis la Révolution française, toujours été articulé pour refuser les demandes "particularistes" de groupes différenciés. C'est encore lui qu'a suivi le Conseil Constitutionnel en 1991 en rejetant le concept de "peuple corse" proposé par le gouvernement, et lui à nouveau qui explique l'intensité qu'a prise chez nous la querelle scolaire dite du "foulard islamique" autour du port à l'école de symboles ostentatoires d'appartenance religieuse.

Depuis quelques années toutefois, un certain affaiblissement de l'État associé à une recrudescence des demandes de la base et à une délicate pression des organisations européennes, ont amené un infléchissement de la position de Paris, évolution dont témoignent notamment aujourd'hui le statut particulier de la collectivité territoriale corse et les timides progrès en matière d'enseignement des "langues régionales"¹⁸. Cette évolution a naturellement suscité de vives réactions des milieux "républicanistes" qui y voient le début de la capitulation face aux "ennemis de la France".

B - LES NOUVELLES MINORITÉS.

Il faut maintenant examiner rapidement la situation des minorités issues de l'émigration. La question qui se pose ici notamment autour de la question des "cités" est surtout celle de la violence sociale et de ce que l'on appelle aujourd'hui les incivilités. Face à ces évolutions, nos sociétés occidentales sont toutes en quête de solutions. "Comment pourrons-nous vivre ensemble si notre monde est divisé au moins en deux continents, de plus en plus éloignés l'un de l'autre, celui des communautés qui se défendent contre la pénétration des indivi-

us, des idées, des mœurs qui viennent de l'extérieur, et celui dont la globalisation a comme contrepartie une faible emprise sur les conduites personnelles ou collectives?"¹⁹

Parmi les quatre politiques théoriquement envisageables pour un État entre universalisme démocratique et relativisme culturel: assimilation, communautarisme, tolérance et multiculturalisme, seules les deux dernières conservent aujourd'hui un sens en pratique. En effet, quel que soit leur point de départ, toutes les sociétés européennes se sont désormais retrouvées dans une politique de reconnaissance partielle, et au coup par coup, des identités.

L'idée la plus fréquemment avancée se fonde sur la mise en avant de la notion de tolérance et d'acceptation des différences culturelles.

Cette conception, née au Canada²⁰ dans les années 60, est représentée par les partisans du multiculturalisme et les "libéraux - communautariens": Charles Taylor, Michael Walzer, et en France, dans une certaine mesure, par Alain Touraine et Michel Wieviorka. Se fondant sur une approche critique de la citoyenneté libérale traditionnelle et sur le fait que l'universalisme revendiqué par les doctrines assimilationnistes n'est trop souvent qu'un ethnocentrisme occidental masqué, ces auteurs préconisent en principe, avec des nuances, la mise en place d'une citoyenneté multiculturelle.

Le fondement de l'option multiculturelle repose sur deux axiomes principaux:

Le citoyen des démocraties occidentales, souffrant d'un "déficit de citoyenneté", aspire avant tout à l'égalité des droits (dignité).

Le groupe constitue un médiateur naturel et légitime entre l'individu et la société.

Sans abolir la distinction sphère publique - sphère privée, chère aux libéraux, le multiculturalisme instaure une zone centrale mono-culturelle, à laquelle participent toutes les communautés et une série de zones différenciées où s'exerce l'autonomie des groupes. Connue dans les pays anglo-saxons sous le nom d'*Identity Politics*, cette reconnaissance publique de l'alté-

rité aboutit à l'octroi de certains droits spécifiques à des communautés longtemps brimées.

Expériences étrangères.

Confrontés aux problèmes d'intégration des communautés immigrées, certains États européens ont, depuis une vingtaine d'années, adopté une attitude inspirée du multiculturalisme. Certains (Suède, Grande-Bretagne, Pays-Bas) ont expérimenté l'"intégration collective". Ces derniers qui, vers la fin des années soixante-dix, avaient mis en place une politique multiculturelle très libérale de respect des groupes immigrés, ont dû faire machine arrière vers la fin des années quatre-vingt après avoir constaté qu'en dépit des réussites souvent vantées à l'étranger, cela entraînait une marginalisation économique et sociale de la masse des immigrés.

Les causes de ce qu'il faut donc bien appeler un semi-échec peuvent être de plusieurs ordres :

- La prise en compte officielle des identités à tendance soit à figer celles-ci (danger culturaliste), soit, au contraire, à les "folkloriser". Par ailleurs, les droits individuels sont parfois trop peu pris en compte dans des sociétés dominées par les groupes,

- Un trop large multiculturalisme peut aboutir pour les individus à un enfermement culturel, communautaire et identitaire, qui peut être de nature à bloquer une intégration individuelle souhaitée par le sujet au sein de la société d'accueil,

- Une occultation, voir une pérennisation indirecte des inégalités économiques intercommunautaires,

- Une instrumentalisation de la citoyenneté en l'absence d'une véritable identité civique autour de valeurs citoyennes (absence de tout code de vivre ensemble).

Ces difficultés sont toutefois, selon de bons observateurs (D. Lacorne et C. Taylor notamment) plus imputables à une certaine maladresse dans la mise en œuvre des politiques correspondantes qu'à une insuffisance intrinsèque du système. Une certaine volonté assimilationniste est en conséquence réapparue dans le cadre

d'une politique demeurant néanmoins clairement d'orientation multiculturelle.

Le jacobinisme français en question.

En France, la tradition républicaine veut, on l'a vu, que l'immigrant étranger s'assimile progressivement. Si on tirait un trait sur le processus, comme le demandent les associations les plus radicales en matière d'affirmation identitaire, certains redoutent la déstabilisation de la société. Ce risque, vraisemblablement surévalué, n'est, il faut le reconnaître, pas pur fantasme. En effet la politique des identités peut comporter des risques et notamment entraîner l'émergence de leaders communautaires qui, ayant acquis le monopole des représentations de "leur" groupe se laissent aller à en abuser et à ne prendre en compte que leur intérêt communautaire (sinon privé) et finalement à rejeter le multiculturalisme comme cela s'est vu en Suède (immigrés).

Force est pourtant d'admettre, comme le font déjà sans le dire les autorités, que, dans certains quartiers, l'évolution communautariste est largement amorcée, et ce indépendamment de tout contrôle officiel (car en dehors du champ de notre ordre juridique) et qu'il faut bien, d'une façon ou d'une autre en tenir compte. Ne vaudrait-il pas mieux, dans ces conditions, faire dans une certaine mesure, la part du feu et, acceptant la réalité intégrer celle-ci à nos règles administratives en élargissant le champ de l'espace public comme le préconisent Élise Marienstras et Philippe Lazar²¹.

CONCLUSION

Quoi qu'en disent ses thuriféraires attitrés, l'État – nation à la française paraît aujourd'hui avoir épuisé une bonne partie de ses avantages traditionnels. La solution à venir n'est pas encore très claire, mais il semble aujourd'hui admis qu'il conviendra, dans les réaménagements à venir, concernant les communautés immigrées, de faire une plus grande place aux identités culturelles et d'admettre une certaine

dose de multiculturalisme “officiel” dans la vie quotidienne.

Concernant les communautés autochtones (essentiellement territoriales, on l’a vu), il est plus que vraisemblable que le fait d’accorder à celles - ci une autonomie culturelle, selon les normes couramment utilisées au sein de l’Union européenne, aurait pour effet de détendre la situation plutôt que d’exacerber les tensions. D’ailleurs, une France reconnaissant pleinement sa diversité et donnant leur autonomie à ses collectivités humaines constituées serait sûrement mieux à même de jouer un rôle positif et crédible au sein de la communauté occidentale qu’un État officiellement crispé sur une doctrine jacobine selon laquelle il n’existe pas de communautés en France... puisque tous les citoyens y jouissent des mêmes droits.

NOTES

1 Pour certains auteurs comme E. Morin, ou C. De Gaulle, l’État précède au contraire toujours la nation, voir: Formation et composantes du sentiment national, in: *L’Europe dans le tourbillon des nationalités, Cosmopolitiques*, Mai 1990.

2 Mais, celle - ci peut aussi, selon la terminologie du Professeur britannique Anthony D. Smith être “latérale”, c’est-à-dire être issue d’un groupe minoritaire ayant pris le pas sur l’ethnie majoritaire (comme les Alaouites en Syrie), on aura alors un État- nation et la situation sera plus complexe et parfois instable.

3 Le plus intéressant à ce sujet est que l’invention des nations fut souvent le fait d’intellectuels visionnaires expatriés. C’est à Vienne que naquit la presse hellène et à Odessa que prit naissance la société secrète (*Philike Hetaria*) qui organisa le soulèvement anti-ottoman de 1814, en Grèce que se conceptualisa l’idée bulgare, à Saint- Petersburg que se cristallisa le sentiment national letton, à Königsberg que prit naissance la conscience nationale lituanienne, à Londres et en Afrique du sud, le sentiment national indien, etc.

4 Nous n’envisagerons ici le cas que des minorités ethniques, culturelles ou religieuses.

5 Les livres de Robert Lafont sont représentatifs à cet égard.

6 Voir notamment les livres des Bernard-Henri Lévy et de Guy Scarpetta.

7 En France, les violences urbaines (notamment les incendies de voitures et les jets de cocktails Molotov) ont plus que quadruplé entre 1993 et 1997.

8 Michel Wieviorka, in *Le Nouvel observateur*, 25 février, 3 mars 1999.

9 Certains, comme Elisabeth Badinter, opposent la “souveraineté universelle” qui fonderait la République française à la “démocratie des communautés”.

10 Comme chez certains groupes de jeunes d’extrême droite ou Hitler, Hess, Barbie ou Michel Kuhnen sont des modèles.

11 Qui sont les incivils? Sociétal, juin 1998.

12 Aulneau J. et al. *Les aspirations autonomistes en Europe*, Paris, F. Lacan, 1913 et Boehm M. H *Europa irredenta, Eine Einführung in das Nationalitätenproblem der Gegenwart*, Verlag von Reimar Hobbing, Berlin, 1923.

13 C. f Alain Fenet et al. *Le droit et les minorités, analyses et textes*, Bruylant, Bruxelles, 2001.

14 Amnesty International, Survival International, MRG International etc.

15 Les régions à “statut spécial” sont: le Frioul, la Sardaigne, le Val d’Aoste, la Vénétie julienne et le Trentin-Haut-Adige.

16 Voir par exemple: Sophie Duchesne, *Citoyenneté à la française*, Presses de Sciences Po, 1997.

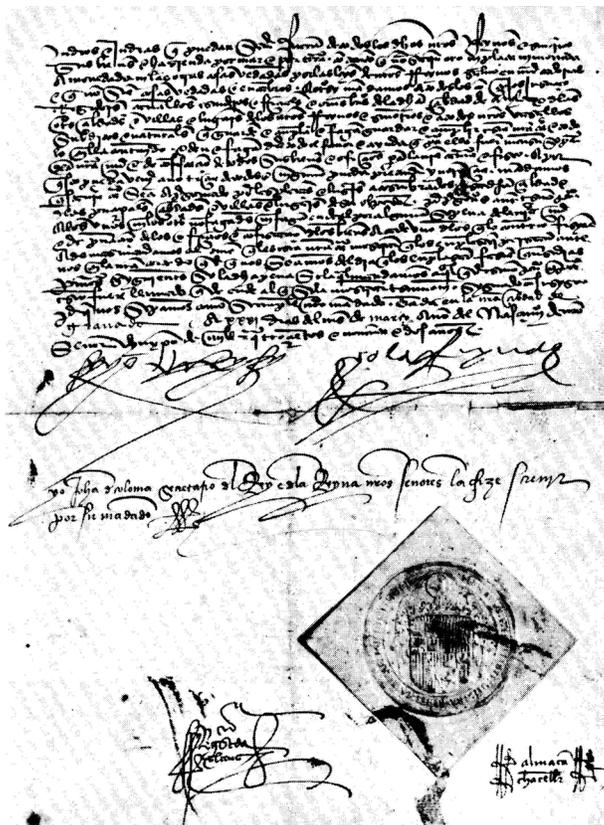
17 Christian Jelen, *La guerre des rues*, et *Périls géopolitiques en France*, Hérodote, N° 80, 1° trimestre 1996.

18 Les récentes déclarations du Ministre de l’éducation. Lang (*Le Monde*, 27 avril 2001) pourraient annoncer une certaine évolution.

19 A. Touraine, *Pourrons - nous vivre ensemble? Égaux et différents*, Fayard, 1997, p.16.

20 Pour une présentation du débat historique entre libéraux et communautariens: A. Berten, P. Da Salveira & H. Poutois, *Libéraux et communautariens*, PUF, 1997.

21 *Lettre du cercle Condorcet* de Paris, sept. oct. 1999.



Dernière page de l'Edit d'expulsion de Juifs d'Espagne signé par Ferdinand et Isabelle la Catholique, Grenade, le 31 mars 1492.

Nous sommes tous des Juifs européens

par Alain Touraine

La question posée surprend. Les termes rapprochés : juifs et Europe ne semblent pas, dans le moment présent, avoir de raisons particulières de s'associer ou de s'opposer. Et nous ne pouvons d'aucune manière faire appel au passé, parce qu'il s'agit alors d'un domaine trop vaste et qui demanderait de parler moins de l'Europe en général que de ses différents États ou de ses différents milieux, ce qui n'enlève pas la pertinence de la référence à l'Europe, mais ne peut la rendre compréhensible qu'à l'issue d'une réflexion déjà souvent menée. Ce vaste domaine de recherche ne peut pas être confondu avec celui qui nous est proposé, c'est-à-dire la relation des juifs - sous-entendu européens - avec la construction européenne. Néanmoins je vais tenter de montrer que la difficulté de formuler la question, l'impossibilité ou l'inutilité apparente de lui trouver une réponse peuvent, d'une manière presque paradoxale, nous amener à définir plus clairement qu'on ne le fait d'habitude notre propre attitude à l'égard de l'Europe et la signification que celle-ci a pour la grande majorité d'entre nous, dans laquelle il faut inclure la très grande majorité des juifs européens.

Une dernière remarque, déjà moins évidente. L'Europe ne s'est construite qu'en ne se définissant pas. Elle n'a pas répondu à un plan, à un grand projet historique, à une conception des institutions et de la vie communes. Et l'histoire de la nouvelle Europe est déjà assez longue pour que nous sachions tous que c'est cette absence de planification, associée à une bonne dose de réalisme et aussi de volontarisme, qui a permis la réussite actuelle qui va largement au-delà des prévisions formulées par la plupart avant le traité de Rome

ou même au moment de pire faiblesse de la construction européenne. Cette absence de planification ne doit pas être obscurcie par certaines déclarations impressionnantes, faites en particulier au début de l'entreprise. On pense ici au Général De Gaulle et à Conrad Adenauer ou à De Gasperi et tout autant à Robert Schumann et à Jean Monnet. Éviter les guerres intra-européennes n'était un objectif que symbolique, puisque de toute manière les Européens n'étaient plus en situation de se faire la guerre, leur continent étant divisé en deux, une moitié étant soumise à la domination brutale de l'Union Soviétique, l'autre étant placée, surtout sur le plan international, sous une tutelle ferme des États-Unis. En revanche, volontarisme il y eut, entêtement pourrait-on dire, conviction profonde de la nécessité de l'entreprise. Soyons plus précis, bien que tout nous éloigne ou cherche à nous éloigner d'une définition précise. Non seulement l'Europe fut d'abord la CECA, mais elle fut ensuite la longue et difficile recherche d'une organisation juridique de la nouvelle entité, puis une action complexe, souvent menacée, finalement victorieuse - ou presque-, pour la constitution d'un espace, d'une communauté, d'une Union Européenne. Peu à peu cependant s'est dégagée l'idée qu'il fallait aller plus loin et que cette unité économique et institutionnelle devait être pourvue de capacités d'action politique. On vit ainsi assez récemment apparaître une image nouvelle de l'Europe, celle d'un État européen. Cette tâche est loin d'être terminée puisque certains des pays les plus importants sont encore en dehors de la monnaie européenne et que la capacité d'action internationale et surtout militaire de l'Europe est encore celle d'un nain qui n'a réussi ni en

Bosnie ni au Moyen-Orient à intervenir, qui a été mis tout à fait en marge de la direction de la guerre du Golfe et qui n'a acquis une certaine capacité d'intervention qu'au Kosovo, tâche qu'elle a accompli au total remarquablement mais avec des résultats limités. C'est à partir du moment où s'est posée la question nouvelle: l'Europe est-elle un État? que d'autres interrogations, plus ambitieuses encore, se sont fait jour et que des résistances de plus en plus virulentes se sont manifestées. L'idée même qu'il se forme un État européen ne rencontre pas de véritable opposition aujourd'hui, en grande partie parce que les définitions d'un tel État et des États membres restent vagues, de telle sorte que tout un chacun peut un jour accepter l'Europe et le lendemain la refuser. Néanmoins deux courants se sont dessinés: le premier est de vouloir aller plus vite et plus loin. On a parlé d'Europe fédérale et d'abord de Constitution européenne, ce qui est moins difficile parce qu'un document de ce type ne fait que définir des principes généraux et l'organisation des pouvoirs publics. Mais un courant très résolu s'est formé, demandant à ce que l'Europe soit plus qu'une union, plus qu'un marché commun, soit un véritable État-nation, une véritable patrie, un Heimat. Cette campagne très convaincante a été menée en particulier par Jürgen Habermas; elle a été appuyée par Joshka Fischer mais aussi par Daniel Cohn-Bendit et les formulations les plus récentes des déclarations de Joshka Fischer ne semblent pas être très éloignées de déclarations officielles françaises. Il est clair que ceux qui ont souffert le plus directement des persécutions nazies et antisémites souhaitent à tout prix se défendre contre un retour possible d'un nationalisme allemand agressif et donc sont favorables à une forte intégration européenne. La majeure partie des ashkénazes français comme des groupes, maintenant très petits, qui ont survécu à l'extermination souhaite un fort contrôle européen sur de possibles initiatives allemandes. Mais il faut

immédiatement ajouter que cette position, qui éveille l'intérêt et la sympathie de beaucoup, est extrêmement loin de l'attitude de l'opinion publique dans sa grande majorité. Au moment où la France adoptait par referendum les accords de Maastricht, peu de pays auraient pu parvenir au même résultat, déjà piètre. On a vu successivement la Grande-Bretagne, le Danemark, l'Irlande, la Norvège et d'autres manifester des réticences et même un véritable refus à l'égard de l'intégration européenne et de nombreuses enquêtes nous montrent qu'aujourd'hui l'idée européenne est minoritaire dans un certain nombre de pays, en particulier dans l'Europe du Nord-Ouest, allemande, hollandaise et anglaise, qui était censée pour beaucoup être le cœur de l'Europe de l'avenir. Au même moment, on a vu se développer, surtout en France, un sentiment républicain, en fait anti-européen, et qui en appelle à la fois à l'universalisme du système politique à la française et à la nécessité de s'appuyer sur des institutions et des traditions fortes contre un européisme ou un fédéralisme qui peut sombrer dans des formes plus ou moins ouvertes de dépendance à l'égard des États-Unis.

Il faut ajouter, en sortant de France, que la question principale qui se pose à l'Europe d'aujourd'hui n'est probablement pas de savoir si elle va devenir fédérale ou confédérale mais, plus concrètement, de savoir si les pays européens vont donner la priorité à la construction européenne ou, au contraire, au renforcement de l'espace atlantique, du monde occidental. Or on ne souligne pas assez qu'ici on peut parler d'un véritable recul de l'idée européenne. Ce recul est le plus visible en Italie, parce que le nouveau Premier Ministre, Silvio Berlusconi, a proclamé lui-même de la manière la plus claire qu'il donnait la priorité aux relations avec les États-Unis. En Espagne, le Premier Ministre Aznar a reçu le premier la visite du Président Bush parce qu'il avait exprimé le premier son

accord avec les plans de défense américains qui, s'ils étaient réalisés, ne pourraient que limiter la capacité d'initiative géopolitique de l'Europe. Le cas de la Grande-Bretagne est plus complexe. On a vu en effet le gouvernement Blair deux fois élu se prononcer de plus en plus nettement pour l'entrée de la Grande-Bretagne dans l'euro, mais il est impossible de penser que puisse exister une opposition réelle d'intérêts entre les deux parties de la capitale financière mondiale, Londres et New York. Même si la City a, lors de la dernière élection, pris nettement parti pour Blair et si par conséquent un certain nombre de personnalités ou de dirigeants juifs anglais appartenant surtout aux milieux économique et financier ont marqué clairement leur choix en faveur de l'Europe, il serait excessif d'en conclure que cette adhésion à l'un des éléments de constitution de l'Europe comme État pourrait être étendue facilement à l'autre aspect de cette constitution, c'est-à-dire à la formation d'une véritable capacité d'action internationale et militaire de l'Europe. Nous avons affaire à une Europe relativement faible. L'idée européenne brille certainement moins aujourd'hui qu'à l'époque de Jacques Delors, quand celui-ci pouvait mobiliser à la fois les autorités allemandes et les autorités françaises. Malgré ses qualités personnelles, on ne peut pas dire que Romano Prodi dispose de la même capacité d'influence aujourd'hui.

Voici tracées deux limites que l'Europe probablement ne dépassera pas, au moins dans un avenir prévisible. Le fédéralisme européen continue et continuera à rencontrer l'opposition des États membres qui se manifeste à tous les niveaux. De l'autre côté, le républicanisme nationaliste à la française qui peut regrouper un électorat assez important autour de Jean-Pierre Chevènement et, peut-être, de Charles Pasqua ne peut pas peser d'un poids décisif dans la politique française étant donné que ces groupes n'ont l'appui ni du

Président de la République et de son parti ni du Premier Ministre et du sien.

Il faut donc nous retourner à nouveau vers la France pour en faire sinon un exemple, du moins un cas particulièrement clair de ce que peut devenir l'Europe. Moins qu'un pays fédéral de type américain ou allemand, mais plus qu'une simple communauté économique comme elle l'a été dans le passé. Il y a beaucoup d'espace dans cet entre-deux. Il me semble que les juifs français, toutes catégories réunies si je puis dire, se situent clairement à l'intérieur de ces limites et que, par conséquent, les positions qui sont prises de fait par les juifs français correspondent non seulement à la position de la grande majorité de la population française mais encore à une nette majorité de la population européenne dans son ensemble.

Le trait particulier des juifs français est évidemment qu'en matière de politique internationale ils accordent une priorité sans limite à la défense d'Israël. En fait, ils ne rencontrent pas d'opposition en Europe contre une telle idée. Même les Européens très nombreux qui ont une vive conscience des injustices commises contre les Palestiniens et qui souhaitent la reconnaissance de deux entités nationales ne sont en aucun cas disposés à faire prendre des risques à l'État d'Israël et manifestent aussi souvent qu'ils le peuvent leur attachement fondamental à l'existence d'Israël. Ces déclarations, sous toutes leurs formes, avec toutes leurs nuances possibles, me semblent recevoir l'assentiment de l'ensemble de la population européenne. De l'autre côté, la situation est moins claire puisque j'ai indiqué que l'Europe était déjà divisée et risque de l'être de plus en plus autour du problème des rapports avec les États-Unis. Ici, il semble qu'on revienne aux origines car ceux qui donnent la priorité à la construction européenne sont dans leur majorité des fondateurs de l'idée européenne. Même si la situation économique est moins favorable qu'il y a un an ou

deux, on peut penser que les Allemands et les Français se croient capables par eux-mêmes et par leur rôle d'entraînement d'entrer dans des relations avec les États-Unis qui reconnaissent le leadership américain mais qui n'acceptent plus l'idée d'une hégémonie américaine, comme on l'a vu lors des premières semaines de gouvernement du nouveau Président américain. On ne peut pas compter les juifs français parmi les catégories nourrissant une certaine antipathie à l'égard des États-Unis, étant donné un passé récent et surtout le rôle des États-Unis aujourd'hui même, comme soutien d'Israël, mais on peut considérer que les juifs français, comme la majorité des Français et des Européens, souhaitent le renforcement d'une capacité d'action collective de l'Europe, sans pour autant faire de l'Europe un État national.

Ce sont ces réflexions qui expliquent le titre que je donne à cet essai. On peut trouver sur certains points des réactions spécifiques de telle ou telle catégorie des juifs français ou européens, mais pour l'essentiel, il n'y a pas de position des juifs qui soit différente de celle de la majorité de la population et par conséquent dire : "nous sommes tous des juifs européens" veut simplement dire que les positions qui sont celles de la majorité des juifs européens

sont aussi celles de la majorité des Européens. Nous ne voulons pas avoir à choisir entre le dépassement des États-nations et leur absorption dans un empire mondial rebaptisé globalisation. Il existe une volonté d'être européen, mais cette volonté d'être ne veut pas prendre la forme de l'ensemble puissant et complet que représentaient les États nationaux quand leur tâche principale était de se combattre les uns les autres.

Ce détour presque imprévu par la référence aux juifs européens est donc utile, moins pour nous informer sur l'attitude de cette population que pour définir plus concrètement les limites, relativement précises, dans lesquelles se place l'opinion européenne. La grande réussite de l'Europe est qu'aujourd'hui les choix qui lui sont proposés ou qu'elle se propose à elle-même sont relativement limités. Jamais l'existence et l'avenir de l'Europe ne sont remis en cause, mais presque jamais non plus n'est défendue l'idée de faire de l'Europe le substitut d'États nationaux qui auraient été abolis par la globalisation. Ces deux positions, éloignées l'une de l'autre, ne correspondent ni aux tendances visibles de la situation actuelle ni à l'opinion et au désir de la majorité de la population.

Les enjeux du projet de Musée de l'Europe à Bruxelles

par Elie Barnavi

Plurielles: *Nous vivons une Europe en construction, donc en devenir. Généralement les musées exposent des éléments du passé; comment peut-on imaginer un musée présentant l'avenir de l'Europe?*

Elie Barnavi: Oui, il est vrai que d'habitude les musées montrent ce qui a été; et il est rare d'avoir un musée qui va montrer ce qui sera. Mais en fait, c'est un musée historique, fondamentalement. C'est un musée de l'histoire de l'Europe, orienté vers l'union; notre intention étant de montrer les racines historiques de la construction qui est en train de se faire. Une entité économique et politique voit le jour dont nul ne peut prévoir encore les contours précis mais elle se dessine; donc, nous avons cherché à montrer les racines historiques de cette chose qui est en train de se faire, en partant de l'idée que l'Europe politique n'est pas simplement la réponse à un défi contemporain. Si elle peut se faire c'est parce qu'elle a une consistance et qu'elle est un espace de civilisation. Nous traitons donc l'Europe comme un espace de civilisation unifié et c'est un peu, si vous voulez, comme si nous faisons un musée de l'histoire de France. Essayer de voir comment cette entité s'est formée, a pris naissance, s'est développée et s'est constituée à travers les âges. C'est une démarche originale, sachant que l'on part du constat que les citoyens d'Europe ignorent ce qui fait leur unité. L'accent est le plus souvent mis sur la diversité et donc ils ont souvent l'impression que c'est quelque chose qui est assez artificiel, que c'est une démocratie à Bruxelles qui décide de leur sort.

Plurielles: *Une abstraction?...*

E. B.: Une abstraction; voilà une espèce de monstre qui est effectivement une entité abstraite et nous voulons montrer que ce n'est pas le cas, que c'est quelque chose de vivant, une culture, qui a pris au cours des âges des visages différents. L'Europe ayant cette particularité qu'elle a inventé les particularismes nationaux. Donc cette unité de culture s'exprime dans des langues différentes, dans des cadres nationaux et politiques différents, mais cette diversité ne va pas masquer ce qui fait son homogénéité, c'est-à-dire une unité de culture profonde. Et donc nous procédons par une espèce de vaste fresque historique qui montre comment est née l'idée européenne, le sentiment européen commun et qui montre comment se met en place, à chaque époque historique un espace de civilisation qui est commun à l'Europe entière.

Plurielles: *A quelle période le musée fait-il démarrer cette communauté culturelle européenne? Au règne de Charlemagne? Ou bien avant? Comment relier des civilisations d'origines, pour beaucoup disparues (Celts, Etrusques) avec les cultures de la période moderne?*

E. B.: Le point de départ, est l'un des points les plus débattus, les plus difficiles. Quand fait-on démarrer l'Europe? Et lorsque j'ai réfléchi à cette question, puisque c'est moi qui ai dressé le premier plan du projet intellectuel de ce musée, il m'est apparu que l'Europe était effectivement faite de strates de civilisations, c'est-à-dire qu'il y avait la strate celte, si vous voulez. Mais le musée ne remontera pas aussi haut, sauf par allusion. Il y a, bien entendu, la strate grecque, la strate romaine. Mais tout

cela peut se retrouver ailleurs. Qu'est-ce qu'une civilisation? Une civilisation est faite d'éléments dont chacun ou presque chacun se retrouve ailleurs, dans d'autres systèmes de civilisation, mais qui, pris tous ensemble font l'unité, la singularité de cette civilisation. Et moi, il m'est apparu, cela n'a pas été sans mal d'ailleurs, qu'une entité européenne distincte, c'est-à-dire consciente d'elle-même, apparaît au Moyen Age. Elle est faite de toutes les strates de civilisations antérieures et ce qui lui donne son unité, ce sont des phénomènes sociaux et culturels qui sont propres à cet espace européen. C'est-à-dire, l'Eglise, la féodalité, la ville, l'université... Il y a un certain nombre de grands phénomènes qui dessinent un espace particulier, cet espace a une destinée particulière et très rapidement s'oppose à d'autres espaces de civilisation, de façon consciente et notamment à l'Islam et à l'Europe Grecque, c'est-à-dire à l'Empire Byzantin. Et donc si vous voulez prendre un point de départ mythique mais commode, c'est effectivement Charlemagne. Cela n'a pas de grande signification historique, mais cela a une signification symbolique. Et très rapidement cela va se vérifier puisqu'il va y avoir cette double frontière de civilisations, que les gens ressentent profondément avec l'Islam et avec l'Empire byzantin. Et donc se crée un espace distinct...

Plurielles: *Pourriez-vous préciser la ligne de partage entre cet espace européen et l'empire byzantin?*

E. B.: Ce sont deux langues différentes, ce sont deux façons différentes de concevoir l'Eglise, ce sont deux façons différentes de concevoir le pouvoir et ce sont deux mondes qui s'interpénètrent; bien entendu, il y a des influences réciproques, mais ce sont des civilisations différentes. Alors, comme l'Empire Byzantin n'est pas seulement européen, il a des visés impériales, il se considère comme l'héritier de Rome, il laisse à l'autre la notion d'Europe, c'est-à-dire le rétrécissement de l'idée d'Empire. Qu'est ce que l'idée d'Europe? On peut dire que c'est l'Empire Romain rétréci à

l'espace européen. Et d'ailleurs quand les Européens de l'Ouest disent chrétienté, ce qu'ils entendent en fait, c'est chrétienté européenne, chrétienté latine. Et donc à partir de ce moment-là, tous les grands mouvements intellectuels et sociaux intéresseront surtout l'Europe de l'Ouest et l'Europe Centrale. Cela est vrai pour la féodalité, qui est une invention de cet espace. Cela est vrai pour les ordres monastiques et cela est vrai pour les universités. Si vous regardez une carte des universités du Moyen-Age, elle dessine très précisément la carte de la chrétienté latine, l'université la plus à l'Est étant l'Université de Cracovie. Et cela est vrai pour tous les mouvements qui ont suivi: La Réforme, Les Lumières, la révolution scientifique.

Voici donc comment se dessine un pourtour, un espace de civilisation dont les racines sont très profondes, mais qui donnent ici une production *sui generis* que nous appelons l'Europe. Et d'ailleurs, à partir du XIV^e siècle, on commence à dresser des plans d'unification européenne. Il y a des écrivains et des hommes politiques de toutes sortes, à partir du début du XIV^e siècle. On a le premier plan d'unification européenne d'un Français qui s'appelle Pierre Dupuis. Alors le problème est évidemment de ne laisser personne en dehors. L'Europe qui est en train de se faire est plus vaste que cette Europe historique que j'évoquais, que ce noyau originel. Et il importe de ne pas fermer l'Europe en aval, même si en amont c'est ainsi qu'elle s'est faite. Il faut, permettre à tous ceux qui ont vocation d'union européenne de s'y retrouver. Il faut montrer aussi, en amont, les différentes potentialités puisque l'Europe aurait pu se faire différemment, même s'il se trouve qu'elle s'est faite comme ça.

Plurielles: *Que privilégier: l'Europe des nations ou l'Europe des cultures?*

E. B.: On va montrer les deux. Il ne s'agit pas de faire une histoire irénique de l'Europe, il est évident que cet espace commun est un espace politique fragmenté, très vite éclaté.

L'Europe s'est déclinée en nations et ces nations se sont donné ensuite des États; ce qu'on appellera plus tard les États-nation. Puis les nations ont exacerbé leurs différences. Ce que nous faisons c'est gratter un peu cette surface pour montrer en dessous le substrat commun, et ce substrat est commun. Il est évident qu'il y a des États-nation, mais les états-nations mêmes sont des constructions largement artificielles. Il y a, un exemple que j'aime bien donner, c'est celui des Lillois et Liégeois; il y a sans doute moins de différence entre eux qu'entre un Lillois et un Marseillais, pourtant le Lillois et le Marseillais font partie du même État-nation, le Lillois et le Liégeois font partie de deux États-nation différents.

Cela ne veut pas dire que les États-nation sont des constructions purement artificielles, et que l'habitude longue de vivre ensemble, de partager le même État-nation n'a pas créé des habitudes communes, des cultures communes, bien sûr que si. Et donc, l'Europe est cet espace qui est à la fois un, et partagé en particularismes nationaux. L'un des traits particuliers de cette civilisation, c'est qu'elle a produit les états-nation. Donc il faudra montrer la tension qui a toujours existé entre l'aspiration à l'unité. Ce sentiment que nous faisons partie d'un tout; en particulier dans les élites, il a toujours existé au Moyen Age, il a existé très fortement au temps des lumières, il y a des textes européens magnifiques, chez Voltaire, chez Montesquieu, chez Swift, chez d'autres. Il y a le sentiment d'appartenance à un ensemble commun, en même temps le sentiment d'appartenance à un ensemble particulier. Cette tension fait l'Europe. Alors pendant longtemps, en gros, depuis l'écroulement de l'idée d'Empire, à l'aube de la modernité et de l'apparition des États pleinement souverains, [là encore il y a une date commode, c'est 1648 – l'éternel traité de Westphalie] et jusqu'à la fin de la seconde guerre mondiale, la réalité la plus forte était la réalité des États-nations. Et depuis, l'idée d'État-nation est moins dominante.

On a pu créer un espace supranational et cet espace supranational, je le répète, s'explique à

plusieurs niveaux. Par des impératifs immédiats politiques et économiques, l'Europe détruite par deux conflits mondiaux qui en ont fait un champ de ruines à la fin de la seconde guerre mondiale, le plan Marshall, la guerre froide, le constat épouvanté de ce que les idéologies et les États ont pu faire, ça c'est l'immédiat. Mais aussi on construit quelque chose sur un socle qui existe dont on prend conscience à nouveau et que l'on met en valeur. C'est-à-dire, on puise dans un élément commun. Prenez l'exemple proche, l'exemple du peuple juif. Dieu sait si ce peuple a été dispersé sur toute la surface du globe - des Juifs aussi différents que les Juifs du Yémen et les Juifs d'Allemagne - et pourtant nous avons toujours eu le sentiment, la conscience très forte que tout ce monde pour différent qu'il soit fait un tout; et c'est ce qui a permis la survie d'un peuple et en fin de compte la création d'un État-nation qui reprend ces questions-là. L'Europe fonctionne un peu de la même façon: c'est-à-dire dans le dépassement des particularismes, dans un ensemble qui les prend en compte, mais qui les dépasse en même temps.

Plurielles: *Comment présenter l'identité juive: éclatée à travers les cultures nationales ou formant un tout?*

E. B.: Ce sont les deux, le particularisme juif est là, mais inséré dans un espace de culture plus vaste.

Plurielles: *Y a-t-il une place particulière pour la culture juive en Europe et plus généralement, dans la mosaïque des identités minoritaires?*

E. B.: Bien sûr, encore une fois, cette culture est très différente, parce que c'est celle d'un groupe humain qui se considère différent des autres, et qui est considéré par les autres comme différent; qui a une religion différente; qui a des modes de vie différents, tout au long de son histoire, qui a des occupations différentes et qui a une pyramide socio-économique différente, qui a un esprit différent, qui est différent, presque en tout; mais dont la différence ne se comprend que dans le cadre de

l'Europe et les Juifs européens sont différents des Juifs d'autres contrées, parce que c'est l'Europe qui les a faits. Alors ils suivent bien entendu, ça a été toujours le cas partout, ils suivent le sort des peuples au milieu desquels ils vivent. Ils sont donc européens, tout en étant très différents des populations d'accueil, et ils suivent le sort de ces peuples, les mouvements spirituels et politiques des peuples européens, jusqu'à ce qu'ils ne soient plus différents précisément, dans la foulée de l'émancipation, mais considérés quand même comme différents. Ils se perçoivent souvent comme différents eux-mêmes. Malgré l'érasement des différences, ils restent quand même un groupe à part. Et ce qui est passionnant dans l'histoire des Juifs européens, c'est précisément cela, c'est la relation subtile entre ce qui fait leur singularité et ce qu'ils doivent à leur environnement, leur centralité et leur marginalité en même temps et c'est ce double aspect qui fait aussi la fécondité de l'apport juif à l'histoire de l'Europe.

Plurielles: *En référence à l'ouvrage de Wasserstein qui décrit une diaspora européenne disparaissante, y-a-t-il selon vous un avenir pour un judaïsme européen, comme il existe un judaïsme américain ou israélien ?*

E. B.: Cela dépend des Juifs eux-mêmes. Il y a de la place, bien entendu.

Vous ne ferez pas les États-Unis d'Europe comme il y a les États-Unis d'Amérique, pour la bonne raison qu'il y a des particularismes nationaux et culturels très très forts et qu'il est bon qu'ils demeurent. Nul ne veut d'une Europe uniformisée, qui ne parle qu'une langue, il n'y aurait plus de différence et ce ne serait pas la peine.

Donc il faut imaginer quelque chose de neuf, quelque chose d'inédit, sui generis, un ensemble politique unifié qui fédère des particularismes culturels. Et dans cette mosaïque, il y a de la place, bien entendu, pour toutes les composantes juives.

Mais c'est une place très difficile, puisque les Juifs font partie, partout où il se trouvent, de l'ensemble national, ils participent donc de

ce particularisme qui est déjà là, et à l'intérieur de ce particularisme, ils cherchent quelque chose qui serait proprement juif, et en même temps ils se veulent solidaires d'autres Juifs ailleurs. Donc c'est un cas de figure très difficile, qui ne l'était pas tant que ce particularisme était une affaire de loi, fondé sur la religion. Cela devient très compliqué dès lors que ce particularisme n'est plus fondé sur la religion, mais que c'est une culture particulière qui n'est pas seulement religieuse.

Plurielles: *Quelle place voyez-vous pour les Juifs laïques ?*

E. B.: C'est un cas de figure compliqué. Disons qu'il sera plus facile de rester Albanais dans une Europe unie, ou Hongrois ou Croate ou Français que Juif. Parce que la réalité culturelle que couvre le mot juif est très fuyante: c'est la religion, c'est une mémoire, c'est une sensibilité, mais tout cela ne se dit pas dans une langue et ne s'explique pas sur un territoire. Donc c'est très compliqué. Dans une société d'accueil très tolérante où les Juifs sont à l'aise et participent de plain-pied à la vie de la cité, il est très difficile de construire un particularisme, c'est un combat difficile.

Plurielles: *Y a-t-il un apport juif spécifique à l'Europe ?*

E. B.: Lorsque l'on rend compte de l'histoire de l'Europe, il évident qu'il y a un apport juif tout à fait intéressant. Pendant le Moyen Age et la première modalité c'était l'apport juif à la fois positif et négatif, si je puis dire. C'est-à-dire positif dans le sens que les juifs apportent des choses, mais peu finalement. Et négatif, parce que l'Europe se définit par rapport à eux, par l'exclusion des Juifs, les Juifs peuple témoin, enfin tout ce que nous savons.

Pour l'apport positif des Juifs, c'est-à-dire des penseurs du Moyen Age, par exemple Maïmonide, il intéresse moins l'Europe que d'autres contrées, comme le Maghreb et le Machrek. Et ensuite l'apport des Juifs est lui direct, massif, on conçoit mal la modernité européenne sans l'apport des Juifs; on conçoit

mal le capitalisme sans l'apport des Juifs; on conçoit mal l'écllosion intellectuelle sans l'apport des Juifs.

Avec l'émancipation au XIX^E SIÈCLE qui permet aux Juifs d'entrer dans la cité, l'apport des Juifs s'est avéré considérable, et ambigu en même temps, parce que c'est en entrant dans la cité qu'ils peuvent donner la pleine mesure de leur génie, de leur contribution.

On évoque toujours la triade, n'est ce pas, Marx, Freud, Einstein, on pourrait en ajouter d'autres, la révolution dans tous les domaines, de l'art de la pensée, mais c'est parce que précisément ils ont pu le faire, ils ont été acceptés, mais ils ont été acceptés à moitié, ils ont été en même temps tenus en marge.

Moi, je pense profondément que c'est cette situation ambiguë à la fois dedans et dehors qui permet l'écllosion de ses génies révolutionnaires et Juifs. Et l'on peut se dire que c'est un chapitre clos, puisque maintenant il n'y a plus

de marginalité, les Juifs ne sont plus marginaux nulle part et donc ce n'est plus en tant que Juifs qu'ils peuvent apporter ce qu'ils sont censés devoir apporter. Aujourd'hui, le monde s'est judaïsé, en quelque sorte, le monde occidental.

Aujourd'hui c'est moins évident et l'activisme politique, la visibilité des Juifs est trompeuse de ce point de vue-là. On considère que ça fait partie de l'ordre naturel des choses, ça ne choque plus grand monde, ils étaient beaucoup plus féconds, ils donnaient beaucoup plus quand cette visibilité n'était pas si évidente et que beaucoup de Juifs ne demandaient pas mieux que de faire passer cette particularité par perte et profit. Tout à un prix dans la vie des individus, comme des collectivités et le prix que nous avons payé pour cette insertion heureuse dans les nations et bien ça a été la perte de notre particularisme.

Entretien réalisé par Violette Attal-Lefi.



Un érudit juif du Moyen-Age

La culture juive allemande entre assimilation et catastrophe

par Michael Löwy

L'Europe Centrale (Mitteleuropa) est à la fois une réalité géographique et une aire culturelle: c'est la langue et la culture germaniques qui unifient, au début du XX^e siècle, l'Allemagne et l'Empire Austro-Hongrois. Pendant la période qui va de la fin du XIX^e siècle jusqu'à la montée du nazisme, la communauté ashkénaze de culture allemande a connu une floraison culturelle exceptionnelle, un siècle d'or comparable au XII^e siècle judéo-arabe en Espagne. Cette culture judéo-allemande, produit d'une synthèse spirituelle unique en son genre, a donné au monde Albert Einstein et Sigmund Freud, Franz Kafka et Karl Kraus, Arnold Schönberg et Gustav Mahler, Edmund Husserl et Theodor Adorno, Georg Lukacs et Hannah Arendt, Ernst Bloch et Walter Benjamin. Elle nous apparaît aujourd'hui comme un continent submergé par la mer, un immense champ de ruines. Détruite par la barbarie nazie, elle n'a survécu qu'en exil, dispersée, et ses derniers représentants, Hans Mayer, Leo Löwenthal, viennent de s'éteindre, comme les ultimes étincelles d'un immense feu de l'esprit. Elle n'en a pas moins laissé son empreinte sur la culture du XX^e siècle, dans ce qu'elle a produit de plus novateur et riche, dans la littérature, les arts, la science, la philosophie.

L'émancipation des juifs en Europe Centrale, au cours du XIX^e siècle, a été - en comparaison avec la France ou l'Angleterre - tardive et incomplète. Des procès antisémites ont encore eu lieu en Hongrie et Tchécoslovaquie au tournant du XX^e siècle. Néanmoins, le contraste avec la condition des juifs en Europe de l'Est - c'est-à-dire de l'Empire tsariste - saute aux yeux: plus de ghettos, ni de pogroms ou de zones d'exclusion. De ce point de vue, l'Europe Centrale occupe une place intermédiaire dans la géographie du judaïsme dans le continent, à mi-chemin entre l'émancipation et

l'intégration effectives de l'Europe Occidentale, et les lourdes discriminations légales (aggravées par des persécutions meurtrières) de l'Europe de l'Est.

Ce qui distingue tout de suite la culture juive d'Europe Centrale du Yiddishland de l'Est c'est, bien entendu, la langue: à Berlin, Vienne, Budapest et Prague, les juifs parlent l'allemand. Ils sont même, dans les villes de la périphérie de l'Empire Austro-Hongrois, où l'on parle le hongrois ou le tchèque, les représentants par excellence de la culture germanique. Cette différence est le résultat d'un processus d'assimilation progressive au cours du XIX^e siècle, qui a conduit la majorité des juifs à adopter la langue et les mœurs allemandes - y compris la veste occidentale (Jacke), origine probable du terme, légèrement ironique, de Yekke, avec lequel les désignaient les juifs de Varsovie ou de Vilna.

Assimilés et marginalisés

La principale caractéristique des communautés juives de culture allemande c'est le désir d'assimilation. Une lettre écrite en 1916 par l'industriel juif Walther Rathenau montre jusqu'au point où pouvait aller cette attitude: "Je n'ai et je ne connais aucun sang que l'allemand, aucune autre ethnie, aucun autre peuple que l'Allemand. Si l'on m'expulse de ma terre allemande, je continuerais à être allemand, et rien n'y changera... Mes ancêtres et moi-même nous sommes nourris de la terre allemande et de l'esprit allemand... et nous n'avons eu aucune pensée qui ne fut pour l'Allemagne et allemande..." Le courant assimilationniste le plus conséquent était représenté en Allemagne par le *Central-Verein deutschen Staatsbürger Jüdischen Glaubens* (Association centrale de citoyens allemands de confession juive). Il serait faux de ne voir dans cette soif d'accultu-

ration que simple arrivisme: elle pouvait aussi exprimer des convictions sincères et authentiques. Même un Juif aussi profondément religieux que Franz Rosenzweig pouvait écrire en 1923, peu après la publication de son grand ouvrage de rénovation de la théologie juive *L'Étoile de la Rédemption*: "Je pense que mon retour au judaïsme (*Verjudung*) a fait de moi un meilleur et non un pire Allemand... Et je crois qu'un jour L'Étoile sera reconnue et appréciée à juste titre comme un cadeau que l'esprit allemand doit à son enclave juive."

Jusqu'à un certain point cette assimilation était réussie. Elle se heurtait néanmoins à une discrimination sociale et à l'exclusion de facto d'une série de domaines: l'administration, l'armée, la magistrature, l'enseignement - et surtout, à partir de 1890, à un antisémitisme croissant. Pour toutes ces raisons, les communautés juives en Europe Centrale ne sont pas réellement intégrées par la société environnante. Elles partagent quelques-unes des déterminations essentielles d'un peuple paria, selon la définition classique de Max Weber: un groupe dépourvu d'organisation politique autonome, et caractérisé par des privilèges négatifs, tant sur le plan politique que social.

Selon leur réaction à cette condition de semi-parias, les juifs d'Europe Centrale appartiennent à deux catégories, remarquablement mises en lumière par Hannah Arendt (à partir de certaines intuitions fulgurantes de Bernard Lazare): les parvenus et les parias conscients. D'une part, la lignée des Juifs enrichis, conformistes et férus de "respectabilité" - depuis Bleichröder, le banquier de Bismarck, jusqu'aux Rotschild; d'autre part la "tradition cachée" des exclus et persécutés qui se révoltent contre la société: Heinrich Heine, Franz Kafka, Rosa Luxemburg. Le parvenu typique est un notable de la bourgeoisie juive assimilée, libéral bon teint et souvent méprisant envers les Ostjuden, les immigrés juifs venus du Shtetl polonais ou russe. Le paria conscient est un marginal qui assume sa marginalité, un esprit non-conformiste, qui fait de son exclusion sociale le point archimédien d'une cri-

tique radicale de l'ordre établi: c'est un choix qui, comme le témoignent parmi d'autres les exemples de Gustav Landauer et Walter Benjamin, se paye souvent par le prix de la vie.

Les intellectuels juifs sont un exemple typique de la *sozialfreischwebende Intelligentsia* (*intelligentsia* librement flottante) dont parlait Karl Mannheim, par leur caractère "déclassé", instable, sans attaches sociales précises. Leur condition est assez contradictoire: à la fois profondément assimilés et largement marginalisés; attachés à la culture allemande et cosmopolites; déracinés, en rupture avec leur milieu d'origine affairiste et bourgeois et exclus de leur milieu d'accueil naturel (la carrière universitaire). En état de disponibilité idéologique, ils seront bientôt attirés par les deux principaux pôles de la vie culturelle allemande, l'*Aufklärung*, le rationalisme des Lumières, et le Romantisme, la critique culturelle de la civilisation moderne.

Il n'est pas difficile de comprendre pourquoi beaucoup d'intellectuels juifs ont été séduits par l'*Aufklärung*, par les idées de Progrès et de Raison Universelle. C'est grâce aux Lumières que les juifs avaient été émancipés et pouvaient trouver leur place dans la marche ascendante de la civilisation européenne, en brisant les barrières opposées par les préjugés antisémites rétrogrades et obscurantistes. Plusieurs options politiques et philosophiques étaient possibles à partir de cette vision du monde, depuis le néo-kantisme (Hermann Cohen) et le libéralisme (idéologie de la bourgeoisie juive elle-même), jusqu'au socialisme (Edouard Bernstein), le marxisme (Max Adler, Otto Bauer) et même le communisme (Paul Levi, Ruth Fischer, Paul Frölich).

Cependant, une partie de l'intelligentsia juive d'Europe centrale a été attirée par l'autre courant de la culture allemande: le Romantisme, la critique culturelle de la civilisation moderne, au nom de certaines valeurs du passé. Elle s'appropriera la *Weltanschauung* nostalgique et antibourgeoise prédominante dans les milieux universitaires, qui refusaient le désenchantement du monde, et qui opposaient la

Gemeinschaft (communauté) à la Gesellschaft (société), ou la Kultur à la Zivilisation. Si dans la pensée allemande cette culture romantique prenait souvent une coloration restaurationniste, voire réactionnaire (ou au mieux résignée), chez les intellectuels juifs semi-parias elle assume fréquemment une forme utopique et/ou révolutionnaire. C'est le cas de penseurs sionistes comme Martin Buber ou Gerschom Scholem, d'écrivains libertaires comme Gustav Landauer ou Ernst Toller, de philosophes marxistes comme Georges Lukacs et Ernst Bloch, et d'auteurs proches de l'École de Francfort, comme Erich Fromm ou Walter Benjamin.

Cette option conduit le jeune intellectuel juif au refus de la carrière d'affaires paternelle, et à une révolte contre le milieu familial bourgeois. C'est la profonde coupure générationnelle dont parlent tant d'auteurs juifs d'Europe Centrale dans leur autobiographie, la rupture de jeunes antibourgeois férus de Kultur, spiritualité, religion, art et/ou révolution, avec leurs parents entrepreneurs, commerçants ou banquiers, libéraux modérés, indifférents en matière religieuse et bons patriotes allemands. La génération des propriétaires d'usines de chaussures produisait une race de scribes, d'artistes et d'utopistes. La célèbre "Lettre au Père" de Kafka est un des documents les plus poignants et révélateurs de cette coupure.

Ces deux courants de la pensée juive d'Europe centrale, le rationaliste (ou matérialiste) et le romantique, n'étaient pas nécessairement opposés ou mutuellement exclusifs. On les retrouve ensemble dans l'action : dans les mouvements sociaux et politiques (le sionisme, le socialisme) et dans les (éphémères) tentatives révolutionnaires de l'année 1919, comme la Révolution Spartakiste de Berlin (Rosa Luxemburg, Leo Jogisches, Paul Levy, Paul Frölich), la République Hongroise des Conseils (Bela Kun, Joseph Revai, Georges Lukacs, Karl Mannheim) ou la République des Conseils de Bavière (Kurt Eisner, Gustav Landauer, Ernst Toller, Eugen Leviné).

La convergence entre *Aufklärung* et romantisme va aussi façonner une des plus originales manifestations intellectuelles de la culture juive/allemande, dans sa dimension critique et utopique : l'École de Francfort. Le programme défini par Theodor Adorno dans *Minima Moralia* vaut pour la plupart des penseurs de ce courant : "Une des tâches - non des moindres - devant lesquelles se trouve placée la pensée est de mettre tous les arguments réactionnaires contre la civilisation occidentale au service de l'*Aufklärung* progressiste".

Franz Kafka

De toutes les figures de la culture juive centre-européenne, la plus universelle est probablement Franz Kafka. Un esprit anti-autoritaire (d'inspiration libertaire) traverse l'ensemble de son œuvre romanesque, dans un mouvement d'universalisation et abstraction croissante : de l'autorité paternelle et personnelle (*Le Verdict*, *L'Amérique*) vers l'autorité administrative et impersonnelle (*Le Procès*, *Le Château*).

De ce point de vue, le grand tournant dans l'œuvre de Kafka c'est la nouvelle *La colonie pénitentiaire*, écrite peu après *L'Amérique*. Il y a peu de textes dans la littérature universelle qui présentent l'autorité sous un visage aussi injuste et meurtrier. Il ne s'agit pas du pouvoir d'un individu - les Commandants (Ancien et Nouveau) ne jouent qu'un rôle secondaire dans le récit - mais de celui d'un mécanisme impersonnel.

Le cadre du récit est le colonialisme... français. Les officiers et commandants de la colonie sont français, tandis que les humbles soldats, les dockers, les victimes devant être exécutées sont des "indigènes" qui "ne comprennent pas un seul mot de français". Un soldat "indigène" est condamné à mort par des officiers dont la doctrine juridique résume en peu de mots la quintessence de l'arbitraire : "la culpabilité ne doit jamais être mise en doute !" Son exécution doit être accomplie par une machine à torturer qui écrit lentement sur son

corps avec des aiguilles qui le transpercent: "Honore tes supérieurs".

Le personnage central de la nouvelle n'est ni le voyageur qui observe les événements avec une muette hostilité, ni le prisonnier, qui ne réagit point, ni l'officier qui préside à l'exécution, ni le Commandant de la colonie. C'est la Machine elle-même.

Tout le récit tourne autour de ce sinistre appareil (*Apparat*), qui semble de plus en plus, au cours de l'explication très détaillée que l'officier donne au voyageur, comme une fin en soi. L'Appareil n'est pas là pour exécuter l'homme, c'est plutôt celui-ci qui est là pour l'Appareil, pour fournir un corps sur lequel il puisse écrire son chef-d'œuvre esthétique, son inscription sanglante illustrée de "beaucoup de florilèges et embellissements". L'officier lui-même n'est qu'un serviteur de la Machine, et finalement, se sacrifie lui-même à cet insatiable Moloch¹.

A quelle "Machine de pouvoir" concrète, à quel "Appareil d'autorité" sacrificateur de vies humaines, pensait Kafka? La Colonie pénitentiaire a été écrite en octobre 1914, trois mois après l'éclatement de la Grande Guerre...

Dans *Le Procès* et *Le Château* on retrouve l'autorité comme "appareil" hiérarchisé, abstrait, impersonnel: les bureaucrates, quel que soit leur caractère brutal, mesquin ou sordide, ne sont que des rouages de ce mécanisme. Comme l'observe avec acuité Walter Benjamin, Kafka écrit du point de vue du "citoyen moderne qui se sait livré à un appareil bureaucratique impénétrable dont la fonction est contrôlée par des instances qui restent floues même à ses organes d'exécution, a fortiori pour ceux qu'il manipule²".

Beaucoup de critiques interprètent *Le Procès* comme un ouvrage prophétique: l'auteur aurait prévu, avec son imagination visionnaire, la justice des États totalitaires. Cependant, si nous voulons comprendre ses propres motivations, ce n'est pas dans un avenir imaginaire, mais dans des faits historiques contemporains qu'il faut chercher sa source d'inspiration.

Parmi ces faits, les grands procès antisémites de son époque étaient un exemple flagrant d'injustice d'État: le procès Tisza (Hongrie, 1882), le procès Dreyfus (France, 1894-99), le procès Hilsner (Tchécoslovaquie 1899-1900), le procès Beiliss (Russie, 1912-13). Malgré les différences entre les formes d'État (absolutisme, monarchie constitutionnelle, république) le système judiciaire a condamné des victimes innocentes dont le seul crime était d'être juives.

Dans *Le Procès*, le héros, Joseph K. n'a pas de nationalité ou religion déterminée: il est le représentant par excellence des victimes de la machine d'État. Kafka a compris les procès antisémites de son époque non seulement en tant que juif, mais aussi en tant qu'esprit universel anti-autoritaire: il découvre dans l'expérience juive la quintessence de l'expérience humaine à l'époque moderne, et annonce avec une étonnante prescience, la condition des êtres humains broyés par les machines anonymes et impersonnelles de l'administration étatique.

Kafka est mort avant l'irruption du fascisme. La génération suivante d'intellectuels juifs de culture allemande sera confrontée avec l'essor du nazisme au cours des années 30. On est frappé, dans les réactions des intellectuels juifs de culture allemande face à la catastrophe qui s'annonce, du mélange étonnant entre une lucidité extraordinaire et un grand aveuglement. Walter Benjamin et Manès Sperber, tous les deux juifs assimilés - mais peu disposés à abandonner leur identité juive - et proches de la gauche européenne, illustrent, chacun à sa manière, cette contradiction.

Walter Benjamin

Philosophe et critique littéraire, né en 1892, ami de Gershom Scholem et de Bertolt Brecht, attiré à la fois par le messianisme juif et par le matérialisme historique, Walter Benjamin occupe une place singulière dans la brillante constellation d'intellectuels juifs d'Europe centrale de la première moitié du siècle.

Il se distingue de la plupart de ses contemporains par la caractère précoce de ses intuitions - il s'agit bien d'intuitions et non d'une quelconque prévision - de la catastrophe qui se prépare. Cela vaut en particulier pour son article de 1929, "Le surréalisme, dernier instantané de l'intelligentsia européenne".

Parmi les "illuminations profanes" - le terme est de Benjamin - dont est riche cet essai aucune n'est aussi surprenante, aussi étrange - au sens de *l'unheimlich* allemand - par sa force prémonitoire que l'appel pressant à "l'organisation du pessimisme".

Rien ne semble plus dérisoire aux yeux de Benjamin que l'optimisme des partis libéraux et de la social-démocratie, dont le programme politique n'est qu'un "mauvais poème de printemps". Contre cet "optimisme sans conscience", cet "optimisme de dilettantes", inspiré par l'idéologie du progrès linéaire, il découvre dans le pessimisme le point fort du surréalisme³. Il va sans dire qu'il ne s'agit pas d'un sentiment contemplatif et fataliste, mais d'un pessimisme actif, pratique, entièrement tendu vers l'objectif d'empêcher, par tous les moyens possibles, l'avènement du pire. Dans ce contexte, il reprend de l'écrivain surréaliste et marxiste dissident Pierre Naville le mot d'ordre d'organisation du pessimisme.

En quoi consiste le pessimisme des surréalistes? Benjamin se réfère à certaines "prophéties" et au "pressentiment" de certaines "atrocités" chez Apollinaire et Aragon: "on prend d'assaut les maisons d'édition, on jette au feu les recueils de poèmes, on tue les poètes". Ce qui est impressionnant, dans ce passage, c'est non seulement la prévision exacte d'un événement qui allait effectivement se produire six ans plus tard - l'autodafé de livres "anti-allemands" par les nazis en 1934: il suffit d'ajouter les mots "d'auteurs juifs" (ou anti-fascistes) après "recueils de poèmes" - mais aussi et surtout l'expression qu'utilise Benjamin (et qui ne se trouve ni chez Apollinaire ni chez Aragon) pour désigner ces "atrocités": "un pogrom de poètes"... S'agit-il de poètes ou de juifs? A

moins que ce ne soient tous les deux qui sont menacés par cet avenir inquiétant. Comme nous verrons plus loin, celui-ci n'est pas le seul étrange "pressentiment" de ce texte riche en surprises.

Selon Walter Benjamin, la situation de l'Europe et du monde exige de la part des révolutionnaires une radicale méfiance: "Pessimisme sur toute la ligne. Oui, certes, et totalement. Méfiance quant au destin de la littérature, méfiance quant au destin de la liberté, méfiance quant au destin de l'homme européen, mais surtout trois fois méfiance en face de tout accommodement: entre les classes, entre les peuples, entre les individus." Et il ajoute le commentaire ironique suivant: "Et confiance illimitée seulement dans l'I.G. Farben et dans le perfectionnement pacifique de la Luftwaffe."⁴

Sa vision pessimiste/révolutionnaire permet à Benjamin d'apercevoir - intuitivement mais avec une étrange exactitude - les catastrophes qui attendaient l'Europe, parfaitement résumées par la phrase ironique sur la "confiance illimitée". Bien entendu, même lui, le plus pessimiste de tous, ne pouvait pas prévoir les destructions que la Luftwaffe allait infliger aux villes et aux populations civiles européennes; et encore moins pouvait-il imaginer que l'I.G. Farben allait, à peine une douzaine d'années plus tard, s'illustrer par la fabrication du gaz Zyklon B utilisé pour "rationaliser" le génocide, ni que ses usines allaient employer, par centaines de milliers, la main-d'œuvre concentrationnaire. Cependant, unique parmi tous les penseurs juifs de ces années, Benjamin a eu la prémonition des monstrueux désastres dont pouvait accoucher la civilisation industrielle/bourgeoise en crise. Rien que par ce paragraphe cet essai de 1929 occupe une place à part dans la littérature critique ou révolutionnaire de l'entre-deux-guerres.

Exilé à Paris à partir de 1933, Benjamin va suivre avec inquiétude l'essor du fascisme en Europe. Proche des milieux anti-fascistes de gauche, il donne en 1934 une conférence sur

“L’auteur comme producteur” à l’Institut pour l’Étude du Fascisme (INFA) créé à Paris par Willy Münzenberg, avec l’aide de Arthur Koestler, Manès Sperber, et autres intellectuels juifs exilés. Cependant, le nazisme n’occupe pas une place centrale dans ses écrits.

C’est dans son testament philosophique, les Thèses “Sur le concept d’histoire” (1939-40), qu’il va à nouveau faire preuve d’une lucidité étonnante. C’est à ce moment, quand vient d’éclater la Deuxième Guerre Mondiale, qu’apparaît dans ses écrits, littéralement, l’image de la course vers l’abîme : “Marx a dit que les révolutions sont les locomotives de l’histoire. Mais peut-être sont-elles différentes. Peut-être que les révolutions sont la main de l’espèce humaine qui voyage dans ce train et que tire sur le frein d’urgence”⁵.

Dans ce même texte se trouve la célèbre allégorie de l’ange de l’histoire : “Là où notre regard à nous semble s’échelonner une suite d’événements, il n’y en a qu’un seul qui s’offre à ses regards à lui : une catastrophe sans modulation ni trêve, amoncelant les décombres et les projetant éternellement devant ses pieds. L’Ange voudrait bien se pencher sur ce désastre, panser les blessures et ressusciter les morts. Mais une tempête s’est levée, venant du Paradis ; elle a gonflé les ailes déployées de l’Ange ; et il n’arrive plus à les replier. Cette tempête l’emporte vers l’avenir auquel l’Ange ne cesse de tourner le dos tandis que les décombres, en face de lui, montent au ciel. Nous donnons nom de Progrès à cette tempête”⁶.

Benjamin ne pouvait pas prévoir que les années suivantes allaient voir s’ajouter à la pile des décombres une nouvelle et immense catastrophe, peut être la plus atroce de l’histoire humaine : Auschwitz, le génocide moderne. Arrêté par la police en août 1940 à la frontière espagnole, menacé d’être rendu à la Gestapo, Walter Benjamin a préféré se suicider avec une dose d’opium que lui avait confié quelques semaines avant son ami - et ancien collaborateur de l’INFA - Arthur Koestler.

Manès Sperber

Tout autre est l’itinéraire de Manès Sperber, écrivain et psychologue. Sperber est connu en France surtout par sa trilogie romanesque de 1949-52 (*Et le buisson devint cendre*, *Plus profond que l’abîme*, *La Baie perdue*) et par sa superbe autobiographie de 1974, *Ce temps-là*. aussi en trois volumes, mais dans le cadre de cet article, nous allons nous occuper surtout de ses écrits des années 30.

Né en 1905 à Zablotow, en Galicie - la province polonaise de l’Empire austro-hongrois - Manès Sperber fait ses études à Vienne, où il adhère à l’Hashomer Hatzair, mouvement de jeunesse sioniste de gauche. Il devient au cours des années 20 le disciple du psychologue - freudien dissident - Alfred Adler, dont il partage le désir ardent de “détruire la volonté de puissance”⁷. Vers la même période il se rapproche du parti communiste allemand, sans cesser pour autant de rêver à un “ordre sans autorité” (*autoritätslose Ordnung*). Exilé à Paris après la montée au pouvoir d’Hitler, Sperber travaille en 1934-35 à l’Institut pour l’Étude du Fascisme (INFA) de Willi Münzenberg. Il est le principal organisateur de la grande exposition internationale sur le fascisme organisée par l’INFA en 1934. Il est possible qu’il ait croisé à ce moment Walter Benjamin, mais rien dans leurs biographies respectives ne l’indique explicitement.

Comme d’autres exilés juifs d’Europe Centrale, Manès Sperber veut comprendre les racines psychiques du nazisme. Tandis que Wilhelm Reich tente d’expliquer la psychologie de masses du fascisme, Erich Fromm la peur de la liberté, et Theodor Adorno - avec l’aide de Max Horkheimer et Herbert Marcuse - la personnalité autoritaire, Sperber explore les bases psychologiques de la tyrannie.

Rédigé à Vienne en 1937, au moment où, écoeuré par les procès staliniens, il rompt avec le parti communiste, l’essai *Zur Analyse der Tyrannis* se propose, à partir de la psychologie adlérienne, de comprendre l’adhésion de tant d’individus en Europe à des régimes à vocation

totalitaire - comme l'Allemagne hitlérienne. Rejetant les théories psychologiques inspirées par Gustave Le Bon qui considèrent les masses comme nécessairement vouées à l'irrationalité, Sperber essaie de rendre compte des mécanismes qui ont permis à des pouvoirs tyranniques modernes de gagner un large soutien populaire. Le démagogue promet aux atomes égoïstes qui composent la masse le retour à l'enfance grâce au manque de responsabilité. Il joue aussi sur leur besoin magique d'un sauveur suprême, d'un dieu sur terre, surtout en temps de crise. D'autre part, ce n'est pas un hasard si les tyrannies modernes se sont établies surtout dans les pays qui n'ont obtenu leur unité nationale que tardivement: les projets de domination mondiale sont une surcompensation pour des sentiments d'infériorité nationale⁸.

Peu après, en 1938, Sperber rejoint Willi Münzenberg, Arthur Koestler et d'autres amis pour créer une revue socialiste indépendante, *Die Zukunft* (L'Avenir), qui n'aura qu'une existence éphémère (jusqu'à 1939). Il poursuit, dans des articles fort intéressants dans cette revue, sa recherche sur les dimensions psychologiques du fascisme. Dans un texte intitulé "Le temps de l'avalissement" (*Zeit der Erniedrigung*) il examine le syndrome d'angoisse créée par la terreur totalitaire, "l'effet d'avalissement", "cette dépravation du caractère à laquelle tout un peuple a été soumis pendant le Troisième Reich", cet "étrange éloignement vis-à-vis de soi-même qui est la maladie des masses confrontées à la tyrannie." La terreur finit par être intériorisée: "L'horreur produite systématiquement par les oppresseurs, une fois libérée, pénètre dans le système de la conscience et de l'inconscient. Elle crée de nouveaux automatismes, de nouveaux comportements qui permettent aux

opprimés de s'adapter à la pression constante. Cette peur devient familière, l'angoisse névrotique des masses"⁹.

Walter Benjamin et Manès Sperber ont essayé, chacun à sa manière, de lutter avec leur plume et leurs idées, contre le Troisième Reich. Ils ont prévu ou analysé les dangers que représentait le nazi-fascisme pour les peuples européens. Mais aucun des deux, juifs assimilés de culture allemande, n'a perçu le danger que constituait le Troisième Reich pour l'existence même des juifs d'Europe. C'était le point aveugle, l'impensable, l'impensé de cette remarquable culture juive d'Europe Centrale.

NOTES

1. Kafka, "In der Strafkolonie", *Erzählung und kleine Prosa*, N. York, Schocken Books, 1946, pp. 181-113.
2. W. Benjamin, "Lettre à G. Scholem", 1938, *Correspondance*, Paris, Aubier, 1980, II, p. 248.
3. W. Benjamin, "Le surréalisme", *Mythe et Violence*, Paris, Maurice Nadeau, p. 312.
4. W. Benjamin, "Le surréalisme". p. 312.
5. W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/Main, Suhrkamp Verlag, 1972, I.3, p.1232 (notes préparatoires pour les Thèses "Sur le concept d'histoire").
6. W. Benjamin, "Sur le concept d'histoire" in *Ecrits français* (présentés par J.M. Monnoyer), Paris, Gallimard, 1991, p. 343-344.
7. M. Sperber, *Alfred Adler, der Mensch und seine Lehre*, Munich, Verlag J.F. Bergmann, 1926, pp. 37-38.
8. M. Sperber, *Die Tyrannis und andere Essays aus der Zeit der Verachtung*, Munich, DTV, 1987, pp. 56- 58.
9. "Die Zeit der Erniedrigung", février 1939, in *Die Tyrannis und andere Essays*, pp. 106-107. Voir aussi l'essai d'Albrecht Betz, "L'œuvre de publiciste de Manès Sperber à la fin des années 30", in *Présence de Manès Sperber*, Publications de l'Institut Allemand d'Asnières, 1992.

Quelques Juifs européens



Isaac Adolphe Crémieux.
Avocat et homme politique. Nîmes, 1796-1880.



Moses Mendelssohn
Dessau, 1729-1786
Phédon. Biu'r. Jérusalem
ou pouvoir religieux et judaïsme



Heinrich Heine.
Poète et écrivain, Düsseldorf, 1797-1856.
Mélodies hébraïques.



Ernst Lubitsch.
Acteur et cinéaste, Berlin, 1892-1947.
To be or not to be.



Yehudi Menuhin.
Violoniste, et humaniste, New-York, 1916-2000
Enreg. *Partitas pour violon seul* de Bach



Moïse Maïmonide
Rabbin et philosophe, Cordoue, 1135-1204.
Le Guide des égarés.

Entre Orient et Occident, le judaïsme méditerranéen et la modernité

par Michel Abitbol

Passant alternativement du nord au sud de la Méditerranée, les Juifs séfarades se sont souvent pris à comparer les avantages et les inconvénients de leurs diasporas respectives en terre d'islam ou dans les pays de la chrétienté. Echaudé par sa propre expérience sous les Almohades qui forcèrent tous les Juifs d'Espagne et d'Afrique du nord à se convertir à l'islam, Maimonide a été le plus critique vis-à-vis de l'existence juive au sud de la Méditerranée allant jusqu'à écrire dans son Épître du Yémen qu'Israël n'a jamais eu affaire à un ennemi plus implacable qu'Ishmaël". Répétée par de nombreux exégètes des générations ultérieures ainsi que dans des textes de référence de première importance tels que le Zohar, la prise de position du grand philosophe hispano-égyptien n'est pas, loin s'en faut, une condamnation sans appel de la civilisation arabo-musulmane à laquelle il a appartenu de toute son âme. Ce n'est pas non plus une préférence délibérée pour "Edom", le choix entre celui-ci et "Ishmaël" "n'étant au demeurant qu'un choix entre le mal et le pire, comme l'expliquera, beaucoup plus tard. Abraham Saba, l'un des grands chefs spirituels des Megorashim de 1492 qui a échappé de justesse à la conversion forcée avant d'accoster dans le port marocain d'Arzila¹ :

"Supposons, écrira-t-il, que des Juifs originaires de tous les exils se réunissent pour se raconter les maux subis par chacun d'eux, les uns en terre d'Ishmaël, les autres en terre d'Edom... Chaque interlocuteur aura l'impression d'avoir vécu le pire dans son propre pays, au point de vouloir préférer l'expérience de son voisin à la sienne. Il est de fait, que sous Edom, on a usé de subterfuges et de rhétorique pour convaincre le plus grand nombre possible de Juifs d'abandonner de leur plein

gré leur religion alors que sous Ishmaël où les "discussions" théologiques étaient rares entre Juifs et Musulmans, on a fait usage de violence pour arriver aux mêmes fins."

Cela n'a pas empêché les Juifs espagnols de faire montre du plus profond attachement à l'égard de la culture arabe, longtemps après qu'ils eurent quitté les provinces andalouses sous domination musulmane. Voici, à titre d'illustration, le cas de Judah al-Harizi (1170-1235). Bien qu'il soit né à Tolède, un siècle après le départ des Musulmans, ce lettré a commencé sa carrière en traduisant de l'arabe à l'hébreu certaines œuvres maîtresses d'écrivains musulmans et juifs dont le Guide des Égarés de Maimonide. Il a rédigé une version hébraïque des Maqama du poète arabe Al-Hariri, sur le modèle desquelles il écrit sa grande œuvre intitulée Tahkemoni. L'arabe demeure donc pendant longtemps, aux yeux des érudits juifs du Maghreb et du Mashreq, la langue de toute science profane: ainsi, en Afrique du Nord, Joseph Ibn Aqnin (1160-1226) qui, sous les Almohades, a dû aussi, comme son maître Maimonide, se "convertir extérieurement" à l'islam pour avoir la vie sauve, propose un programme d'études - largement inspiré du philosophe musulman al-Farabi - dans lequel, en plus de l'apprentissage de la langue hébraïque, de la Bible, de la Mishna et du Talmud, il conseille l'étude de matières enseignées généralement en arabe, à savoir la philosophie, l'algèbre, la logique, l'optique, l'astronomie, la musique, la physique, les sciences naturelles et la médecine.

Dans le même sens, il est notoire que l'attitude des Juifs sépharades a toujours été empreinte d'une grande chaleur à l'égard de la Turquie "cette large et vaste mer que Dieu a

ouverte avec le bâton de Sa miséricorde, comme il a ouvert la Mer Rouge au temps de l'Exode", écrit, au XVI^e siècle, le juif portugais Samuel Usque². Voilà qui tranche nettement avec l'opinion traditionnelle sur Ishmaël et qui, à un siècle de distance, fait écho aux propos dithyrambiques tenus à la veille de l'expulsion d'Espagne par un rabbin de Rhénanie du nom d'Isaac Sarfati³:

"Moi, Isaac Sarfati, originaire de France et né en Allemagne où j'ai fréquenté les écoles, je vous annonce que la Turquie est un pays où l'on ne manque de rien. Chacun peut y vivre en sécurité, à l'ombre de son figuier et de sa vigne. Dans les pays chrétiens, si vous habillez vos enfants en bleu et rouge, vous exposez leurs corps à être rendus rouges ou bleus par les coups. On vous oblige à vous couvrir de misérables haillons. Pour vous, les jours de semaine aussi bien que les jours de sabbat et de fêtes sont tous sombres. Des étrangers seuls jouissent de votre fortune. Quelle satisfaction le Juif riche a-t-il de ses trésors? Il ne les conserve que pour son malheur. Un beau jour, ses ennemis inventent une calomnie contre lui et les lui enlèvent. (...). Israël! Pourquoi dors-tu? Lève-toi et abandonne ce pays maudit".

Toutefois, à mesure que l'on pénètre dans le XVI^e et le XVII^e siècles, le choix entre Edom et Ishmaël se présentera sous des auspices différentes pour les Juifs méditerranéens; même si comme l'écrit, Isaac Caro, l'auteur du Shulhan 'Arukh, la haine de l'Église "ne s'éteindra pas avant l'arrivée du Messie", les Séfarades - ceux d'Occident, notamment, marqueront leur préférence pour l'Europe qui leur apparaît désormais comme plus civilisée et plus accueillante que les pays musulmans⁴:

"Notre captivité sous les Mahométans, écrit Ménasseh Ben Israël en 1656, est de loin plus lourde à porter et plus grave que sous les Chrétiens, car comme ont dit nos Anciens, "il vaut mieux vivre sous Edom que sous Ishmaël, parce que (les Chrétiens) sont un peuple plus civilisé, plus rationnel et plus policé (que les

Musulmans) comme notre peuple a pu le constater d'expérience".

Il est de fait qu'à la même époque le monde musulman semble plongé dans une longue période de décadence, liée à la montée en puissance de l'Europe chrétienne et à la détérioration du rapport des forces au détriment de l'empire ottoman qui entraînera dans son sillage, le déclin des communautés d'Orient et d'Occident musulmans. Présente sur toutes les mers, l'Europe établit, dès le milieu du XVIII^e siècle, ses comptoirs au large du Maghreb, dans le golfe persique comme aux portes de l'Inde. Ses marchands inondent de leurs articles les grandes villes d'Afrique du nord et du Proche - Orient dont ils tirent essentiellement des matières premières, soie, coton, blé, peaux, etc...

Générateurs de tentations de tous ordres, les premiers effets de ce déséquilibre sont d'ordre militaire et se manifestent par les défaites successives des armées ottomanes devant la Russie et l'Autriche puis par l'expédition égyptienne de Bonaparte, en 1798, et la conquête de l'Algérie par la France, en 1830, qui met gravement en péril l'indépendance de ses voisins maghrébins. Faute de pouvoir freiner l'expansion européenne, les dirigeants musulmans tenteront d'enrayer le déclin de leurs pays en modernisant leurs armées et leurs administrations. Réformes partielles sans doute mais qui finiront par toucher de larges secteurs de la société de ces pays dont la plupart ne vont pas tarder d'ailleurs à tomber sous la domination directe de l'Europe qui, en même temps que l'avènement de la révolution industrielle, clame haut et fort son intention de "civiliser" et d'occidentaliser, à son image, les pays d'Afrique et d'Asie qu'elle se prépare à coloniser.

Engagée au cours des toutes premières décennies du XIX^e siècle, l'occidentalisation des Juifs méditerranéens s'est donc faite sous la pression européenne, lorsque, les uns après les autres, les pays appartenant à l'aire otto-

mane et maghrébine ont été contraints de s'ouvrir à l'influence française, britannique, espagnole et italienne. Entrant de gré ou de force dans un processus impressionnant de déstructuration et de restructuration qui va transformer de fond en comble maints aspects cruciaux de la vie juive, ils subiront de plein fouet les conséquences de l'expansionnisme européen qui, dans la plupart des cas, sera aussi accompagné d'une sorte d'impérialisme culturel judéo-européen.

Les premiers à s'en apercevoir sont les Juifs d'Algérie. Ils sont solidement pris en main par leurs coreligionnaires de France qui, sans leur demander leur avis, vont les faire passer par le même chemin que celui qu'ils avaient eux-mêmes parcouru, à partir de 1791, sur la voie de l'émancipation et de l'assimilation. Rapidement "consistorialisés" (1845), puis naturalisés français (1870) et dépouillés de toutes leurs structures communautaires traditionnelles, ils finiront par devenir des "expatriés" à l'intérieur du pays où ils vivent depuis des siècles. Leur accession à la nationalité française sera leur "sortie d'Égypte" a dit à leur propos, Adolphe Crémieux, le principal artisan de cette naturalisation ⁵ :

"L'Égypte, c'est Alger, Alger pour mes malheureux frères, la terre de servitude dont ils sont affranchis depuis trente ans à peine, s'écria-t-il en 1860. Et depuis cette époque, regardez les progrès qu'ils ont faits... entre eux et les Arabes la distance intellectuelle est immense... Ils veulent être français; ils sont dignes de l'être et ils le seront bientôt".

L'exemple algérien ne se reproduira nulle part ailleurs, dans toute son ampleur, mais en Tunisie et au Maroc, comme dans l'ensemble des pays coloniaux, l'irruption de l'Europe a bel et bien coupé les Juifs de leurs voisins musulmans, suivant un mécanisme minutieusement démonté par Albert Memmi ⁶ :

Le Juif participait autant du Colonisateur que du Colonisé. S'il était indéniablement un

indigène, comme on disait à l'époque, par l'insupportable misère des pauvres, par la langue maternelle... par la sensibilité et par les mœurs, le goût pour la même musique et les mêmes parfums, par une cuisine presque identique, il tentait au contraire de s'identifier aux Français. Dans un grand élan qui l'emportait vers l'Occident, qui lui paraissait le parangon de toute civilisation et de toute culture véritable, il tournait allégrement le dos à l'Orient, choisissait irrévocablement la langue française, s'habillait à l'italienne, et adoptait avec délices jusqu'aux tics des Européens...

Considérant la "désarabisation" comme un complément obligé de leur modernisation, les Juifs méditerranéens vont s'employer à s'éloigner, culturellement, socialement et politiquement, de leurs sociétés globales, donnant ainsi naissance à un nouveau type d'émancipation, très différent de celui connu par le judaïsme européen, depuis le début du XIX^e siècle : assimilation et intégration au nord de la Méditerranée, aliénation et "desassimilation" au sud. Alors qu'en Europe, la modernisation sociale a été facilitée de longue date par une lente préparation des esprits, dans les pays musulmans elle a résulté d'une volonté extérieure, celle de l'Europe conquérante qui, profitant de leur affaiblissement politique et militaire, les a forcés à abandonner d'anciennes formes de vie collective sanctionnées par la religion et la tradition sans leur donner le temps d'élaborer de nouveaux critères de citoyenneté et d'appartenance sociale fondés sur leur propre histoire et leur propre culture. Mal acceptée par une population violemment secouée dans ses convictions et qui y voyait le signe même de sa déchéance culturelle, la nouvelle conjoncture politique n'a guère favorisé l'intégration des Juifs méditerranéens qui, depuis fort longtemps, ont cessé de partager avec leurs voisins musulmans, les mêmes appréhensions vis-à-vis de l'Occident ni les mêmes hantises vis-à-vis de l'impérialisme européen. Ajoutée au parrainage d'institu-

tions juives européennes de la trempe de l'Anglo-Jewish Association et l'Alliance Israélite Universelle qui intervenaient en leur faveur, au moindre gémissement, cette attitude globalement favorable à l'Europe, rendra les Juifs méditerranéens plus suspects encore aux yeux d'une partie de l'opinion musulmane qui aura tendance à les considérer comme d'ingrats collaborateurs des puissances coloniales, aspirant à "troquer la dhimma de l'Islam contre celle des Chrétiens". Leur promptitude à revendiquer la protection consulaire et la nationalité européenne, leur engouement pour la culture et les langues européennes ou encore – s'agissant plus spécifiquement des Juifs du Maroc – leur refus d'applaudir à la décision du Palais, au lendemain de la conférence de Madrid, en 1880, de leur octroyer la citoyenneté marocaine, toutes ces manifestations les excluaient automatiquement des nouvelles catégories de "patrie" et de "nation" qui commençaient à prendre corps chez certains lettrés maghrébins et orientaux de la fin du XIX^e siècle et du début du siècle suivant.

Tournant résolument le dos à l'Orient, ils ne considéreront pas la colonisation européenne avec la même hostilité que leurs concitoyens musulmans, pour lesquels elle est restée, avant tout, une atteinte à leur souveraineté nationale et un affront à leur religion. Cette divergence d'interprétation d'un événement historique aussi capital que la domination coloniale laissera une empreinte indélébile dans la mémoire collective des deux groupes et déterminera l'attitude de chacun d'eux à l'égard de la civilisation occidentale.

Une exception notoire à ce tableau: le cas des Juifs irakiens qui ont fait montre d'une réelle volonté de symbiose avec la société arabe environnante. La nature peu contraignante, d'une part, du régime colonial britannique et, d'autre part, l'adoption par les responsables de la communauté de la langue arabe comme langue principale de culture

alors que partout ailleurs en Orient, les Juifs lui ont préféré les langues coloniales, ces deux facteurs ont, sans aucun doute, déterminé la trajectoire historique particulière du judaïsme irakien. Non sans raison, ses écrivains et dirigeants ont fait ressortir l'origine ancienne des Juifs du pays, dont l'origine remonte à la destruction du Premier Temple, soit avant le VI^e siècle avant notre ère. Par conséquent, l'Irak est la patrie des Juifs autant que celle des Arabes.

Ailleurs, Juifs et Musulmans vont donc constituer deux mondes séparés vivant chacun suivant son propre rythme intellectuel, social et politique. Deux mondes peu au fait des débats de conscience ni de l'agitation intellectuelle qui les secouent mutuellement de l'intérieur, à la suite de leur rencontre avec l'Occident. Ne comprenant pas l'arabe littéraire, les Juifs méditerranéens – à l'exception des Juifs irakiens – ont ainsi perdu l'occasion de suivre l'intense activité intellectuelle déployée par les réformistes musulmans ainsi que ses implications politiques: une activité qui, entre les deux guerres mondiales a donné naissance aux premières moutures des différents mouvements nationaux maghrébins et orientaux. Fortement imprégné d'images et de symboles islamiques, il n'y avait pas place, à ce moment là, à la participation de Juifs dans ces mouvements qui, dans la plupart des cas, apparurent comme des organisations populaires de défense de l'Islam plutôt que comme de véritables mouvements d'émancipation nationale.

Cela dit, comme dans toute société en voie de modernisation, le contact avec l'Europe a bel et bien été suivi par l'affaiblissement des pratiques religieuses dans toutes les communautés juives de Méditerranée. Nulle part cependant, on n'a eu affaire à une réaction fondamentaliste ou ultra-orthodoxe de type *haredi* comme dans le monde ashkenaze. Né en Europe centrale, au milieu du XIX^e siècle, le

phénomène *haredi* n'est guère un reliquat de vieux comportements religieux fossilisés, mais bien une "réappropriation de sens" et une réinterprétation de pratiques traditionnelles, en réponse à l'assimilation et à la sécularisation qui ont envahi les communautés juives européennes depuis l'Émancipation. Il n'a pas atteint le sud de la Méditerranée, non pas tant à cause de l'inaptitude des séfarades à s'y adapter mais simplement en raison des circonstances différentes de la modernisation du judaïsme méditerranéen qui ont produit un autre type de réaction - plus libérale - à l'occidentalisation.

Principaux agents de transmission de la modernité juive en Orient, ni l'Anglo-Jewish Association ni l'Alliance Israélite Universelle, n'ont été des institutions antireligieuses. Appelés à devenir les "missionnaires" de l'Occident auprès des communautés séfarades, les instituteurs et institutrices de l'Alliance (tout comme leurs collègues des autres organismes internationaux juifs travaillant au sud de la Méditerranée) n'ont guère été des révolutionnaires, à l'image des *maskilim* iconoclastes qui avaient agité le ghetto est-européen, au cours de la seconde moitié du XIX^e siècle. Formés aux meilleures écoles de l'israélitisme français, ils étaient respectueux, dans l'ensemble, de la tradition juive.

Donnant pour consigne à ses instituteurs d'introduire le changement plus "par démonstration" personnelle que "par affirmation", l'Alliance a pris soin en effet de "ne pas donner d'ombrage aux rabbins et aux parents" en voulant trop vite débarrasser l'esprit des enfants "des chimères qui les hantent". Ainsi, de manière générale, ses directeurs vont-ils s'employer à obtenir le concours préalable des rabbins de chaque communauté, avant l'ouverture de toute nouvelle école. C'est ce que fit, par exemple, Salomon Benoliel qui vint à Fès, en 1882, pour obtenir la bénédiction du

grand rabbin de la ville Abner Ha-Serfati réputé être un homme éclairé :

"Les avantages d'une école de l'Alliance, expliqua-t-il à ses supérieurs, à Paris, causeraient une révolution bienfaisante au milieu de ce peuple égaré dans les ténèbres de l'ignorance. Ce serait le réveil des esprits, ce serait un printemps radieux et fleuri qui succéderait à cet hiver sombre et sans fin qui causerait enfin une véritable renaissance dont profiteraient tous les Israélites marocains, en général, et ceux de Fès, en particulier. L'émancipation en serait une des premières conséquences. La connaissance d'une langue européenne déciderait et enhardirait les Juifs à voyager, désireux de connaître l'Europe, leurs relations avec le reste du monde prendraient un grand essor, leur commerce atteindrait des proportions sérieuses".

Pragmatique, l'enseignement que l'Alliance assure à ses élèves - filles ou garçons - n'a nullement pour ambition de produire, en fin de parcours, des intellectuels désincarnés faisant table rase de leur culture et de leur passé, mais tout juste de modestes petits fonctionnaires, des employés de commerce, des agriculteurs et des ouvriers, sachant lire et écrire, maniant les quatre opérations de calcul, la règle de trois et les opérations de change; en somme "une génération d'hommes aptes à toutes les fonctions de la société, des citoyens utiles, faisant honneur à la religion qu'ils professent" et porteurs d'espoir à des communautés fortement ébranlées par le contact avec l'Europe⁸ :

"Il va sans dire, explique à ce sujet, l'un de ses meilleurs disciples, Moïse Nahon, que la théorie est entièrement laissée de côté, le but à viser est de développer le sens de la logique, la filiation des arguments, le besoin du pourquoi sans oublier jamais que nous avons devant nous de futurs ouvriers, les employés de commerce, les commerçants de demain ne nécessitant qu'une arithmétique très utilitaire, la mieux adaptée possible aux exigences pratiques".

Parce qu'ils l'ont perçue comme tel, les Juifs sépharades – et leurs rabbins en tête – ont accepté, sans rechigner et sans qu'ils en fussent contraints – l'enseignement moderne prodigué par l'Alliance (et les autres institutions scolaires européennes) qui, soit dit en passant, ont eu le plus grand mal à s'imposer en milieu ashkenaze en Palestine. Portés par un vieux fonds de tolérance religieuse véhiculée par la tradition sépharade, les rabbins méditerranéens ne se sont pas enfermés comme leurs collègues ultra-orthodoxes de Hongrie et de Pologne à l'intérieur des "quatre arpents de la halacha" en proclamant urbi et orbi que "toute novation est interdite par la Torah". Bien au contraire, ils ont, en règle générale, adapté leurs prises de positions religieuses à l'air du temps, facilitant ainsi la vie à des communautés, au demeurant, transformées de fond en comble par les effets de la colonisation européenne.

Cette ouverture d'esprit a permis notamment au judaïsme méditerranéen d'éviter les débats qui ont déchiré les communautés européennes face à la modernité. Cela a été rendu possible par le fait qu'en pays musulman, les changements socio-économiques et politiques apportés par la rencontre avec l'Europe n'ont guère atténué les clivages ethno-religieux traditionnels. Bien au contraire, ils en ont été plutôt renforcés, l'identité de l'individu et du groupe continuant à être définies suivant des principes rigoureusement confessionnels indépendamment du niveau d'observance religieuse des uns ou des autres. Critère de clivage identitaire autant qu'instrument de pouvoir, jamais le facteur ethno-religieux ne sera aussi déterminant dans la vie publique des pays du Maghreb et du Levant qu'à l'époque coloniale : poussé à ses extrêmes, il donna naissance à un ostracisme d'une rare virulence entre Européens (chrétiens) et indigènes (musulmans), entre Juifs et Européens et entre Arabes et Juifs.

Sans trop de craintes donc pour l'identité de leurs communautés, les rabbins sépharades ont pu ainsi aborder, en toute liberté, des problèmes concrets concernant par exemple l'usage de l'électricité et celui du chemin de fer le Shabat, l'utilisation du télégraphe pour l'expédition d'actes de divorce (get) nécessitant traditionnellement un contact direct et sans médiateurs entre les conjoints ou encore la prise en compte des progrès de la médecine et l'adoption de nouvelles règles d'hygiène dans la pratique de la circoncision.

Ainsi, pour le rabbin Aharon Ben-Shimon qui a rempli les fonctions de grand rabbin du Caire entre 1891 et 1921, l'abandon du costume traditionnel n'a rien d'illicite pas plus que l'adoption de la division du temps telle qu'elle est pratiquée en Occident. A la suite de quoi, il a été amené à proclamer caduques d'anciennes pratiques rituelles qui ne conviennent plus au port de pantalons européens, telle par exemple la coutume – toujours en vigueur chez les Ashkenazes, contraignant les familles endeuillées et leurs visiteurs à s'asseoir par terre pendant les sept jours de deuil. Son prédécesseur Eliyahu Hazan avait fait preuve du même esprit de tolérance lorsqu'il a permis à ses coreligionnaires de se raser ; il s'est borné seulement à interdire aux chantres et autres responsables "imberbes" du culte de monter en chaire lors des offices solennels de Rosh Hashana et Yom Kippour. Au même moment, en Irak, le grand rabbin 'Abdallah Somekh (1813-1889) de Bagdad autorisait ses ouailles habitant Bombay à voyager en train, le samedi à condition de ne pas sortir du périmètre de la ville tandis que les rabbins sépharades de Jérusalem, à l'inverse de leurs voisins ultra-orthodoxes de Méah She'rim n'étaient pas loin d'applaudir à l'émergence du sionisme politique⁹.

Sans pour autant minimiser la portée de toute cette œuvre halachique, on ne peut s'empêcher de constater toutefois que le choc de la modernité n'a guère produit chez les Juifs des pays arabes les mêmes effets intellec-

tuels que chez leurs voisins musulmans. Sans mentionner le fait qu'ils n'ont guère contribué – au contraire des chrétiens arabes- au renouveau intellectuel et politique de leurs pays, ils n'ont développé pour le propre compte aucun courant de pensée, d'essence religieuse ou laïque, se rapprochant de près ou de loin des mouvements d'idées issus de la Nahda (Renaissance) arabe de la seconde moitié du XIX^e siècle. En conséquence, on chercherait en vain parmi les lettrés juifs des penseurs de la stature de l'homme d'état tunisien Khéreddine ou des Shaykhs égyptiens Tahtawi et 'Abdu qui, chacun à sa façon, ont tenté de répondre par leur action politique et leurs écrits religieux aux défis de l'Occident.

Ce manque de créativité séfarade semble tenir à deux ou trois raisons essentielles: contrairement à leurs voisins musulmans dont la rencontre avec l'Occident a été brutale et a exigé d'eux des réponses radicales et novatrices, les Juifs ont pu faire appel à un arsenal d'idées toutes faites générées par l'expérience de leurs coreligionnaires ashkenazes ayant approché plus tôt qu'eux la modernité. Cela leur a été d'autant plus aisé que ce sont précisément des "maîtres" juifs formés en Europe qui leur ont rendu accessible la civilisation occidentale. Dans le même ordre d'idées, la présence dans la plupart des grandes villes du sud de la Méditerranée – Tanger, Tunis, Alexandrie, Le Caire, etc.. – de "colonies" juives d'origine européenne a favorisé leur accès direct à la modernité occidentale. Enfin, grâce à l'esprit d'ouverture et au pragmatisme de leurs rabbins, ils ont fait l'économie des deux grandes réponses du judaïsme européen à la modernité – l'assimilation totale ou l'inté-

grisme orthodoxe. Réponses qui ont miné le judaïsme ashkenaze de l'intérieur et pavé la voie à l'apparition du sionisme, idéologie laïque d'essence messianique qui, a eu aussi, et pour les mêmes raisons, le plus grand mal à s'implanter en milieu séfarade. Il faudra attendre la création de l'État d'Israël, l'immigration massive des Juifs orientaux dans ce pays et leur confrontation avec la modernité israélienne pour assister à l'émergence, sous les traits du parti SHAS du rabbin Ovadia Yosef, d'un intégrisme séfarade de même facture que le mouvement ultra-orthodoxe ashkenaze d'origine est-européenne.

NOTES

1. H.H. Ben Sasson, "The generation of the Spanish Exiles on its Fate" (Hébreu), *Zion* XXVI (1961), pp.47-48
2. *Consolations aux tribulations d'Israel* cité par Bernard Lewis, *Juifs en terre d'Islam* (1986), p.160
3. Cité par Heinrich Graetz, *Histoire des Juifs* Paris (1894), Tome IV, p.371-2.
4. L. Wolf, *Ménasseh Ben Israël's Mission to Oliver Cromwell*, Londres (1906), p.113.
5. Cité par Claude Martin, *Les Israélites algériens et la France* (1936), pp.115-116
6. Albert Memmi, *L'homme dominé* (1968), pp.58-59
7. Archives de l'Alliance Israélite Universelle (Paris), France XIV F 25, 18.10.1898
8. Ibid, Algérie II B1, 27 août 1911
9. Sur toute cette question, voir Zvi Zohar, *The Luminous Face of The East- Studies in the Legal and Religious Thought of Sephardic Rabbis in The Middle East* (hébreu), Tel Aviv, Ha-Kibbutz Ha-Meouhad (2001)

Les nouveaux défis juifs en Europe

par Diana Pinto

Au début du mois de Mars 1999, trois semaines avant que la guerre du Kosovo ne commence, une conférence internationale eut lieu à Budapest qui avait pour titre : “l’Europe du Sud-Est: un nouvel agenda pour le XXI^e siècle”. Aucun sujet juif n’y fut abordé, puisque l’Europe n’a plus de “question juive” et qu’aucun Israélien n’était présent. Pourtant, l’orateur principal, hongrois ainsi qu’un nombre non négligeable des activistes des Balkans œuvrant pour un dialogue transnational, une harmonie sans frontières, et un espace civilisé européen, étaient tous juifs. Ils auraient sans doute été horrifiés si quelqu’un lors de cette conférence avait choisi de les définir comme juifs pour mieux relativiser ou même disqualifier leurs propos. Une présence juive conséquente demeura ainsi invisible comme si l’idée même de proclamer en public “en tant que juif en Europe, je voudrais que l’Europe soit ou se comporte de telle manière” continuait à être, après Auschwitz tout autant qu’avant, une phrase imprononçable, un sacrilège identitaire au cœur même de nos sociétés à la fois universelles et repues d’individualisme démocratique.

La présence/absence de tant de juifs lors de cette conférence sur les Balkans sous-tend la problématique de cet essai. Les Juifs dans l’Europe d’aujourd’hui sont-ils devenus avant tout un groupe qui a transformé les horreurs de la Shoah en un nouvel emblème identitaire exclusiviste ? Ou peuvent-ils encore jouer un rôle positif dans le futur d’un continent aux prises avec des nouveaux défis démocratiques, pluralistes et multiculturels ? Je suis de l’opinion que les Juifs partout où ils se trouvent en Europe sont devenus, souvent à leur insu, non seulement des acteurs centraux dans les nouveaux enjeux politiques et culturels du conti-

ment, mais aussi, encore une fois à leur insu, des images miroir pour les débats identitaires d’un Israël en crise. Ce que les Juifs ont conquis comme droits et espaces identitaires dans leurs États européens respectifs ne pourra que retomber inéluctablement comme demande légitime pour les “autres” juifs et non-juifs au sein même de l’État hébreu. Autant de raisons pour mieux comprendre les transformations de la vie juive en Europe lors de la dernière décennie.

J’évoquerai cinq bouleversements qui peuvent tout aussi bien être définis comme la levée de cinq obstacles liés au judaïsme européen de l’après-guerre. Tout d’abord, après la Shoah, le dépassement (non sans difficulté) de la profonde antipathie pour le concept même d’Europe” au sein d’un judaïsme mondial dominé par les États-Unis et par Israël. Deuxièmement, la lente prise de conscience que la fin de la guerre froide symbolisée par la chute du mur de Berlin, a été un événement positif pour le monde juif. Troisièmement, la prise en compte d’un événement culturel et politique fondamental de la dernière décennie : le retour de la mémoire européenne de la Shoah non plus confinée à la seule culpabilité allemande mais intégrée dans les différentes mémoires nationales. Quatrièmement, la prise en compte de l’arrivée sur scène en Europe de “nouveaux Juifs” à l’identité et au regard très différents de ceux de l’avant - Shoah. Et cinquièmement, l’ouverture vers un nouveau triangle Amérique-Israël-Europe impliquant tout aussi bien les Juifs que les non-Juifs. Le poids combiné de ces cinq transformations donne une nouvelle centralité aux juifs d’Europe et leur permet d’envisager un rôle important au sein même du continent comme dans le monde juif international.

L'ambiguïté de la référence juive européenne dans l'après-guerre

Après la Shoah, la plupart des Juifs du monde étaient persuadés que l'Europe était devenue l'équivalent de l'Espagne d'après 1492 : un continent au riche passé juif mais désormais dépourvu de toute vie juive significative. L'idéologie paraissait de surcroît confirmer l'histoire. Le Sionisme, bien avant l'arrivée du Nazisme, avait déjà délégitimé l'idée d'une présence juive dans une Europe à l'anti-sémitisme viscéral. Pour les Juifs, il n'y avait qu'une solution, leur retour en Eretz-Israel, la terre de leurs ancêtres. Quant aux juifs d'Amérique, ils partageaient avec les autres immigrés venus du Vieux Monde, la même vision négative de l'Europe comme un continent d'intolérance et d'injustice. Ils considéraient l'Amérique comme une terre d'exception où régnaient la tolérance et l'harmonie, l'équivalent d'une Jérusalem terrestre, ne se sentant nullement en exil. C'est ainsi que les deux pôles de la vie juive de l'après-Shoah partageaient la même révolusion à l'égard de l'Europe et la même certitude que les Juifs n'avaient aucune raison de continuer à vivre dans le continent qui avait voulu les exterminer.

Cette vision anti-européenne était de surcroît partagée par la majorité des juifs de l'Europe occidentale. Ceux-ci pouvaient se sentir à leur aise dans leurs pays respectifs mais ils continuaient à garder leurs distances vis à vis de toute référence aux "valeurs" européennes. La ligne qui départageait les pays "possibles" des pays "impossibles" changeait bien évidemment en fonction de la nationalité des juifs en question. Mais certaines "vérités" étaient acceptées par tous. Les juifs de l'Europe orientale pétris de yiddishkeit n'existaient plus, la vaste majorité ayant été exterminée par les nazis. Les quelques survivants possédant encore une étincelle juive avaient quitté les lieux pour atteindre les camps de refuge (Displaced Persons) avant de partir illégalement pour la Palestine et, après 1948,

de manière régulière pour Israël. Les autres, perçus comme des communistes confirmés, ne pouvaient être que des juifs en voie de disparition. Seule l'Union Soviétique pouvait à la rigueur contenir des juifs captifs.

De surcroît, à travers toute l'Europe, les Juifs eux-mêmes se percevaient comme une espèce en voie de disparition. Les sionistes "statiques" étaient persuadés que leurs enfants feraient l'Alyiah à leur place. Les juifs assimilés définissaient leur judaïsme avant tout comme une mémoire enrobée d'humanisme et d'éthique. Les juifs communistes se définissaient comme des militants internationalistes détachés de toute spécificité ethnique. Quant aux juifs ultra-orthodoxes, leur identité juive très claire était dépourvue de toute véritable attache aux pays dans lesquels ils vivaient, et encore moins à l'Europe.

L'ambivalence des liens entre l'Europe et les Juifs se manifestait tout autant du côté des européens non-juifs qui étaient prêts (pour des bonnes mais aussi des moins bonnes raisons) à accepter la vision sioniste d'un avenir juif exclusivement en Israël d'autant plus qu'ils continuaient à définir les juifs parmi eux comme des citoyens aux "origines" juives. Ainsi, tous ces différents acteurs paraissaient d'accord sur un point central : il ne pouvait plus avoir de vie juive significative en Europe.

La Rupture de 1989

Cette lecture si rassurante pour les mondes juifs et non-juifs fut bouleversée par la chute du mur de Berlin en 1989. A vrai dire, dans la deuxième moitié des années 80 déjà, il y avait eu un sursaut dans la vie juive d'Europe de l'Est, au fur et à mesure que les juifs "perdus" du monde communiste, et surtout leurs enfants, se mettaient à rechercher leurs racines juives dans une nouvelle quête d'identité. Dans le contexte de sa toute nouvelle politique de "Glasnost" et de "Perestroïka", Gorbatchev lui-même donna le feu vert pour la reprise officielle d'une vie juive en URSS, avant d'accorder à tous les russes le droit de

voyager ou de quitter le pays. En conséquence, à travers tout le camp communiste, avant même la chute du mur de Berlin, les dirigeants qui jusque là avaient brimé toute vie juive se mirent soit à la réactiver “d’en haut” – ce fut le cas de Honecker qui chercha à se servir de la minuscule communauté juive d’Allemagne de l’Est à l’occasion du 50^e anniversaire de la “Nuit de Cristal” en 1988 pour gagner la faveur des États-Unis. Soit à laisser les communautés vivre bien plus librement, comme ce fut le cas en Hongrie.

Le monde juif, y compris les Juifs d’Europe occidentale, était persuadé que la chute du mur de Berlin ne pouvait avoir qu’une seule issue : le départ de tous les juifs de l’Europe de l’Est, portant ainsi à son terme final l’un des plus terribles chapitres d’une histoire juive plurimillénaire. Tel ne fut pas le cas. De manière tout à fait inattendue, une vie juive, certes numériquement faible, mais d’autant plus vibrante et active, se développa dans cette Europe de l’Est, censée incarner uniquement la Shoah. Les Juifs qui choisirent de ne pas immigrer en Israël ne tournèrent pour autant pas le dos à toute identité juive ; au contraire ils la revendiquèrent comme une partie intégrale de leurs nouvelles libertés. C’est ainsi que la fin des régimes communistes inaugura les débuts d’une nouvelle identité juive en Europe, car c’est seulement après le départ des derniers juifs captifs que l’on pouvait parler véritablement d’une présence juive volontaire (et donc volontariste) en Europe et commencer à en démêler les passés multiples. Ces retrouvailles juives se sont donc faites entre des juifs du camp communiste sortant d’une assimilation voulue par leurs aînés mais souvent perçue comme forcée pour les nouvelles générations et des juifs de l’occident sortant eux-mêmes d’une assimilation culturelle avant tout à l’égard de leurs passés nationaux et de l’anhistoricisme d’un après-guerre amnésique.

Il est important de souligner que dans les deux moitiés de l’Europe, le nouvel élan identitaire des juifs n’impliquait nullement la

moindre perte d’appartenance politique ou culturelle au sein de leurs nations respectives. Au contraire. Les juifs de cette nouvelle Europe combinent une identité juive presque ethnique dans le sens que lui donnaient jadis les Ostjuden avec un sens aigu (jadis caractéristique des juifs assimilés d’Europe occidentale) d’appartenance à leurs contextes politiques et culturels respectifs. La puissance de ce mélange existentiel s’est faite pleinement sentir lorsque la Shoah a finalement trouvé sa centralité dans le vécu historique des différentes nations d’Europe.

Inscription européenne de la Shoah

Une vie pleinement juive au niveau européen peut se concevoir depuis que le tabou de la Shoah a été levé de l’histoire collective du continent. L’ombre de la Shoah s’étend désormais au delà de l’Allemagne coupable peinte en noir et de la Pologne à l’anti-sémitisme gris foncé, pour pénétrer en clef juive l’identité et l’histoire de tous les autres pays d’Europe. De la Norvège à la Turquie, du Portugal à la Russie, l’horreur de la Shoah a trouvé sa spécificité par rapport aux horreurs plus classiques des souffrances de la guerre et de la résistance face à l’ennemi, des luttes anti-fascistes et des luttes de libération nationale. La confrontation de la Shoah à travers l’Europe a impliqué avant tout la volonté d’aller au delà du symbole ultime de Auschwitz-Birkenau pour cerner les mesures politiques, administratives, économiques et culturelles qui ont d’abord isolé les juifs du reste de la population en faisant ainsi des parias avant leur voyage final vers l’extermination. Cette perspective n’a cessé de gagner du terrain depuis une quinzaine d’années avec les derniers procès des collaborateurs du nazisme qui ont révélé la spécificité de l’horreur infligée aux Juifs tout en démontrant à quel point des bureaucrates de toute l’Europe ont pu poursuivre leurs sinistres tâches tout en préservant leur impunité après la guerre. Le procès de Maurice Papon a été exemplaire dans ce

domaine. Mais ce sont avant tout les nouvelles lectures des rôles joués par des pays neutres comme la Suède et la Suisse dans l'ensemble de la politique nazie qui ont sorti ces pays de leur état de leur béate absence de l'histoire. De même a-t-on pu souligner le poids des préjugés antisémites d'un pays aussi historiquement "pur" que le Royaume-Uni (dont la froideur à l'égard des survivants de la Shoah qui essayaient après la guerre d'atteindre la Palestine disqualifia toute lecture précédente de l'héroïsme britannique aux yeux des Juifs). Le même renversement de lecture a eu lieu à l'égard de la "gentille" petite Italie au comportement si tolérant dans la Nice occupée mais qui s'était avérée être dure et méprisante à l'égard de ses propres Juifs après l'imposition des lois raciales de 1938, de même que dans le cas des Pays Bas qui perdirent 80 % de la population juive grâce à un taux élevé de collaboration avec l'ennemi nazi. A l'est, les historiens ne font que commencer à découvrir ce qui s'est réellement passé dans les zones occupées de l'Union Soviétique, particulièrement en Biélorussie et en Ukraine où la collaboration des populations locales et de leurs cadres politiques avec les Nazis n'était pas peu fréquente. Les résultats de toutes ces recherches, de ces questionnements nationaux et de ces confrontations avec des passés pénibles ont été positifs pour tous, et pas seulement pour les Juifs, comme l'atteste le cas tout récent du débat polonais autour des meurtres commis contre les juifs par leurs voisins du village de Jedwabne. Ces débats nationaux ont enrichi les agoras politiques et culturelles de toute l'Europe.

La nouvelle lumière portée sur le destin juif pendant ces années noires a eu un effet primordial pour les juifs en Europe aujourd'hui. Elle les a libérés d'un poids existentiel majeur : celui d'être les gardiens de la Shoah au nom des disparus et des survivants. Ainsi avec le temps, la Shoah devrait cesser d'être un abîme entre les juifs et les non-juifs pour devenir un pont. Son inscription dans la mémoire de

l'Europe n'a pas seulement levé un silence oppressif. Elle a contribué à la réconciliation des juifs avec leurs pays respectifs. Car il ne faut pas oublier que les Juifs d'Europe sont les seuls qui conjuguent leurs verbes au futur dans ce continent. Les descendants des victimes vivent leurs vies quotidiennes avec les descendants des coupables ou les descendants des spectateurs silencieux. Un tel côtoiement ne minimise d'aucune manière l'horreur subie mais il facilite une perception plus tolérante de la manière dont des personnes ou des sociétés ont pu évoluer. Si les Juifs d'aujourd'hui peuvent vivre de manière volontaire en Europe, cela signifie donc qu'il n'y pas une essence permanente et "maléfique" européenne. Les Juifs d'Europe dans ce contexte offrent la preuve vivante que la Shoah, sans être jamais oubliée, peut être transcendée et c'est cette attitude mentale, plus que tout autre chose, qui les départage des juifs américains ou israéliens pour qui la Shoah est devenue une terrible mémoire congelée.

Les Juifs d'Europe peuvent ainsi commencer à se construire une identité plus apaisée en réinterprétant le monde juif d'avant la Shoah de manière positive (et non comme un prélude à Auschwitz), tout en soulignant à quel point l'Europe d'aujourd'hui est qualitativement nouvelle (puisque plus ouverte et démocratique) par rapport à celle du passé. Dans cette nouvelle "Europe juive" une mémoire créatrice et portée vers le futur pourra remplacer une mémoire de la Shoah uniquement axée sur les comptes du passé. Et cette mémoire sera enrichie par la double interaction avec les "autres" du continent européen, fussent-ils membres des majorités nationales ou membres des anciennes ou nouvelles minorités qui désormais peuplent le continent. La mémoire juive deviendra emblématique. La différence avec l'Amérique ou Israël sur ce point est cruciale.

Les “Nouveaux Juifs” d’Europe

Dans l’imaginaire israélien et l’imaginaire juif américain, et pour des raisons bien compréhensibles, les Juifs en Europe sont le plus souvent perçus comme les descendants ou les héritiers de leurs prédécesseurs d’avant la Shoah. Pourtant rien ne serait plus éloigné de la vérité puisque les juifs d’aujourd’hui sont qualitativement différents par rapport à ceux de l’avant-guerre. Tout d’abord, en Europe occidentale, beaucoup d’entre eux sont nouveaux, en termes géographiques grâce aux importantes migrations de l’après-guerre. Le Judaïsme français s’est renouvelé grâce à l’arrivée des Juifs d’Afrique du Nord, surtout ceux d’Algérie au début des années 60. Mais ce fut le cas aussi en Italie ou en Suisse qui ont reçu de nouveaux juifs, tout comme le Royaume-Uni a reçu des juifs venus du Liban, de Perse, de Syrie, d’Égypte et aussi, dans le cas italien, de Libye. La Suède a reçu des juifs de Pologne tandis que l’Allemagne de l’Ouest a recevait des juifs de Pologne, de Hongrie, de Roumanie, et de manière bien plus spectaculaire en tant qu’Allemagne réunifiée, de l’ex-URSS... sans compter, pour des séjours plus ou moins stables, des Israéliens, tout comme les Pays-Bas.

Phénomène tout aussi important : les Juifs qui étaient les descendants des communautés juives à la longue histoire européenne furent eux-mêmes transformés en un nouveau type de juif par les événements historiques. Tout en gardant une loyauté nationale, ces juifs ne pouvaient plus ressentir le même type de patriotisme fervent que leurs aïeux, après la Shoah essentiellement mais aussi après la guerre des Six Jours en 1967. En Europe de l’Est, les régimes communistes avaient assimilé leurs juifs par la force, mais étaient aussi peuplés de juifs qui souhaitaient une telle assimilation. Le résultat étant de les rendre en apparence comme tout le monde, souvent aux dépens de leurs identités fragiles. C’est ainsi que les Juifs polonais de l’après-guerre avaient très peu en commun avec les générations

d’avant la Shoah, tout comme les juifs français par rapport à leurs ancêtres israéliens. De surcroît en France, les survivants parmi les juifs de l’Europe de l’Est qui étaient arrivés avant la guerre, et qui n’appartenaient pas aux vieilles élites juives françaises, ont désormais retrouvé leur propre identité, presque comme une revanche, s’associant dans cette nouvelle démarche à leurs cousins sépharades. Dans des pays dépourvus de fortes populations juives avant la guerre, tels l’Espagne ou le Portugal, des nouveaux juifs sont arrivés qui sont un mélange de juifs allemands en exil, d’immigrants ashkenazes venus d’Amérique Latine, de juifs d’Afrique du Nord, et de quelques juifs locaux qui sont sortis de l’invisibilité de leurs petite communautés refondées au début du XX^e siècle. Ce n’est pas un hasard si une bonne partie de ces nouveaux juifs à l’est comme à l’ouest se considèrent eux-mêmes comme des “marranes”.

A ces nouveaux juifs, il convient d’ajouter tous ceux qui, issus de mariages mixtes, ont activement choisi d’opter pour une identité juive quand dans le passé ils auraient quitté le monde juif. Ces “demi-juifs ou quart de juifs” posent des graves questions identitaires à un double niveau. Tout d’abord ils ne veulent pas se convertir quand ils sont issus d’un père juif, comme le voudrait la Halakha, parce qu’il se considèrent déjà juifs de naissance ou de droit. Deuxièmement un nombre important des nouveaux juifs volontaires en Europe ne seraient sans doute même pas nés si leurs parents n’avaient pas survécu à la Shoah grâce au fait qu’ils étaient eux-mêmes le fruit de mariages mixtes. A ce mélange il faut aussi ajouter les juifs américains vivant en Europe qui ont joué un rôle crucial dans le renforcement d’une vie de communauté aux racines démocratiques et les Israéliens vivant en Diaspora qui ont apporté leur propre culture tout en cherchant une identité juive historiquement plus complexe.

Si les juifs américains, avec l’ouverture de l’Europe de l’Est ont entamé un grand voyage

nostalgique vers le monde perdu de la Yiddishkeit, les nouveaux juifs de l'Europe de l'Est, sortant de l'assimilation, n'éprouvent pas un besoin semblable. Ils sont à la recherche d'un futur utile enraciné dans des traditions juives et non d'un passé mythique. Ces nouveaux juifs sont des juifs vivants qui sont en train de conquérir de nouvelles places au sein de leurs sociétés civiles, ne voulant surtout pas se confiner dans les vieilles niches protectrices (ou parfois suffocantes) de l'État. Ainsi ne peut-on plus parler du traditionnel "Anglo-Jewry", des Juifs de la République, ou des juifs patriotes italiens, et encore moins des juifs allemands du passé. Mais on ne peut pas non plus considérer ces nouveaux juifs d'Europe comme une création culturelle ex nihilo n'ayant rien en commun avec leurs prédécesseurs d'avant la Shoah. Nous sommes donc confrontés à un nouveau type: des Juifs lestés de loyautés multiples et qui se comportent un peu comme des électrons libres à l'intérieur de nouveaux périmètres étatiques et culturels, mais qui restent toutefois conditionnés par le poids de la langue et des cultures nationales. Ils sont ainsi porteurs de nouveaux défis identitaires puisqu'ils n'acceptent plus d'être définis par des catégories issues du monde chrétien dominant ou par les "autres" majoritaires comme ce fut le cas tout au long de l'histoire européenne. Mais cette démarche, il faut le souligner, n'est possible que parce qu'elle est le fait de juifs qui appartiennent totalement à leurs mondes respectifs.

Un nouveau triangle Amérique-Israël-Europe

Dans l'immédiat après-guerre, le cadre mondial juif paraissait extrêmement clair. Israël incarnait le futur, avec les États-Unis, même si les deux nouveaux pôles du monde juif cohabitaient dans un équilibre précaire. Les Juifs d'Amérique avaient la sécurité et la puissance; les Israéliens la légitimité historique et le sens d'une mission dans un contexte "universel". Ces derniers avaient besoin des

premiers mais le contraire était tout aussi vrai. Pour ces deux entités, l'irritation et même la haine juive à l'égard de l'Europe n'avait nullement besoin d'être artificiellement entretenues. Les occasions de les manifester étaient nombreuses puisqu'un continent faible et fragile multipliait les erreurs à l'égard de l'État juif, surtout après la guerre des Six Jours. Les relations entre l'Europe et Israël furent ainsi caractérisées par une spirale infernale de suspicion et de dédain du côté israélien. Les Européens, quant à eux, paraissaient embourbés à l'égard d'Israël dans un mélange malsain, teinté de tabous psychologiques, basé sur un silence et une culpabilité mâtinés de considérations réalpoliticiennes à l'égard du monde arabe et d'un sens dévié de moralité internationale et de préciosité légaliste... Autant d'attitudes qui perturbaient non seulement les liens entre l'état juif et le continent mais tout autant la vie juive en Europe. Par conséquent, aujourd'hui encore, le monde juif se sent paradoxalement plus à l'aise avec l'Allemagne, le "protecteur" d'Israël à l'intérieur de l'Union Européenne, qu'avec l'Europe dans son ensemble.

Cette vision trop schématique de chaque côté du triangle est en train de s'estomper au fur et à mesure que chaque camp se confronte ses propres démons identitaires. Le judaïsme américain, traditionnellement si fier de sa puissance, s'est replié sur lui-même pour contempler sa propre fragilité diasporique: la chute de sa démographie, les mariages mixtes, la perte d'un certain engagement communautaire et de certains idéaux avec l'ascension sociale de ses membres qui ont pratiquement disparu dans un monde WASP en moins de trois générations, quittant le quartier ethnique américain, sorte de Shtetl, pour atteindre le cœur de la puissance nationale. Dans la grande chambardement multiculturel américain, les Juifs se trouvent mal à l'aise, ayant à peine digéré les luttes et les tensions de leur relation avec le monde noir après la lune de miel initiale de la lutte pour les droits

civiques. Mais les victimes historiques de l'Europe ne pouvant pas se présenter comme "victimes" dans le corps politique américain, ont ainsi raté le coche multiculturel qui a caractérisé la recombinaison sociologique actuelle de l'Amérique, tout en ne voulant pas se perdre dans le consensus américain des élites WASP.

De la même manière, Israël a aussi éprouvé une transformation dans son identité. Les credos fondateurs de son idéologie constitutive, la pureté historique de son progressisme ont été érodés. En tant que pays le plus puissant de la région, Israël a aussi découvert la réalité de son pouvoir étatique et des choix realpolitiques attendus, de ses erreurs et de ses injustices en particulier envers les palestiniens. Et hélas, depuis l'automne dernier, elle découvre aussi la faiblesse de sa force. De surcroît, la seule démocratie du Moyen Orient a développé ses propres ennemis intérieurs dans le camp des ultra-nationalistes ultra-orthodoxes dont les croyances sont aux antipodes de la vision social-démocrate du sionisme initial, frôlant parfois une version juive du "sang et sol" fasciste, et mâtinées d'une intolérance religieuse et d'un souci préoccupant pour la pureté ethnique. Toutes ces luttes internes prouvent qu'Israël, au delà de son conflit avec les Arabes, a encore beaucoup de leçons démocratiques et identitaires à prendre. Le sionisme a eu ses propres dérives nationales et ethniques et ses propres difficultés à accommoder "l'autre" historique en son sein. IL s'agit non seulement des Arabes mais aussi des "autres" Juifs, comme l'ont souligné les nouveaux historiens israéliens. Cette prise de conscience, surtout après l'assassinat de Rabin, a donné une humilité nouvelle aux élites israéliennes. Pour de nouvelles générations, Israël paraît aujourd'hui bien plus proche de la vieille Europe et de ses propres enjeux démocratiques et identitaires, en somme beaucoup plus "européenne" que ne l'avait laissé croire l'idéologie sioniste. Le fossé entre le vieux monde et le nouvel Israël

est en train de rétrécir, même (ou surtout) après le retour des hostilités au Moyen Orient depuis l'automne 2000.

Depuis 1989, de surcroît, l'Europe a commencé à se définir en fonction de valeurs démocratiques et des droits de l'homme par rapport à ce qui est devenue sa spécificité autoproclamée de l'après-guerre: la réconciliation historique nationale et entre-nations— Valeurs dont Israël a aussi besoin sur le plan intérieur dans le contexte des clivages culturels, ethniques, politiques et religieux qui ne font que croître dans la société et qui rappellent les batailles historiques de la séparation entre Église et État dans l'histoire européenne. Israël en a aussi besoin sur le plan extérieur dans les tentatives israéliennes de trouver des solutions avec ses voisins arabes pour mettre fin à ce qui est en train de devenir l'équivalent d'une "guerre de cent ans" Israël devra donc se confronter à ses racines européennes sur les deux fronts. L'Europe est aussi devenue plus importante dans la vie d'Israël grâce à la chute du communisme puisque l'État hébreu a pu rétablir des relations bilatérales avec l'autre moitié de l'Europe et surtout intensifier ses liens avec une Allemagne unifiée qui est en train de prendre le devant de la scène d'une nouvelle politique européenne à son égard. Sûrement bien que lentement, les Israéliens se tourneront vers l'Europe à la recherche de leurs propres racines politiques et démocratiques, mais sans la nostalgie des juifs américains envers le monde de leurs ancêtres. Ce qui intéressera les Israéliens seront des priorités concrètes et tournées vers le futur à l'égard d'une Europe qui deviendra leur "arrière-pays" historique et culturel.

La relativisation des trois côtés de ce triangle juif ne fait que commencer mais elle aura des conséquences cruciales sur le futur de l'État hébreu comme sur celui des Juifs en Europe. L'État juif aura besoin d'une diaspora forte non seulement comme porte-parole de ses intérêts mais avant tout comme un contre-

poids démocratique et pluraliste pour ses propres priorités et ses inclinations inévitables vers la *realpolitik*. Dans ce contexte, il ne sera dans l'intérêt ni des Israéliens ni des Juifs d'Europe de parler des pauvres cousins agonisants d'Europe comparés à un Israël autosuffisant. La relation se doit d'être réciproque et bénéfique pour les deux parties. Dans le futur, les Juifs d'Europe pourront très bien devenir le point d'équilibre entre les pôles juifs américains et israéliens. Ce sont eux qui paradoxalement vivront dans les années à venir les tensions culturelles et identitaires les plus positives dans leur quête de nouvelles synthèses historiques. Les principaux défis, celui du pluralisme, du multiculturalisme et de la présence juive dans un espace juif croissant seront importants pour tout le judaïsme mondial.

Le Défi Pluraliste

Les Juifs de l'après-Shoah en Europe occidentale ont pu vivre dignement pour la simple raison que leurs pays respectifs leur ont accordé ce qui aurait paru inimaginable auparavant : une citoyenneté incontestable avec le droit implicite à des loyautés multiples à travers des liens très forts à un autre état, Israël, et à travers de vastes contacts avec les Juifs de toute la Diaspora. Ce contrat implicite est demeuré valable même quand, dans le cas des Juifs soviétiques, leur cause n'était pas nécessairement compatible avec les intérêts de détente de leurs pays respectifs. La meilleure preuve de la nouveauté radicale de ce contrat entre les démocraties occidentales et leurs Juifs, pouvait se percevoir en regardant le sort des Juifs dans les pays européens non-démocratiques, de droite comme de gauche. Toute forme de vie juive culturelle ou religieuse était considérée comme dangereuse et potentiellement hostile aux intérêts des états. Les juifs sous Franco, en Espagne Franco sous Salazar au Portugal, avaient des dossiers policiers, des privilèges communautaires limités et demeuraient, comme le reste de la société civile, absents de l'agora politique nationale tout en

étant les objets d'une suspicion latente. Sous les régimes communistes, les Juifs étaient toujours à la merci de l'accusation d'être sionistes et donc traîtres, en somme c'étaient des candidats idéaux (en dépit du nombre de juifs communistes militants) pour l'accusation de contre-révolutionnaires "cosmopolites". Ou au contraire, pour l'accusation de particularisme ethnique.

Maintenant que la plus grande partie de l'Europe n'est plus sous emprise idéologique, le défi auquel les Juifs doivent se confronter est bien plus interne qu'externe. Il s'agit de développer à l'intérieur des communautés la même tolérance pluraliste que les Juifs s'attendent à trouver au sein de leurs pays, l'antisémitisme et le sionisme par procuration ne constituant plus les piliers de la vie juive sur le continent. Tout se conjugue désormais au pluriel dans la nouvelle vie juive sur le continent : la vie religieuse, la culture, l'identité et chaque choix est volontaire. Les Juifs s'attendent désormais à ce que le contexte pluraliste et parfois même post-moderniste dans lequel ils vivent leur vie extérieure pénètre aussi à l'intérieur de leur vie juive, rendant ainsi les deux dimensions de leur existence parfaitement compatibles.

Le résultat est que même les communautés les plus petites possèdent maintenant des Juifs ultra-orthodoxes, libéraux, et même radicaux, avec aussi leur contingent de Juifs culturels, voire laïcs. Tous ces groupes contestent la légitimité des structures communautaires souvent inchangées depuis l'émancipation. Un type d'individualisme démocratique collectif est en train de pénétrer la vie des communautés juives d'Europe, avec des conséquences politiques majeures. Jadis les États européens étaient parvenus à avoir un seul interlocuteur juif censé représenter, tel un prince, toute la communauté. Ceci n'est plus possible puisque les voix juives sont devenues multiples. L'apport du pluralisme dans la communauté implique aussi la transformation des catégories mentales de l'État envers les religions, qui

se définissent désormais comme des acteurs indépendants de la société civile plutôt que comme des acteurs reconnaissants dans le sillage du pouvoir.

Les communautés ne pourront relever ce défi qu'en devenant des maisons intégrant toutes les identités juives, mettant ainsi fin à une représentation monolithique. Deux autres domaines découlent de cette problématique : la redéfinition du rôle des femmes et l'inclusion des Juifs ayant seulement un père juif. Dans les deux cas, les bases volontaristes et égalitaires de nos sociétés ont pénétré la vie des communautés juives, car en démocratie tous les murs deviennent tôt ou tard transparents, même dans le contexte religieux.

Le Défi Multiculturel

Au fur et à mesure que les sociétés européennes prennent en compte les différents types d'autres en leur sein, fussent-ils des vieilles minorités ethniques ou des immigrants plus récents, les Juifs du continent devront décider comment ils veulent se définir. D'une manière de plus en plus volontariste, les Juifs couvrent toutes les possibles définitions identitaires se voulant parfois aussi intégrés que des lords anglais ou aussi séparés que les Turcs en Allemagne. Au Royaume-Uni où les élites juives occupent les plus hautes positions du pouvoir, beaucoup de Juifs, par contre, se sentent à l'aise avec une définition multiculturelle et ethnique de leur identité juive. Les plus orthodoxes parmi eux poussent cette attitude jusqu'à se considérer plus proches des musulmans avec qui ils partagent les mêmes soucis de pureté alimentaire et d'éducation religieuse, et les mêmes luttes identitaires. Les Juifs français par contre, comme la France elle-même, refusent tout statut minoritaire pour eux-mêmes comme pour les autres. Les Juifs suédois ont choisi le statut de minorité contrairement à ceux du Danemark. Les Juifs hongrois l'ont violemment refusé contrairement aux Juifs de Pologne. Parfois il y a des retours ironiques :

les Juifs de Russie, après avoir lutté pendant des décennies contre la référence à l'identité juive dans leurs passeports intérieurs du temps de l'Union Soviétique, souhaitent à présent la maintenir pour mieux bénéficier des droits donnés aux minorités dans la nouvelle fédération russe. Une chose est certaine. A travers le continent l'identité juive n'est plus une simple question d'observance religieuse privée pour des citoyens qui ne se distinguent pas des autres patriotes nationaux. Il y a eu une vaste homogénéisation de l'identité juive qui combine désormais des références ethniques et religieuses. La Yiddishkeit et la culture sepharade sont entrées dans les multiples réseaux de ce qui est en passe de devenir un village juif planétaire.

Peut-on cependant considérer les Juifs comme des membres évidents d'une société multiculturelle? Peuvent-ils être comparés à des Turcs ou à des Maghrébins ou à ces véritables étrangers que sont les immigrés venus de terres lointaines et sans aucune attache culturelle ou ex-coloniale avec les pays d'Europe (par exemple les philippins en France)? Les Juifs peuvent-ils être perçus ou s'auto-définir comme des "autres" multiculturels alors qu'ils ont été au cœur de leurs sociétés respectives même lorsque celles-ci étaient bien plus anti-sémites? La désassimilation partielle des nouvelles générations juives signifie-elle pour autant qu'elles se considèrent comme appartenant à une autre culture? Sûrement pas. Elle fournit plutôt la preuve d'une intégration totale à l'intérieur de chaque contexte national. Car seuls des insiders peuvent se permettre le luxe de "sortir".

Faire ressortir le passé et le présent juif au cœur de l'Europe devient ainsi moins un exercice de multiculturalisme que de son contraire, un travail pratique de symbiose historique et culturelle. Nous sommes ainsi à l'opposé de la mode idéologique du moment. On peut demander aujourd'hui aux nations européennes de respecter la "dignité" ou la "différence" juive mais l'essentiel se trouve ailleurs.

L'enjeu majeur est de faire comprendre aux Européens à quel point leur propre culture fut et est toujours influencée par la présence juive, plutôt que de souligner son identité séparée. Le véritable défi implique de cerner la composante juive de la culture (avec un C majuscule), en démêlant les fils symbiotiques, en encourageant de nouvelles interactions, en soulignant la créativité contre l'évidence ethnique dans un jeu complexe d'identités. C'est sans doute en Allemagne que ce défi sera le plus riche à relever maintenant que les enfants des Ostjuden de l'après-guerre occupent le cœur symbolique d'une nouvelle scène intellectuelle et culturelle.

Paradoxalement c'est dans le domaine du religieux plutôt que dans celui de la culture ou de la politique qu'un démarche multiculturelle juive s'impose. Le moment est venu de démanteler les références rituelles et somme toutes commodes à la tradition "judéo-chrétienne". Le trait d'union entre les deux adjectifs doit être interprété comme un signe d'égalité et non comme une flèche indiquant le produit final d'une réaction chimique. Le défi de présenter le judaïsme dans toute sa richesse et dans toute sa complexité pour un public plus vaste se profile de manière imminente à l'égard d'un monde juif habitué à la méfiance, dès que des non-juifs s'intéressent à lui de trop près. Dans ce sens, le judaïsme représente un défi multiculturel pour toutes les Églises à un moment où l'on peut parler dans nos sociétés individualistes et démocratiques d'un nouveau marché ouvert de la spiritualité.

Les juifs se doivent d'affronter le défi multiculturel avant tout parce que, en dépit de ses côtés sympathiques et positifs, le multiculturelisme contient des germes dangereux et des effets pervers qui peuvent mener à une nouvelle marginalisation de la vie juive en Europe, même si cette fois-ci le ghetto était un ghetto autoproclamé. Les Juifs, il ne faut pas l'oublier, appartenaient au continent européen dès ses débuts. Même si, avant l'Émancipation, ils vivaient souvent aux marges

de la société et avec un centre de gravité plus porté vers leur propre vie collective, ils ont toujours profondément interagi avec le monde extérieur.

Aujourd'hui c'est la nature de cette appartenance qui doit être repensée et non sa validité. Idéalement les Juifs pourraient servir comme des transformateurs électriques pour mieux définir l'appartenance européenne de tous les "autres" du continent, mais en la définissant de l'intérieur et non de l'extérieur. Ce défi doit être abordé de manière enrichissante, d'autant plus que la vie juive contient son propre multiculturalisme, sans oublier que les juifs sont désormais des insiders qui veulent garder un regard de outsiders- le contraire absolu de leurs ancêtres de l'avant-Shoah.

Le Défi de l'Espace Juif

Un des résultats l'inscription européenne de la Shoah et des transformations du continent après 1989, a été la croissance exponentielle des thèmes juifs dans la vie culturelle européenne, bien au delà des communautés juives. Les musées juifs et les mémoriaux sont devenus des forces motrices de tout premier rang pour la présentation de la vie juive bien au delà de la mémoire de la Shoah. Les romans et les films écrits ou produits par des non-juifs et qui incorporent des personnages juifs (le plus notable dans ce domaine étant *La vita è bella* (La vie est belle) de Roberto Benigni), les autobiographies juives, les livres d'histoire, et surtout les livres traitant des traditions juives allant de l'étude de la Torah jusqu'aux recettes de cuisine, les blagues juives, et les musiques juives sont devenus autant de sujets culturels pour un vaste public. A cela il faut ajouter le champ universitaire des études juives, qui ne cesse de s'enrichir en effectifs. Ce phénomène est tout à fait nouveau dans l'histoire européenne et présente un défi majeur. Tout d'abord pour une raison très concrète. Il n'y a pas assez de Juifs sur le continent pour qu'ils puissent remplir à eux seuls ces nouveaux espaces juifs.

Contrairement à Israël qui est son propre espace juif ou aux États-Unis où il y a suffisamment de Juifs pour remplir l'espace, les Juifs en Europe ne peuvent que le remplir partiellement. Ceci est particulièrement vrai en Allemagne, où dans les universités, dans les musées juifs, dans le domaine de l'édition et dans la plupart des activités juives (à l'exception de la vie religieuse) ce sont des non-juifs qui constituent l'essentiel des usagers et des cadres. Mais le même phénomène se produit ailleurs, même au Royaume Uni et en France qui possèdent en principe des communautés suffisamment grandes pour gérer cet espace. Ce manque d'effectifs juifs dans l'espace juif européen ne doit pas être perçu comme une calamité ou comme un appauvrissement. Au contraire. Les Juifs d'Europe devraient percevoir cette situation comme un défi positif, un défi qui est particulier à l'Europe. Car si les Juifs vivent dans ce continent désormais de manière volontaire, cela signifie qu'ils partagent avec leurs concitoyens non-juifs une série complexe d'affinités et c'est ce lien qui doit être approfondi et transformé en un dialogue créatif, en commençant précisément avec les non-juifs qui ont choisi de pénétrer dans l'espace juif.

Ces espaces juifs européens ne devraient pas être basés uniquement sur le passé, et certainement pas sur un passé lu comme une longue route menant à Auschwitz. D'ailleurs personne n'a réglé une question fondamentale : Auschwitz est-il un espace juif ? Le symbole aussi bien que le lieu physique, incarnent la Shoah et le sommet de la souffrance juive mais Auschwitz gît aussi en dehors de cette spécificité juive puisque le camp et le nom appartiennent aussi à la mémoire polonaise, Rom, ex-Soviétique et bien évidemment à celle de l'humanité toute entière. On ne peut être juif par Auschwitz. C'est pour cela qu'il est impératif de reconsidérer le passé juif d'avant la Shoah de manière positive et vivante, comme une source de dignité existentielle, de créativité culturelle, de profondeur reli-

gieuse mais aussi d'engagement civique... autant de prises de conscience juives avec une portée universelle pour les futurs enjeux identitaires d'autres groupes.

L'espace juif par ailleurs peut aussi renforcer la vie culturelle juive, comme c'est le cas actuellement en Allemagne. Les héritiers du judaïsme allemand qui se trouvent pour la plupart en Israël et aux États-Unis sont de plus en plus attirés par l'espace juif allemand, y faisant valoir leurs "droits" et en y faisant entendre leurs voix. Ils le remplissent aussi à leur manière ; pas pour clore des comptes avec leur passé mais avant tout comme un enjeu pour le futur. Et ceci est vrai partout en Europe, du Portugal à la Russie. Cet espace juif naissant est à la fois virtuel et réel, symbolique et concret, culturel et politique. Il joue désormais un rôle non négligeable dans le retour au judaïsme de maints juifs marginaux qui se sentent renforcés dans leur identité par l'intérêt que leurs pays respectifs accordent à la vie juive.

C'est ainsi qu'en dernier lieu, le plus grand défi auquel les Juifs devront se confronter dans le futur est de recadrer un judaïsme riche et confiant dans le monde des "autres". A l'ère des droits de l'homme, des références démocratiques internationales, et du respect des cultures, le Judaïsme ne peut pas se permettre de se fermer au reste du monde au nom d'une spécificité quasiment sacrée, perdant ainsi sa place plus que légitime, voir fondatrice, dans l'agora des valeurs universelles, au moment précis où le monde occidental pour la première fois veut entendre des voix juives. Les Juifs en Europe devraient ainsi saisir les opportunités devant eux, dans un continent en pleine mutation. Ils devraient infuser de la vie juive dans leurs effectifs, tout en accueillant en leur sein ceux qui veulent appartenir au peuple juif, et tout en bâtissant des ponts avec les autres qui souhaitent mieux incorporer la culture juive dans leur culture générale. Par la diffusion des valeurs religieuses, de l'histoire,

de la culture (au delà des modes ethniques) de la philosophie et de l'éthique juive, les Juifs devraient jouer un rôle important dans une prise de conscience pluraliste européenne, qui doit désormais accepter la composante juive en ses propres termes.

Les voix invisibles de la conférence sur les Balkans devraient se sentir finalement libres d'exprimer leurs multiples identités et leurs

valeurs. Car les victimes absolues du passé sont devenues la plus grande "success story" de l'après-guerre européen. Nantis d'une centralité symbolique, les Juifs d'Europe surplombent les carrefours du passé, du présent et du futur du continent. Puissent-ils avoir la sagesse collective d'employer ce pouvoir symbolique avec ouverture, modestie et justice.



Napoléon Bonaparte rétablissant le culte israélite en France

Le concept de l'exterritorialité juive dans l'Europe médiane et orientale

par Henri Minczeles

Le problème des nationalités a tenu une place importante dans l'Europe médiane et orientale, avant la Première Guerre mondiale. A l'époque, l'Europe médiane (*Mitteleuropa*), terme plus ou moins oublié aujourd'hui, recouvrait une aire géographique qui s'étendait du Rhin à la Posnanie et de la Prusse orientale aux marches de la Roumanie. Quant à l'Europe orientale, elle recouvrait toutes les régions à l'est du Reich et de la Hongrie. Pour ce qui nous concerne, la limite – toute théorique et arbitraire – n'allait guère au-delà de la *Zone de résidence*, quelques cités exceptées. Soit grosso modo, cent cinquante millions d'individus.

La périodisation, objet de cette étude s'étend du dernier tiers du 19^e siècle jusqu'à 1914 avec une extension jusqu'à la seconde guerre mondiale. Elle est à la fois historique et sociologique, simple et complexe. Elle est simple car il ne s'agit pas de retracer dans son ensemble la question des nationalités en Europe médiane mais de focaliser le regard sur le judaïsme de ces régions, soit environ quatre millions d'âmes vers 1880, six millions à la charnière du siècle et plus du double avant la Shoah (voir encadré).

Les judaïcités d'Europe médiane et orientale ne recouvrent pas forcément ce qu'on appelle le *yiddishland* mais principalement l'Europe centrale d'avant 1914. Curieusement, et on le verra plus loin, les théories sont nées en Europe centrale et ont connu des tentatives d'applications en Europe orientale. Autrement dit, et en simplifiant à l'extrême, le concept de l'exterritorialité est né en Europe médiane et sa volonté de réalisation en Europe orientale.

Car c'est dans l'Empire russe, conglomérat de Baltes, Polonais, Biélorusses, Grands Russes, Ukrainiens, Moldaves, etc. que les Juifs ont

élaboré un faisceau de droites pour employer un terme géométrique, c'est-à-dire un ensemble de lignes concourantes ou parallèles. En fait, le judaïsme de ces régions s'est "forgé" un concept linguistique autrement dit, le "territoire" du yiddish.

Il est évident que d'autres langues, l'allemand, le hongrois, et à un stade bien moindre le russe, le polonais ou le roumain ont été parlées par des Juifs yiddishophones. Il est non moins évident que le yiddish n'était plus l'idiome vernaculaire de l'ensemble des Juifs allemands, autrichiens ou hongrois.

Il s'agit de montrer surtout l'effervescence intellectuelle du judaïsme, le bouillonnement des idées qui ont conduit à la naissance et au développement des idéologies nationalitaires et nationalistes. Le cadre d'élection provient de l'Empire bicéphale austro-hongrois et de l'Empire tsariste, des Etats multinationaux, multiethniques et multireligieux.

D'emblée, constatons que le judaïsme – vu sous l'angle national – offrait des caractéristiques différentes des nationalités "territorialisées". Encore que la question nationale pour certains peuples pouvait revêtir un caractère explosif si l'on considère par exemple que les Magyars étaient minoritaires dans la partie roumaine de l'Empire, les Allemands des Sudètes par rapport aux Tchèques et même l'ethnie russe dans certaines régions de la Russie profonde.

Chemins et détours d'une nationalité juive

Pour en revenir aux Juifs, bien que résidant depuis plusieurs siècles sur un sol qui a bon droit pouvait être le leur, des théoriciens juifs ont élaboré – certains peuvent penser échafaudé – des idéologies, calquées sur celles de l'environnement polonais, tchèque ou allemand. Mais ces idéologies présentaient des

particularités en raison de structures économiques différentes. S’y ajoutait un antisémitisme virulent dans la plupart des pays, notamment dans l’autocratie russe, cette “Prison des peuples”, cet “Empire des Ténèbres”. Enfin, les communautés juives étaient disséminées en Europe et formaient peu ou prou une “nation non territoriale”.

A cette situation anormale, insolite et parfois dramatique, le folkisme, le bundisme et le sionisme pour ne citer que ceux-là ont tenté d’apporter des réponses au problème juif en introduisant la notion d’une minorité nationale juive en diaspora.

Sans entrer dans l’optique d’une division entre *Westjuden* (Juifs de l’ouest) et *Ostjuden* (Juifs de l’est) qui risquerait d’alourdir le propos, signalons que les premiers faisaient partie de la nation dominante même si certains affichaient un “israélitisme” tenace. Quant aux seconds, demeurant dans des contrées multiethniques, ils revendiquaient leur appartenance à une “nation” juive religieuse (judaïsme orthodoxe) ou laïque (Maskilim, puis séculiers bundistes ou sionistes).

Rappelons pour mémoire, que la période concernée est caractérisée par une augmentation rapide de la population juive en raison d’une très forte natalité, et que des villes comme Varsovie, Lodz, Berlin, Vienne, Lemberg, Czernowicz ou Budapest sont de véritables métropoles juives. Rappelons aussi qu’une industrialisation rapide avec l’apparition d’un capitalisme et d’un prolétariat juif entraîne une mutation sensible en raison de l’urbanisation galopante du judaïsme. L’exode vers les villes à la recherche du travail se traduit par une lente et sûre décomposition du shtetl’, de la bourgade juive en milieu rural. A noter que les Juifs forment la majorité dans certaines cités moyennes de la *Zone de résidence*, Pinsk, Bialystok par exemple.

Mais rappelons également que l’Europe orientale, par rapport à l’Occident, reste encore en retard sur le plan économique et social même si l’industrialisation est rapide. Essentiellement rurale, la population polonai-

se, lituanienne ou biélorusse n’a qu’une faible frange d’intellectuels. L’intelligentsia juive en voie de laïcisation préfère adopter et s’imprégner de la culture allemande puis russe.

L’installation urbaine juive dépend donc de facteurs économiques, parfois pour des raisons de sécurité, ce qui n’empêchera pas les pogromes russes de 1881, 1905 et de 1919. Les populations juives séjournent souvent au sein des communautés non-juives, c’est-à-dire vivent ensemble et séparément. Dans une même ville, un même quartier, une même rue, une même maison peuvent demeurer des ethnies différentes, se connaissant sans pour autant se fréquenter. L’exemple le plus frappant est, à la charnière du siècle, Vilna en Lituanie.

Comme le constate très justement Ezra Mendelson, “*tous ces facteurs – le contexte multinational, le retard social et économique, la démographie, l’autocratie et l’antisémitisme – contribuèrent sans aucun doute à préserver le séparatisme juif en Europe de l’Est*”. Ces données de base n’ont été comprises, ni par des centralisateurs du type Lénine, ni par des théoriciens aussi divers que Léon Trotski, Jules Guesde, Julius Martov, Rosa Luxemburg, Adolf Warski. Mais il est vrai que l’évolution du judaïsme modifia quelque peu le processus d’acculturation des Juifs, une dynamique en apparence paradoxale qui consistait à conserver le particulier tout en se réclamant de l’universel. Et qu’enfin, il n’y a pas de loi sociologique comme il existe des postulats ou des théorèmes mathématiques.

Les prémisses d’une autonomie non territoriale

Si pour simplifier, un peuple se définit par la langue, le territoire, la religion et une communauté de destin (ou de sort), si l’on s’en tient à ces définitions, le peuple juif (Am Yisroël) pourrait éventuellement obéir à ces critères. Mais il n’en est rien pour les raisons exposées plus loin. Par conséquent, l’intelligentsia juive d’Europe centrale et orientale a dû adapter son système de pensée aux condi-

tions spécifiques des communautés juives. En réalité, si les Juifs pratiquaient une même religion (en fait une orthopraxie), les langues vernaculaires étaient différentes, yiddish dans le *yiddishland*, yiddish et la langue des pays ailleurs. Quelques-uns parlaient yiddish et hébreu, très peu ne parlaient que la langue hébraïque. Parfois ils utilisaient uniquement la langue russe, polonaise, allemande, etc. Quant au territoire, sur un plan étatique (armée, diplomatie, douane) ils n'en possédaient point. Certes, les patriotes juifs revendiquaient leur pays de résidence comme le leur. Ce fut le cas des Juifs allemands. Ainsi Jakob Wassermann et autres assimilateurs se disaient "Allemands et rien qu'Allemands". Même chose chez les Juifs hongrois très "magyarisés". Pour les autres, le judaïsme n'était pas seulement une religion, mais, il faut le répéter, une nationalité. Le sentiment national devenait parfois même une conscience nationale, pour des centaines de milliers de Juifs parlant yiddish et principalement en Pologne où ils formaient un groupe compact. A Varsovie par exemple, en 1910, l'on comptait 230 000 Juifs soit trois fois plus que dans toute la France (Alsace exceptée, annexée par le Reich de Guillaume 1^{er}).

Quant à la communauté de destin ou de sort, selon la formule d'Otto Bauer – qui, d'ailleurs reconnaissait une nation juive mais non une nationalité juive – elle était tributaire de la situation des Juifs au milieu des populations majoritaires. Car si les Juifs étaient bien tolérés dans certains pays, il n'en était pas de même ailleurs. La Russie tsariste était hélas l'exemple le plus flagrant (pogrom est un mot russe).

Sans pour autant retracer même à grands traits l'histoire du judaïsme dans l'Europe médiane ni orientale, l'idée d'une future Europe dans laquelle les Juifs seraient reconnus en tant que tels, fit son chemin. Au fil des ans, le cosmopolitisme fut peu à peu supplanté par l'internationalisme marxiste et l'espérance d'une Europe socialiste. Les humanistes juifs austro-hongrois, sans référence à une

idéologie précise, rêvaient d'un continent plus fraternel aux frontières et moins hermétiquement fermées.

L'intelligentsia juive en eut parfaitement conscience. Elle s'inspira des théoriciens austro-marxistes. On sait que dans l'Empire des Habsbourg résidaient ou cohabitaient des Autrichiens, des Allemands, des Tchèques, des Slovaques, des Polonais, des Ukrainiens, des Hongrois, des Roumains, des Serbes, des Croates, des Juifs, etc. Il lui fallait proposer des solutions adaptées au peuple juif.

'Haïm Jitlowski, yiddishiste pur et dur, assistant au congrès socialiste de Brünn (aujourd'hui Brno en Tchéquie), en septembre 1899 se pencha sur les diverses propositions, celles basées sur le territoire et d'autres sur les critères d'une nation sans territoire.

Une motion émanant des Slaves du Sud était fondée sur le principe d'une autonomie nationale non territoriale disant "*Chaque nationalité vivant en Autriche-Hongrie, sans égard au territoire occupé par ses membres, constitue un groupe autonome qui règle ses affaires nationales de langue et de culture [...] Les divisions territoriales sont purement administratives et ne doivent pas porter préjudice au statut national. Toutes les langues auront des droits égaux dans l'Etat.*"

Lorsque l'on pense au fanatisme qui sévit actuellement dans les Balkans et dans le monde, on reste frappé par la maturité de la résolution finale qui dans son préambule affirme "*Le maintien et le développement des particularités nationales des peuples d'Autriche ne sont possibles qu'avec la complète égalité de droits et l'absence de toute oppression. Aussi doit-on avant tout rejeter le système du centralisme démocratique d'Etat de même que les privilèges féodaux.*"

A la même époque, le socialiste autrichien Karl Renner dans *Etat et Nation*, puis en 1902, dans *Der Kampf der Nation um den Staat* estimait que la nation était "*une association d'hommes pensant et parlant de la même manière [...] la communauté culturelle d'hommes contemporains qui ne sont plus liés au sol.*" Après avoir étudié les Etats modernes, il rejetait le système centralisateur qui contraignait tous ses

ressortissants à une toise commune sans tenir compte de leur spécificité. Il fallait créer un Etat fédéral, un “système organique” dans tout Etat multinational comme c’était le cas en Autriche-Hongrie. Il montrait que “*Etat et nation sont antinomiques au même titre qu’Etat et société. L’Etat est autorité territoriale de droit. La société, une, ou des associations de personnes de fait.*”. Il fallait donc organiser le statut personnel des gens en évitant la domination du groupe majoritaire sur la minorité.

Cette théorie très élaborée était complexe. Elle témoignait cependant d’une volonté généreuse de promouvoir l’égalité des chances, des droits et des devoirs de chaque collectivité, étant, bien entendu, que le gouvernement central prenait en charge les intérêts vitaux : défense, affaires étrangères, monnaie et douane.

Les réponses juives suivant les diverses optiques

Déjà, dans un pamphlet intitulé *Farvos Davkè yiddish* (pourquoi justement le yiddish) paru en 1898, Jitlowski pensait que chaque nationalité devait s’offrir les moyens de renforcer son unité nationale dans des Etats multinationaux. Pour les Juifs, le yiddish était l’élément essentiel, un ciment en quelque sorte. Emporté par son lyrisme, il écrivait “*Si trois millions de Suisses parviennent à entretenir dix universités, sept à huit millions de Juifs parlant le yiddish sont capables d’en entretenir dix [...] Dans le monde nouveau, la règle sera : le peuple c’est sa culture, son éducation...*”

Une partie de l’intelligentsia juive et notamment les plus politisés d’entre-eux, eurent un raisonnement identique. A la place d’un cosmopolitisme réducteur et sans visage, cette doctrine convenait parfaitement aux yiddishistes à quelques détails près, quelles que fussent leurs options religieuses, politiques et culturelles.

On peut dresser quelques jalons. En reprenant les définitions quelque peu arbitraires que j’ai énoncées au début de cette étude, force est de constater que l’élément le plus

significatif, celui qui permet le mieux d’affirmer une spécificité juive, c’est la langue. Le yiddish a constitué pendant plusieurs générations un “substitut de territoire” et un rempart contre l’assimilation (exemples : les Allemands, les Hongrois et même les Polonais de confession mosaïque). Cela est si vrai que dès 1895, le *Comité du jargon* fit de la langue et de la culture yiddish un instrument de propagande révolutionnaire.

En 1908, c’est la conférence de Tchernowitz en Bukovine – Cernauti en Roumanie, aujourd’hui Tchernivtsi en Ukraine – qui, après des discussions passionnées, donne au yiddish un statut de langue nationale juive à l’instar de l’hébreu et sert d’élément moteur à la création des premières écoles yiddish durant la première guerre mondiale. Ces établissements scolaires privés se développeront à l’est de l’Europe médiane. Pendant une vingtaine d’années, des écoles primaires, secondaires et même supérieures (Université de Minsk ou de Kiev) vont se multiplier en Pologne, dans les pays baltes et en Union soviétique.

Fleurissent une littérature et une presse qui se développeront considérablement. La création du YIVO (l’Institut scientifique juif) à Berlin, transporté ensuite à Wilno en 1925, donne à la langue ses lettres de créance et un statut définitif. On ne dira jamais assez à quel point le yiddish devint le “véhicule” d’une littérature moderne d’une grande richesse où, comme l’écrit Rachel Ertel, tous les genres littéraires se télescopèrent en moins de trois générations. En conséquence, c’est grâce à ce support linguistique qu’ont pu s’élaborer les vecteurs d’une identité juive et constituer les diverses doctrines de l’exterritorialité juive en Europe médiane.

Le folkisme de Simon Doubnov

C’est tout d’abord l’action de l’historien Simon Doubnov. Politologue et militant, il s’en est ouvert dans ses différents ouvrages et particulièrement dans ses *Lettres sur le judaïsme ancien et nouveau* paru de 1897 à 1907 où il expose l’autonomisme juif en diaspora.

Il part du principe qu'à l'instar des autres collectivités, et en abordant une lecture attentive de l'histoire juive, le judaïsme peut à bon droit revendiquer sa spécificité et s'ériger en minorité non plus seulement religieuse mais nationale-culturelle. Ses exemples contemporains sont Vilna et Odessa, puis d'autres centres où le judaïsme déploie une intense activité culturelle. En Occident, judaïsme et citoyenneté se confondent et dans les États centralisés, le problème est uniquement religieux. Le concept de nationalité n'y existe pas ou n'y est qu'embryonnaire. Il n'en est point de même en Europe centrale et orientale.

Doubnov rappelait l'importance des "centres hégémoniques" qui donnaient le ton à l'ensemble de la diaspora. Il se pencha sur l'autonomie juive, notamment le *Vaad arba Aratzot* (Conseil des Quatre Pays) et le *Vaad ha Medina d'Lita* (Conseil de la nation juive en Lituanie). Il montrait qu'aux 17^{ème} et 18^{ème} siècle, les Juifs purent organiser leurs propres affaires – éducation, religion, impôts – dès lors qu'ils n'étaient pas en opposition avec le pouvoir central polonais.

Il démontre ainsi que dans la mosaïque européenne, il existe une nationalité juive non étatique. Il érige le principe de l'exterritorialité, une personnalité de droit, où ses membres par une acte volontaire désirent s'agréger à leur communauté tout en bénéficiant des mêmes droits que les populations adossées à un territoire. Cette doctrine est le folkisme. Sur le plan des idées, le folkisme jouera un rôle prépondérant car les partis politiques juifs s'en inspireront pour compléter leur propre idéologie. Le Bund ainsi "popularisera" les conceptions doubnovistes.

Le Folkisme crée une formation politique le *Folkspartei* qui jouera un certain rôle dans la judaïcité polonaise et ukrainienne (Les *Faraynigte* – unifiés). Des mouvements comme le SERP, organisation non marxiste créée en 1906 ou parti des ouvriers socialistes juifs, plus communément connue sous le nom de Séimistes (de Sejm = parlement) se réclameront de l'autonomisme juif.

Le Bund et ses préoccupations nationalitaires

A sa gauche, il y a le Bund, l'union des ouvriers juifs de Pologne, Russie et Lituanie, fondé à Vilna en 1897. Après une période assez floue où le problème juif s'efface devant l'internationalisme prolétarien et la lutte des classes, l'importance du facteur national s'affirme dès 1901.

C'est surtout Vladimir Medem qui pose les jalons d'une doctrine qui tente de concilier la question nationale et l'idéologie révolutionnaire. Car contrairement à l'opinion marxiste, les prolétaires ont une patrie, le pays dans lequel ils vivent, et des problèmes économiques spécifiques. Un ouvrier juif qui ne parle que le yiddish ne peut adhérer à une section polonaise ou russe car il ne comprend pas la langue. Ses revendications sont semblables mais non identiques. S'y ajoute l'antisémitisme des ouvriers polonais ou russes (le rôle des Eglises catholique et orthodoxe ne doit pas être négligé).

Si au début, en 1903, Medem s'en tient à un neutralisme, une sorte de valse-hésitation entre le sentiment national et la lutte de classes, il évoluera rapidement en montrant qu'il n'y pas aucune antinomie – dans les conditions objectives qui prévalent dans l'Europe médiane – entre une conscience socialiste et une conscience nationale. Pour lui, il n'existe pas de communauté d'intérêts entre le capitalisme juif et l'ouvrier juif, ce en quoi il s'oppose à Doubnov qui considère que l'antisémitisme n'établit pas cette différenciation, mais Medem rejoint ce dernier sur le problème de l'organisation pratique du statut de la minorité nationale juive en estimant que les Juifs doivent lutter dans le pays où ils vivent. En yiddish, cela s'appelle la *Doykayt* (néologisme yiddish qui signifie être là et maintenant; en anglais on dit *hereness*), s'opposant ainsi au sionisme nationaliste qui prêche le retour des Juifs en Eretz Israël. Il posait ainsi les premiers jalons d'une autonomie nationale – culturelle.

Medem se penche sur la doctrine de Doubnov en étudiant les vecteurs d'identité dont le yiddish est l'élément principal. En 1916, en prenant pour exemple un pays multinational, il estime que chaque nationalité devrait créer un mouvement séparé et promouvoir une organisation spéciale qui organiserait des assemblées culturelles régionales et pour l'ensemble du pays, une assemblée générale. Ce que Doubnov appelle Vaad (conseil). Mais il est évident – ajoute Medem – chaque citoyen peut appartenir au groupe de son choix. Lorsqu'il s'agit de groupes nationaux dispersés, ils doivent s'auto-organiser et former des corporations de droit public "subjectif", la nation devenant elle-même une personne morale de droit public.

Mais c'est surtout sur le plan pratique que cette théorie conserve toute sa valeur, puisque cette autogestion s'articule autour de la création d'écoles et d'institutions culturelles. Il rejoint les vues de Jitlowski, même si Medem se veut résolument socialiste. Les écoles yiddish qui s'ouvriront au début des années 1920 avec le CBK (Tsentral Bildung Komitet) englobées dans un organisme plus large, la CISHO, (l'organisation centrale des écoles yiddish) fondée en Pologne rassemblera des dizaines de milliers d'élèves tout en conservant un caractère socialisant. La CISHO créée par le Bund attirera les Folkistes et le Poalé-Tsion de gauche.

On pourrait toutefois faire remarquer que les bundistes, en dépit de leurs succès électoraux dans les *Kehillot* et dans les élections municipales ne réussirent jamais à imposer leurs vues auprès des pouvoirs publics à la fois parce que le pouvoir n'était aucunement tolérant à leur égard et que d'autre part, les autres formations politiques et religieuses juives leur étaient particulièrement critiques sinon hostiles.

Le sionisme "diasporique".

La troisième réponse à l'exterritorialité est le sionisme de gauche. Certes, le but ultime mais encore lointain est un Etat juif. Mais en atten-

dant, il faut raffermir l'identité juive par le biais du yiddish et de l'hébreu partout où vivent des Juifs dans le yiddishland. Car si les Juifs s'impliquent dans des mouvements réformateurs, sociaux démocrates ou sionistes, ils ne partiront pas immédiatement en Palestine.

Autrement dit, on demeure en diaspora tout en ne perdant pas de vue que l'Alyah doit être envisagée. A un Congrès international tenu à Helsingfors (Helsinki) en 1906, les sionistes russes empruntent au doubnovisme et même au Bund une partie de leur argumentation car ils acceptent le principe d'une autonomie juive en diaspora : le *Gegenwartsarbeit*.

Ce terme allemand signifie que le travail présent est axé sur des objectifs concrets et à court terme. Comment se désintéresser de ce qui se passe alentour ? La lutte sur place s'impose. Il est indispensable de donner une éducation nationale et sociale aux jeunes juifs, à ces pionniers qui un jour partiront vers la terre des ancêtres. La préparation à l'émigration, ce sont les écoles du *Tarbut* (culture en hébreu) les fermes-modèles, l'initiation au travail agricole, la préparation au kibboutz.

La Déclaration Balfour fin 1917, est saluée par des transports de joie dans tous les secteurs sionistes. Car un "Foyer national" est le prélude, l'embryon d'un futur Etat hébreu. Néanmoins, nombre de sionistes demeurent des gens de la diaspora. Le sionisme se développe considérablement par la suite et à cet égard la Déclaration Balfour a un énorme impact sur les couches populaires, tout comme les deux Révolutions russes de 1917. Mais il demeure des sionistes sans l'Alyah, ce qui de prime abord paraît quelque peu insolite, des sionistes qui paient leur contribution au mouvement sioniste, le shekel au KKL, mais restent en diaspora. Près des deux tiers du Yichouv en 1939 provient de l'Europe médiane et orientale.

Au début du siècle, Ber Borocho, le principal théoricien du sionisme ouvrier, avait conscience que le judaïsme possédait des structures anormales mais que ses membres

étaient plus ou moins liés par des sentiments de parenté, d'appartenance, nés d'un passé historique commun. La solution résidait dans une nouvelle restructuration que seule une terre juive, était à même de lui apporter. Il fondait ses espoirs sur une coexistence pacifique entre Arabes et Juifs. Et surtout une "normalisation" des structures économiques juives.

En attendant, le programme minimum des sionistes, partisans de l'exterritorialité juive et désireux que les Juifs soient reconnus comme une minorité nationale, notamment dans la Pologne de Pilsudski avec au besoin l'instauration de blocs minoritaires au Sejm, démontrait sinon un certain diasporisme, en tous cas un enracinement conjoncturel dans le pays "hôte". Enfin la propagande sioniste ne se faisait guère en hébreu mais en yiddish, en polonais, en russe ou en roumain.

Toutefois, de ces trois principales composantes, la solution sioniste demeurait la plus éloignée de la vision d'une nouvelle Europe des nations même si elle admettait l'exterritorialité juive sur le continent. Les interventions répétées de Léon Motzkine, ardent sioniste et autonomiste convaincu allaient – pendant un temps – changer profondément les mentalités.

Au lendemain de la première guerre mondiale

L'année 1919 fut cruciale. La guerre s'était achevée et l'on assistait à une nouvelle configuration dans l'Europe médiane. L'Autriche-Hongrie avait volé en éclats, la frange occidentale de la Russie s'était fragmentée. De nouveaux Etats avaient surgis : Pologne, les trois Etats baltes, Tchécoslovaquie, Yougoslavie, Roumanie agrandie. Sur les ruines de ces grands ensembles étatiques, le nouveau découpage territorial qui modifiait les relations entre les diverses populations avait tenté de résoudre le problème des minorités nationales. Et celui des Juifs tout particulièrement du fait de leur dissémination. Un

juif de Galicie se retrouvait Polonais. Un autre, anciennement russe, devenait letton.

De plus, certains pays comme la Roumanie considéraient les Juifs comme des étrangers sur leur propre sol, les privant ainsi de leurs droits civiques. En revanche, la Russie leur avait accordé en 1917 des droits civiques et nationaux. C'était pour eux une nouveauté. Cela comblait d'aise les partisans de Doubnov notamment.

Mais si cette nouvelle redistribution, la création de nouveaux Etats aurait pu donner satisfaction à certains peuples, il en fut souvent autrement. Même si la Pologne disposait d'une superficie de plus de 350 000 km², si elle pouvait s'enorgueillir d'avoir arraché de nouveaux territoires, 40 % de sa population n'était pas composée de Polonais de souche, mais d'allogènes. Nous donnons ce seul exemple mais d'autres pays se trouvaient dans des conditions similaires. D'où, l'on s'en doute, un climat de tension perpétuel, mettant à mal les bonnes résolutions wilsoniennes.

Un organisme spécial fut créé pour défendre les Juifs à la conférence de la Paix. Ce fut le *Comité des Délégations Juives* qui se consacra à la défense des populations juives. Léon Motzkine en assura la présidence. Plus tard, il fut un des promoteurs du Congrès juif mondial.

Le *Comité des Délégations Juives* se livra à une étude approfondie de la situation des communautés juives en Europe médiane et orientale. Il soumit un long mémoire à la Conférence de la Paix demandant aux pays concernés de reconnaître aux Juifs la pleine et entière égalité des droits, la liberté religieuse et culturelle au même titre que pour les autres minorités nationales. Les représentants de la Pologne (Paderewski, Dmowski) et de la Roumanie (Bratianu) s'y opposèrent car ils craignaient que cette disposition porterait atteinte à la souveraineté de leurs Etats respectifs. A un degré bien moindre, l'*Alliance israélite universelle* sous la direction de Sylvain Lévi estimait que

cela pouvait nuire à des citoyens juifs de France alors que le problème national juif ne s’y posait nullement.

Les Polonais et les Roumains finirent par céder. Et en signant le traité de Versailles le 28 juin 1919, avec d’autres pays concernés – Baltes, Tchécoslovaques, Hongrois – le Traité des minorités y était inclus.

Dans l’entre-deux-guerres

Avec Louis Marshall, Julian Mack et d’autres personnalités américaines, ce Comité était persuadé qu’il ferait du bon travail. La Pologne avec ses trois millions de Juifs, et d’autres pays étaient tenus d’observer les principes égalitaires sur le plan civique, entretenir des écoles autonomes sur le compte partiel du budget de l’Etat, accepter publiquement le shabbat, etc. Par la suite, le comité siégea à la Société des Nations (SDN) à Genève.

Nous ne développerons point ce qu’il en fut réellement dans les divers pays. Théoriquement, les Juifs étaient reconnus comme des citoyens. Tout était prévu sur le papier. Les Juifs d’Union soviétique, eux-mêmes pensaient que l’obtention des droits nationaux leur ouvriraient de nouveaux horizons. Mais les Polonais se livrèrent à une polonisation à outrance que ce soit vis à vis des Ukrainiens (Lwow par exemple) ou des Juifs (pour mémoire rappelons l’antisémitisme tenace des Endeks et consorts). Pourtant de nombreux intellectuels juifs furent séduits par la langue et la culture polonaises, les Bruno Schulz, Julian Tuwim, Antoni Slonimski. Mais ils se heurtèrent constamment à l’hostilité ouverte des milieux nationalistes qui n’admettraient jamais leur patrie comme étant un “Etat des nationalités”.

Quant à l’Union Soviétique, après une embellie yiddish qui dura moins de quinze ans, y être Juif devint un épouvantable cauchemar. Les idées généreuses de Doubnov se retournaient contre lui. Le concept de l’exterritorialité juive dans l’Europe médiane et orientale fut, à part en Estonie et en Lettonie, et en Lituanie

durant les premiers années de l’après-guerre, constamment remis en question. Exception faite de la Tchécoslovaquie où la politique envers les Juifs fut relativement harmonieuse. Selon les constitutions des divers pays, les Juifs jouissaient de la plénitude de leurs droits civils et politiques avec une représentation autonome dans les Assemblées (Parlement, Diète, Sejm, Rada, etc.) Dans la réalité, leurs libertés furent bafouées, l’antisémitisme grandissant et la montée du fascisme dans ses différentes versions mirent en pièces ces dispositions quelque peu utopiques.

Dès lors, les théories des leaders juifs qui avaient voulu concilier le particulier et l’universel, être spécifique tout en se considérant comme étant européen, tout cela était voué à l’échec. Même ceux qui se sentaient parfaitement intégrés et avaient plus ou moins abandonné leur judaïsme où n’en conservaient que des bribes selon un savant mélange de traditions et de religiosité, tout cela sombra face à la montée des périls. Les régimes de droite non seulement s’opposèrent aux divers remèdes employés par les uns et les autres mais se livrèrent de plus en plus à une politique de déstabilisation augmentant singulièrement la précarité du judaïsme.

Quant aux non-Juifs, les plus démocrates, même ceux qui étaient les plus attachés au concept de l’exterritorialité, ils capitulèrent. A la veille de la Seconde Guerre mondiale, tout cela fut relégué à l’arrière-plan. Ces préoccupations étaient souvent naïves bien qu’empreintes d’un réel désir de paix, de tolérance et d’une meilleure entente entre les hommes disparurent. Elles furent balayées par le bruit de bottes et les vociférations d’Hitler.

La folie meurtrière des hommes a pendant longtemps effacé ces considérations humanistes. La Shoah a étendu son lindeul et ces doctrines ont été ensevelies. Elles appartiennent désormais à l’histoire. Nous ne pouvons qu’en rendre compte tout en signalant qu’ici et là s’échafaudent de nouvelles doctrines sur le droit des minorités faisant largement appel

aux écrits antérieurs et désireuses de créer une nouvelle Europe.

Car ces considérations politiques n'ont point perdu de leur actualité. Certes, les problèmes se posent différemment. Mais des solutions ont été envisagées et sont même appliquées avec bonheur dans différents pays européens (Estonie, Hongrie, Espagne catalane). Non seulement en Europe mais sur d'autres conti-

nents. Parce que l'exterritorialité n'est pas uniquement juive, elle concerne d'autres ethnies dispersées. Mais a contrario, la montée des nationalismes, la balkanisation de l'Europe méridionale, les crises nationales qui sont à la limite de la démence raciale, tout cela est bien décourageant.

Cela suppose que l'humanité se devrait d'être plus adulte et plus responsable. Mais hélas !

Population totale juive en 1939 (en millions)		Population juive dans quelques grandes villes en 1939	
Allemagne – Autriche	0.5	Varsovie	350 000
Pologne	3.3	Lodz	220 000
Pays baltes	0.5	Berlin	150 000
Biélorussie	1,	Lwow	100 000
Russie occidentale	1	Vienne	160 000
Tchécoslovaquie	0.3	Budapest	150 000
Roumanie	0.8	Minsk	100 000
Hongrie	0.6		
Autres	0.3		
Total approximatif	8.3		
Dont yiddishophones environ 6 millions.			

BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE

Borochov Ber, *Classe et Nation*, Suisse, 1945.

Collectif – Congrès Juif Mondial, *La situation économique des Juifs dans le Monde*, Paris 1938.

Doubnov Simon, *Lettres sur le Judaïsme ancien et nouveau*, Paris, Cerf, 1989.

- *Le livre de ma vie – souvenirs et réflexions, matériaux pour l'histoire de mon temps*, Cerf, Paris, 2001.

Frankel Jonathan, *Prophecy and Politics*, Cambridge University, 1981.

Jitlowski Haïm, *Geklibene Schriftn*, New York, 1960.

Laqueur Walter, *Histoire du sionisme*, Calmann-Lévy, Paris, 1973.

Medem Vladimir, *Ma vie*, traduit du yiddish par Henri Minczeles et Aby Wieviorka, Paris, Honoré Champion, 1999.

Mendelson Ezra, *Intégration et citoyenneté: l'Europe des ethnies* in Elie Barnavi et Saul Friedländer, *Les Juifs et le XX^e siècle*, Paris, Calmann-Lévy, 2000

Minczeles Henri, *Histoire générale du Bund, un mouvement révolutionnaire juif*, Paris, Austral 1995, Denoël 1999.

Plasseraud Yves, *L'identité*, Paris, Monchrestien, 2000.

Traverso Enzo, *Les Marxistes et la question juive*, Paris, Kimé, 1997.

Weinstock Nathan, *Le Pain de misère*, 3 vol. Paris, La Découverte, 1984, 1986.

Jedwabne, en Pologne

par Jean-Charles Szurek

C'est un ébranlement mémoriel sans précédent, relatif à son passé juif au cours de la seconde guerre mondiale, que vient de connaître la Pologne durant l'année 2001. Un petit ouvrage intitulé *Sasiedzi* (Les voisins), écrit par Jan Tomasz Gross, universitaire américain d'origine polonaise – plus exactement d'origine juive et polonaise (l'“origine” constituant dans ces débats un “argument” de poids) -, sur l'histoire du meurtre, le 10 juillet 1941, de la population juive – 1 600 personnes - d'une petite bourgade de la Pologne orientale, Jedwabne, par ses voisins polonais, en est la cause.

L'historiographie polonaise, que ce soit celle de la période communiste ou celle, plus libre, des historiens émigrés durant la même période, ou encore celle de l'après-89, n'a guère abordé la question posée par Gross, celle d'une co-responsabilité active de certaines parties de la population polonaise dans l'extermination des Juifs. Jusque là dominait en Pologne une représentation plus ou moins complexe des relations judéo-polonaises depuis la guerre, excluant un tel comportement. On y avançait notamment que l'*Armia Krajowa* (A. K), l'Armée du Pays, considérée comme un véritable État clandestin légitime, avait fait condamner, et parfois exécuter, les *szmalcowniki*, ces maîtres-chanteurs qui traquaient les Juifs à la sortie des ghettos et dans les lieux publics, qu'elle avait livré des armes aux combattants du ghetto de Varsovie, que c'étaient des Polonais qui avaient créé en 1942 *Zegota*, célèbre organisation d'aide aux Juifs. Qu'à Yad Vashem, ce sont les Polonais qui forment le plus grand groupe national de Justes. Que s'il y eut des ressentiments et des manifestations d'antisémitisme à l'égard des Juifs, c'était non pas tant en raison du climat

violemment antisémite d'avant guerre que de la collaboration des Juifs avec l'occupant soviétique entre 1939 et 1941 ou avec les autorités communistes à partir de 1944. Tous ces arguments se combinaient et se renvoyaient les uns aux autres, formant un corpus où les souvenirs négatifs étaient “compensés” par des rationalisations ad hoc. Par “souvenirs négatifs”, il faut entendre ici par exemple la prise de possession, par les Polonais, des biens juifs à partir de 1942 et l'obligation juridico-morale de les restituer aux rares survivants qui les réclamaient après la guerre. Si plusieurs milliers de Juifs furent assassinés entre 1944 et 1947, c'est largement à cause de cela, mais pas uniquement: “l'action des trains”, dont parle Joanna Tokarska dans l'article ci-dessous, où les partisans de l'extrême droite polonaise regroupée dans l'organisation NSZ (sigle de Forces Armées Nationales) faisaient sortir des trains les Juifs au nom du combat anti-judéo-bolchévique pour les tuer sur place, accompagne une vision globalement hostile du monde juif dans la société polonaise. Ces “souvenirs négatifs”, peu investigués – les travaux de l'anthropologue Alina Cala font ici exception – ou classés “exceptionnels”, étaient en revanche liés à un système de rationalisation/relativisation où dominait la figure du Juif communiste: traître en 1939, occupant soviétique en 1944, colonel de la sécurité en 1950, émigré en 1968. Cette image complexe, Jan Gross, en mettant en évidence qu'une part importante de la population polonaise du bourg de Jedwabne, profitant de la présence de l'armée allemande en juillet 1941, avait délibérément commis un assassinat collectif aux motivations manifestement matérielles, l'a beaucoup endommagée. Dans la conscience et l'historiographie polonaises depuis 50 ans, la réalité

d'un tel acte semblait inconcevable. On pouvait attribuer des crimes à des individus isolés, marginaux, à des profiteurs de guerre, du lumpen, des groupes extrémistes – mais non à une population rurale locale, même agissant à l'instigation des Allemands. Cette occultation trouve d'ailleurs sa trace matérielle dans le monument que les autorités firent ériger, dans les années 60, à la mémoire des victimes de Jedwabne. Sur le lieu où périrent brûlés dans une étable les 1 600 Juifs, amenés là par les voisins polonais, il a été écrit: "Lieu du martyre de la population juive. La Gestapo et la gendarmerie hitlérienne ont brûlé vives 1 600 personnes le 10. VII. 1941". Cette inscription constitue la quintessence même du souvenir des Juifs, tel qu'on le construisait dans l'historiographie communiste polonaise vingt ans après la guerre. Une certaine vérité ne pouvait visiblement être tue: les Juifs de Jedwabne furent bien exterminés le 10 juillet 1941. Mais un mensonge a pu s'y glisser: c'étaient les Allemands les coupables.

L'ouvrage de Gross provoqua un débat public sur la responsabilité polonaise, amenant historiens, journalistes, hommes politiques, ecclésiastiques à s'interroger, à prendre position. Certains historiens découvrirent que des massacres semblables s'étaient déroulés dans d'autres bourgades de Pologne orientale, engendrant des interrogations sur le rôle des Allemands dans ces crimes: jusqu'à quel point avaient-ils poussé les populations locales ou jusqu'à quel point les avaient-ils contraintes, comme l'ont suggéré certains détracteurs de Gross? D'autres historiens contestèrent Gross sur la méthode: trop grande fiabilité

accordée aux témoignages, absence de sources allemandes, exagération du nombre de victimes. Des journalistes partirent à la recherche des témoins encore vivants et les trouvèrent, notamment des personnes soupçonnées d'avoir directement participé au crime. L'Institut de la Mémoire Nationale, habilité à instruire des plaintes, a entrepris d'ailleurs une investigation sur le crime de Jedwabne qui conduira vraisemblablement à des inculpations. Fait rarissime pour un crime aussi éloigné: une exhumation eut même lieu, de ce fait, qui ne fut pas trop poussée en raison des réserves, de nature religieuse, de certaines organisations juives. Le 10 juillet 2001, 60 ans, jour pour jour après le massacre de Jedwabne, une commémoration officielle s'y déroula en présence d'Aleksander Kwasniewski, président de la république polonaise, qui y fit un discours de repentance, et de nombreuses autres personnalités venues de Pologne et du monde entier. L'Église de Pologne avait effectué une démarche similaire, par une messe célébrée à Varsovie le 28 mai 2001.

L'article qui suit, de l'anthropologue Joanna Tokarska-Bakir, est l'un des plus intéressants et des plus significatifs de cette discussion. L'auteur, qui connaît les débats allemands, a eu la faculté de mesurer l'écart existant entre le travail de mémoire qui s'est déployé en Allemagne et le "syndrome de l'innocence" répandu en Pologne. Elle ne juge pas, elle essaie de comprendre pourquoi dans cette Pologne à l'histoire compliquée, le débat sur le passé juif a pris une dimension nationale et même internationale.



Le juif errant

L'obsession de l'innocence

par Joanna Tokarska-Bakir

L'été dernier, trois prix Nobel se sont rencontrés à Wilno¹ pour parler de la mémoire. Parmi les propos tenus, c'est l'intervention de Günter Grass dont je me souviens le mieux. Günter Grass parlait des itinéraires étranges de la mémoire allemande. Faisant allusion aux récents débats publics dans sa patrie (Ernst Nolte et la querelle dite des historiens dans les années 80, le débat Walser-Bubis en 1998-99), Grass évoquait les rituels de la mémoire collective, mémoire qui embarrasse, en particulier la génération plus âgée de ses compatriotes. Les Allemands ne seraient pas eux mêmes s'ils n'avaient imaginé le néologisme "travail de mémoire" (que Grass moque d'ailleurs – la mémoire, dit-il, est involontaire ou alors elle n'est pas). On exige ce travail de mémoire des Allemands "pour qu'ils admettent leur culpabilité". "Ou on rejette les insinuations induites par ce travail de mémoire, ou on la cultive avec assiduité car, depuis des décennies, depuis que l'histoire à nouveau nous atteint, elle est reprise par des générations successives, plus jeunes, qu'on pourrait imaginer libres du fardeau du passé. C'est comme si les enfants et les petits enfants devaient se souvenir en remplacement des pères et des grands pères silencieux". Qui plus est, "c'est comme si les crimes prenaient une importance d'autant plus grande que l'on s'en éloigne dans le temps".

Le sérieux des historiens

Cette sinistre épigraphe du prix Nobel constitue une bonne introduction aux propos que je veux ajouter au débat en marge du livre de Jan Tomasz Gross sur Jedwabne. Ce débat, je le suis d'Allemagne. Il me semble que s'il n'y avait pas cette perspective extérieure et un affaiblissement de mon autocensure par l'influence étrangère, il m'aurait été impossible de

voir certains aspects de la discussion. Et je ne peux m'empêcher de supposer que Gross n'aurait pas écrit son livre s'il ne travaillait hors de Pologne.

Il ne s'agit pas pour moi ici de censure scientifique ou de la censure dûe à l'environnement. Il s'agit d'une sorte de phénomène d'optique. De près, et surtout de l'intérieur, on ne voit pas certaines choses. On ne voit pas l'obsession polonaise de l'innocence. On ne voit pas les règles qui régissent le débat polonais, public ou privé, contrôlé par cette obligation de l'innocence. On ne voit surtout pas que ce que Thomas Merton appelait "le regrettable refus de regarder au plus profond de soi" est visible pour tous sauf pour nous mêmes.

Il paraît que l'on voit seulement ce que l'on connaît. Comment ce que les Polonais savent d'eux mêmes et du génocide se conjugue-t-il avec l'innocence polonaise? La question "que savent les Polonais?" s'adresse avant tout aux historiens. A raison, puisque ce sont les historiens qui établissent les programmes scolaires. A tort, car comme le montre l'exemple allemand, même une connaissance indubitable de la réalité historique se transpose avec résistance et indirectement dans le sentiment de culpabilité national.

Quant à l'ignorance que les Polonais peuvent avoir du génocide, c'est aux historiens polonais qu'il faudrait en imputer la responsabilité, car ils ont péché par omission, par un excès de cette prudence propre aux historiens et qui les détourne de certains sujets – si toutefois c'est un péché. Quand on est un jeune historien aspirant, on sait avant tout quel prix se paie en Pologne une publication "prématurée". Faut-il évoquer ici le nom de Michal Cichy et rappeler la lettre des historiens en réponse à son article²? L'historien, comme

n'importe quel scientifique, veut avant tout être "sérieux". "Sérieux" veut dire en Pologne "non contesté". L'historien polonais "non contesté", se frotte les mains et regarde avec indulgence ceux qui sont pressés.

On ne sait pas très bien que faire de ce non-empressement des historiens dans un pays où meurent les derniers témoins de la guerre et du génocide. La perspective a été tracée par Günter Grass, déjà cité – il semble que les enfants et petits-enfants polonais devront se souvenir au lieu et place de leurs pères et grands-pères silencieux. Ces témoins emporteront dans la tombe, sans être inquiétés par les historiens, tout ce qui pourrait encore être raconté sur les *szmalcownik*³ et la *policja granatowa*⁴, sur la formation *Baudienst*, où était employée la jeunesse polonaise, sur le pogrom de Varsovie à Pâques 1940, sur la dénonciation des Juifs par des prêtres après confession (Marek Edelman en a parlé dans un entretien publié dans le livre de Anka Grupinska *Po kole. Rozmowy z żołnierzami getta warszawskiego* [Après la réunion. Conversations avec les soldats du ghetto de Varsovie], sur Jedwabne et Radzilow, sur la coutume innocente de "brûler Judas" pendant la guerre (enquêtes de terrain dans les Archives de la Chaire d'Ethnologie de l'Université de Varsovie), sur les verres d'eau vendus contre des pièces d'or aux Juifs entassés dans les "trains de la mort". Et aussi sur "l'action des trains" menée en 1945, au cours de laquelle les membres des *Narodowe Sily Zbrojne* [Forces Armées Nationales] ont sorti des trains et fusillé 200 Juifs rapatriés, revenus de l'Est (cf. l'occurrence "pogrom" dans le livre *Histoire et culture des Juifs polonais* de A. Cala, H. Wegrzynek et G. Zalewska), sur les assassinats de Juifs rentrant de l'exil chez eux après la guerre, sur les pogroms de Kielce et de Cracovie et sur les centaines d'autres relations non identifiées de la réalité de la guerre et de l'après-guerre. Cela arrivera inévitablement – à moins que, abandonnant les historiens à leur propre sérieux, nous fassions comme Jan Tomasz Gross et commençons tout de même à en parler.

Que peut nous dire le génocide ?

Dans le livre *Nowoczesność i zagłada*⁵, Zygmunt Bauman a écrit que la sociologie d'aujourd'hui, dans sa forme actuelle, a moins à dire sur le génocide que ce que le génocide peut dire sur la sociologie. Je ne sais si la provocation de Bauman a eu une quelconque influence sur l'écriture de Jan Tomasz Gross, il semble toutefois que ceux qui critiquent Gross lui reprochent justement qu'il ait, consciemment ou non, été à sa rencontre.

Ce qui rebute l'historien, ce qui a même conduit Jacek Zochowski⁶ à convoquer le fantôme du postmodernisme, c'est ce qui est pour moi le plus important dans le livre de Gross. Il s'agit de cette fameuse et scandaleuse "nouvelle relation aux sources". Gross en parle de la façon suivante: "Notre attitude initiale à l'égard de chaque témoignage venant des quasi victimes de l'Holocauste devrait passer du doute à la certitude". Il n'est pas important pour moi de savoir si cette phrase servira qui que ce soit dans la vérification des sources. Laissant la vérification des sources de côté, j'aimerais simplement dire qu'il s'agit ici d'une chose bien plus importante.

Pour ne pas brusquer les choses, je vais raconter deux histoires. Rue Chlodna, à Varsovie, se trouve depuis longtemps un salon de thé, que je fréquente en famille. La perspective de la rue Chlodna, vue des fenêtres de ce salon, couronnée par la silhouette de l'église Saint Charles Boromée, m'est toujours apparue étrangement familière. De surcroît, cette rue a conservé encore ses pavés, les derniers probablement de Varsovie, avec les traces des rails de tramway. Ce n'est que lorsque j'ai vu le film "Korczak" de Wajda que j'ai pris conscience de ma propre ignorance. J'ai compris que c'est au dessus de la rue Chlodna précisément que se trouvait le fameux pont en bois qui reliait les deux parties du ghetto, le grand ghetto et le petit. J'ai compris que c'était pour cette raison que des cars de tourisme se rassemblaient en ce point. Du salon de thé on voit de jeunes étrangers en kippas se figer dans

la rue, sous la pluie, à l'écoute d'un guide. Probablement, ils prient aussi.

Un jour, on a entrepris des travaux dans le square, négligé, de la rue Chlodna. Une croix y est apparue ainsi que l'inscription "Square Père Jerzy Popieluszko". Je ne pense pas que ceux qui ont appelé le square de la rue Chlodna du nom d'un prêtre martyr polonais aient eu des intentions mauvaises, des ressentiments (c'est certainement de l'appartement du Père Jerzy, rue Chlodna, qui a fourni la raison). Mais il y a beaucoup de squares à Varsovie, et il n'y avait qu'un seul pont sur la rue Chlodna. Ni moi ni les fonctionnaires municipaux, personne ne se souvient de ce pont. Notre mémoire est un lieu où il n'y a pas de Juifs. L'idée de Jan Tomasz Gross constitue en quelque sorte un remède à cette situation. Tous, nous avons besoin d'une "nouvelle relation aux sources".

Si, à ce stade, quelqu'un ne comprenait toujours pas pourquoi il nous faut une "nouvelle relation aux sources", je vais lui raconter une autre histoire vraie. Il y a quelques années, les étudiants de ma faculté d'ethnographie ont organisé une excursion en Yakoutie. Chez les Yakoutes, ils n'ont pas trouvé de chamanisme particulièrement intéressant, mais ils ont trouvé une mémoire locale spécifique concernant l'histoire immédiate. Leur localité a été construite sur du permafrost, exactement à l'endroit où il y avait eu auparavant un camp du Goulag. Or, il était impossible de vivre sur ces tombes, au-dessus des crevasses où avaient été entassées des dépouilles humaines. Les enfants y mouraient en masse. Alors, les Yakoutes ont demandé aux ethnographes de cesser d'être pour un moment des ethnographes et de réciter la prière catholique pour les morts. Il s'agissait aussi certainement de calmer la conscience des indigènes qui, pour la capture d'un détenu du camp en fuite (il suffisait d'apporter sa paume blanche, caractéristique), avaient reçu plus d'une récompense.

Cette histoire est à la fois naïve et pleine d'enseignement. Elle est triste car elle

témoigne de la décadence de la culture locale (les prières des chamans n'ont plus d'effet). Elle est en même temps réconfortante car elle témoigne de la réalité du monde spirituel – chez les Yakoutes évidemment.

Le scolyte de la mémoire, la taupe de la conscience

La "nouvelle relation aux sources" proposée par Gross péche par un défaut. Elle ne peut convaincre exclusivement que quelqu'un depuis longtemps convaincu. Stanislaw Vincenz⁷ affirmait jadis, sous l'influence de Platon et Socrate, que ce qui témoigne de la valeur d'un homme, c'est son aptitude à se laisser convaincre. Ce point de vue est passé de mode depuis longtemps. Les temps ont changé – quelqu'un, qui se laisse facilement persuader, est aujourd'hui considéré non pas comme un philosophe ou un saint mais, hélas, comme un imbécile. Comment les hommes peuvent aujourd'hui changer d'avis constituée, de façon générale, une énigme.

Celui qui adhère au postulat de Gross sur la "nouvelle relation aux sources" est probablement l'homme par la voix de qui Czeslaw Milosz parlait naguère de la taupe-gardienne, munie d'une lampe frontale rouge; à qui Nicola Chiaromonte écrivait sur le scolyte de la mémoire, à qui Jan Blonski adressait le livre *Les Pauvres Polonais regardent le ghetto*; le même vers qui Tadeusz Mazowiecki se tournait dans "L'antisémitisme des gens tranquilles et bons" ou Jan Jozef Lipski dans *Deux Pologne*, deux patriotismes. Ce sont tous des textes mémorables, en grande partie oubliés⁸. Nous lisons peu et mal, nous nous souvenons encore plus mal. "Nous ne pouvons pas commander à la mémoire", dit Martin Walser, l'initiateur du débat allemand sur le sujet. Il faut alors s'interroger pourquoi dans des causes aussi – semble-t-il – justes et moralement incontestables, notre mémoire fait des caprices et refuse obstinément d'obéir.

La mémoire collective se moque des faits et des exhortations. Les faits peuvent être des

plus évidents pour les historiens, ils ne créent aucune obligation à la mémoire humaine. Ici à nouveau l'Allemagne peut servir d'exemple. Il faut respecter cette société pour le travail qu'elle a entrepris sur elle-même après la guerre. Et pourtant il suffit d'observer la réaction des foules à certains moments de l'histoire allemande pour douter des résultats de cette gigantesque auto-resocialisation, menée pendant plus de 50 ans. Quand en 1998, dans l'église Saint Paul de Francfort, Martin Walser acheva son discours en protestant contre les pratiques masochistes "de la présentation incessante de la honte allemande", contre "l'instrumentalisation de la mémoire d'Auschwitz", les présents, parmi lesquels les élites politiques et intellectuelles locales au complet, ont honoré l'orateur d'une longue ovation. Les présents connaissaient pourtant parfaitement les faits. C'est contre ces faits qu'ils protestaient, exigeant le droit de souffler, "de détourner le regard".

La seule personne qui ne s'est pas levée et n'a pas applaudi Walser était le vieux Ignatz Bubis, président du Conseil Central des Juifs d'Allemagne.

Confession des péchés des autres

Ma discipline, l'ethnographie, s'occupe non pas des faits, mais de ce que les hommes disent des faits. Ce que les hommes disent des faits est une "sottise" pour les historiens, rien d'étonnant alors que l'historien demeure le plus souvent impuissant devant la chimère de la mémoire collective. Grâce soit rendue à Gross car dans son livre sur Jedwabne et dans ses autres travaux, il s'occupe non seulement des faits, mais aussi de ce discours des hommes sur les faits.

Lorsque s'amorce une discussion sur les relations polono-juives dans le contexte du génocide, les gens répètent sans cesse la même chose. Au début, lorsque les historiens entonnent leur sacramentel "il est trop tôt", la discussion a du mal à démarrer. Puis elle atteint une maturité qualitative passant, selon la for-

mule de Stanczyk dans *Noce*⁹, à la "confession des péchés des autres". Des exemples de cette "confession des péchés des autres" sont fournis par les lettres qui parviennent en abondance à la revue parisienne *Kultura*¹⁰, au *Tygodnik Powszechny*¹¹ ou à *Gazeta Wyborcza*¹² après qu'ils eurent publié des textes qui entament le dogme de l'innocence polonaise à l'égard des Juifs. [...]

Le vrai discours polonais sur l'antisémitisme comporte une suite de thèmes courants, de "tableaux vivants" spécifiquement polonais. Le mot "génocide" déclenche automatiquement leur projection. Celui qui pense que l'on trouvera dans ces images l'horreur de l'extermination aurait tort. La projection commence par quelques vieux clichés ecclésiastiques tels que "Que son sang retombe sur nos têtes et sur celles de nos fils" ou "Prions pour les Juifs infidèles". Il n'est guère étonnant que ces clichés aient duré longtemps puisqu'on les rappelait chaque année lors des prières du vendredi saint. Ensuite on projette l'image du Juif d'avant guerre, vêtu de sa capote, s'installant dans le Jardin Saski près de la fontaine comme s'il s'apprêtait déjà à réaliser la prédiction "Wasze beda ulice, nasze beda kamienice" (Vous aurez les rues, nous aurons les immeubles). Ensuite défilent les images d'autres Juifs en capote accueillant avec le pain et le sel d'abord les Russes, puis les Allemands, puis à nouveau les Russes. Puis les Juifs polonophages, amenés par les Soviétiques, et qui affichent leur communisme et leur judéité après la guerre dans l'UB [Urząd Bezpieczeństwa = Office de Sécurité]. Puis les juifs, camouflés cette fois derrière des noms polonais, sucent le sang de la Pologne de Gomułka et de Gierek. Et, après 1989, viennent les images des Juifs qui occupent, avec leur hucpa¹³ caractéristique, les postes les plus élevés des mafias financières.

Cette "confession des péchés des autres" en Pologne doit s'achever par une contrition – celle des autres bien sûr. Le pénitent est sommé de ne pas proférer de bêtises sur le soi-disant antisémitisme polonais. Le correspon-

dant de *Kultura* Aleksander Grobicki demandait en 1957 : “Votre rédaction sait combien de mal l’antisémitisme polonais a fait à la cause polonaise à l’étranger. En l’excitant artificiellement de nouveau, imaginez-vous réparer ce mal?”¹⁴. Cette question revient jusqu’à ce jour dans de nombreuses déclarations de Polonais en Pologne et à l’étranger ; faut-il rappeler le dernier message du Nouvel An d’Edward Moskal, président du Congrès de la Polonia américaine ? Le problème, c’est que ce postulat dut faire le silence sur l’antisémitisme polonais, soi-disant pour défendre l’image de la Pologne dans le monde, et ne se manifeste pas uniquement dans les propos des antisémites.

Jan Tomasz Gross a consacré à cette question une grande partie de son essai intitulé *Ten jest z ojczyzny mojej... ale go nie lubie* [Il est de ma patrie... mais je ne l’aime pas]¹⁵. Gross y analyse quelques situations historiques éloignées les unes des autres mais où l’analyse de l’antisémitisme polonais a été censurée pour cause de telle ou telle “raison d’état”. Des intellectuels connus, que l’on pourrait difficilement soupçonner d’antisémitisme, ont joué ici le rôle de censeurs.

On peut ajouter à la réflexion de Gross encore un autre exemple ambivalent. “Chers collègues ! – s’exclama en 1968 Paweł Jasienica¹⁶ lors d’une réunion plénière de l’Union des Écrivains – quelqu’un essaie, pour des raisons que lui seul connaît, d’attirer sur notre nation le stigmate de l’antisémitisme. Rien ne peut nous apporter aujourd’hui plus de tort que de créer dans l’opinion mondiale la conviction que nous sommes un peuple d’antisémites”. “Dans la salle, les applaudissements et les cris d’enthousiasme ont duré longtemps” – lisons-nous plus loin dans le procès-verbal de la réunion.

Je cite le procès-verbal de cette réunion de l’Union des Écrivains d’après Konstancy Jelenski¹⁷. Jelenski rappelle que Jasienica a commencé son discours par la condamnation d’un tract antisémite qui circulait en mars

[1968] à Varsovie. Malgré cela (et peut-être à cause de cela), il avance le commentaire suivant : “Je sais que Jasienica condamne l’antisémitisme. Mais je regrette que, au lieu de réfléchir sérieusement à l’origine du mal, il décrète : a) qu’il n’y a pas d’antisémitisme en Pologne, b) qu’il s’agit d’un complot mystérieux ayant pour but de compromettre la nation, c) que c’est justement cette compromission aux yeux de l’opinion mondiale qui constitue le plus grand mal (ce ne peut être l’antisémitisme puisqu’il n’y en a pas)”. S’il fallait transformer l’ironie de Jelenski (ce faisant on porte tort à l’original) en une rhétorique morale stricte, on pourrait se demander naïvement qu’est ce qui est pire : un péché non avoué ou une réputation détruite. De nombreux défenseurs de la nation ignorent obstinément ce dilemme. “La juste colère” agit comme un anesthésiant.

Psychanalyse de l’antisémitisme polonais

Maria Janion¹⁸ a prétendu jadis qu’il n’y a pas d’autre remède aux “maudits problèmes” polonais qu’une solide psychanalyse. Konstancy Jelenski a soutenu la même thèse concernant les problèmes polono-juifs. Il avait remarqué que chaque fois que le problème de l’antisémitisme était abordé dans la revue *Kultura* (de Paris), des lettres affluaient à la rédaction protestant de l’honneur des Polonais. En 1957, *Kultura* a interrogé ses lecteurs par une nouvelle enquête sur ce sujet ; le premier point était intitulé de façon provocante “Psychanalyse de l’antisémitisme polonais”. Il y eut peu de réponses. Mais celles qui sont parvenues étaient suffisamment caractéristiques pour que Jelenski aboutisse à une conclusion en forme de question : “Rafal Malczewski n’aurait-il pas raison lorsqu’il affirme que l’antisémitisme polonais est une psychose collective ? Car les symptômes des psychoses individuelles ne sont guère différents – fuite du problème, négation du fait même de la psychose, auto-fustigation à partir du moment où on la reconnaît”.

Ceux que le diagnostic de Jelenski-Malczewski convainc trouveront sans difficulté, dans le discours polonais privé et public sur l'antisémitisme, et notamment dans le débat actuel sur Jedwabne, tous les signes de cette maladie. Qu'est ce donc, en effet, sinon une fuite devant le problème et sa négation, que cette réaction obstinée d'attribuer les pogroms à la pègre (quelle est la proportion de la pègre par rapport à la non-pègre dans une société où, dans la seule Petite-Pologne, sur les listes de l'AK¹⁹ figuraient environ 60 000 *szmalcowniks*? – comme l'écrit dans une lettre à *Gazeta Jacek Myczka*). Quels peuvent être – raisonnons de façon empathique – les torts qu'ont pu subir, de la part des Juifs, les frères Laudanski²⁰, les plus actifs dans le pogrom, comment sentir l'atmosphère de Jedwabne à l'époque ("petite bourgade, peut-être folle de douleur", dans laquelle avant la guerre "aucune boutique aryenne ne pouvait se maintenir", comment évaluer combien il était difficile de s'opposer aux instincts meurtriers des concitoyens, de ceux précisément qui ont décidé d'assassiner leurs voisins? Et puisque nous parlons d'empathie, pourquoi ne pas s'adresser aux Juifs de Jedwabne (Gross le fait, ce que Tomasz Szarota²¹ et Jacek Zakowski²² lui reprochent précisément) ? Pourquoi voit-on si mal leur visage? Pourquoi ne devrions-nous pas écouter, au fond, ces hommes parler leur "langage du malheur", comme l'a écrit Zakowski. En luttant contre ce langage, ne défendons-nous pas en fait notre "droit à détourner le regard"?

L'innocence des expulsés

La psychanalyse est en Pologne quelque chose de suspect, d'impopulaire et de coûteux. Heureusement, la Pologne est aussi un pays de gens illogiques qui louent les uns, mais qui en lisent d'autres. Un autre trait polonais vient au secours de la psychanalyse: le complexe du père. Ce complexe fait que les Polonais sont capables de tout accepter de certaines personnes, même la pilule amère du canapé [du psychanalyste]. L'une de ces personnes est le

trapiste Thomas Merton²³. Le deuxième est plus inattendu, car il se déclare adversaire déclaré de la psychanalyse, c'est le père Jozef Tischner²⁴.

Dans les "Ecrits d'un spectateur co-coupable", de Merton, se trouve un passage extraordinairement adapté aussi bien pour la question de l'antisémitisme polonais que pour un problème encore plus vaste, celui de sa prétendue absence. Le parallèle est encodé, car, de prime abord, Merton ne parle que des blancs du Sud des États-Unis. Jusqu'à la guerre de Sécession, la vie au sud devait être paradisiaque – des Noirs paisibles chantaient à la plantation, de nobles Blancs se souciaient de leur bien-être. La guerre a annihilé ce paradis. Merton écrit: "A partir de la guerre civile, c'est déjà toute la nation qui participait au péché, le péché est devenu inévitable. On a cruellement arraché de son sommeil aussi bien l'enfant des colons que celui du planteur. Brusquement, cet enfant a dû voir en lui-même une cruauté dont il ne soupçonnait pas l'existence, et la bassesse, l'injustice, la cupidité, l'hypocrisie, l'inhumanité. Il sait soudain que son front porte une marque et il a peur de la reconnaître – elle pourrait s'avérer être celle de Caïn".

Les Sudistes, hommes têtus, n'acceptèrent pas d'avoir été chassés du paradis. Ils ont composé avec l'inconfortable savoir, le rejetant de façon "juste et scientifique" sur les Noirs. "Le raciste blanc n'accepte sa haine envers le Noir seulement, et seulement alors, que si elle lui est présentée comme une haine du Noir envers le Blanc". Ayant fait riper la faute sur le Noir, l'homme blanc du Sud peut affirmer en toute tranquillité qu'il "estime être le même qu'il a toujours été: paisible, bon, juste, noble, courtois, tout en étant simple".

Cet antisémitisme polonais, impitoyable et complexé, des hommes pourtant bons et paisibles, mais qui referment le thème du génocide avant encore qu'il ne soit ouvert, qui gonflent chaque propos juif injuste [à l'égard des Polonais], qui font le silence sur chaque parole juste, ne provient-il pas d'une traumatisante

expérience similaire? Vu sous l'angle des Polonais âgés, est-ce que le génocide n'est pas tout simplement une perfide saloperie judéo-allemande, qui interdit à jamais le retour à Soplicow, ce paradis, où Jankiel, sous l'œil de Gerwazy²⁵, jouait sur du cymbalum, tel un lion près d'un agneau?

Le mythe paradisiaque de Soplicow a joué un rôle fondamental dans la période où la Pologne recouvrait son indépendance. Mais depuis que nous sommes à nouveau chez nous, ce mythe s'est transformé en une dangereuse illusion. Merton écrit: "Quand un mythe devient un rêve éveillé, il faut le regarder à la loupe, constater qu'il est inopérant, et l'écarteler. Le conserver de force, alors qu'il a perdu toute fonction créatrice, équivaut à se condamner à un désordre mental".

L'empreinte de l'innocence

Dans le petit livre *Comment vivre* de Jozef Tischner, Jacek Zakowski a trouvé une citation apaisante sur les limites de la responsabilité humaine: "La responsabilité de l'homme ne va pas au delà des possibilités de l'action efficace". Derrière cette "digue de Tischner", comme il l'appelle, Zakowski se sent en sécurité. A mon avis – à tort.

Je ne pense pas que ce soit cela que le Père Tischner avait en tête. Tischner n'était pas, il est vrai, un radical dans le style d'Elias Canetti ("Seul celui qui se tourmente se prend au sérieux"), mais il connaissait la conscience humaine mieux que quiconque. Tischner défendait la suprématie de la conscience même quand il était en conflit avec la voix des autorités ecclésiastiques. Il savait que l'on ne pouvait forcer en aucune façon ni la conscience individuelle, ni la mémoire collective déjà invoquée – avec laquelle la conscience individuelle a beaucoup de choses en commun. Cette dernière n'écoute que son propre entendement. "N'ayez pas peur": Tischner ne parle qu'à ceux qui ont le courage de cet entendement, à ceux qui, en général, veulent avoir une conscience. "L'homme qui prend connaissance de la vérité, même si elle devait se révéler

cruelle, acquiert ainsi sa dignité. Il puise de la fierté dans le fait d'avoir pu accepter la vérité. La vérité ne le tue pas. Au contraire, elle lui dit: tu es un *homo sapiens*". Ces mots, les innocents n'en ont pas besoin.

Tischner connaissait aussi les pièges de la conscience. Du fait des tendances innées de l'homme pour l'idolâtrie, il mettait en garde contre le fait que sa voix, souvent comparée à celle de Dieu, pût être confondue avec d'autres voix. "La nation, ou un autre collectif, deviennent alors des absolus". N'est ce pas cela justement le problème religieux de nombreux patriotes polonais?

Le moyen le plus fréquent de se tromper sur soi-même, disait toujours Tischner, consiste à se dédouaner et à accuser les autres. Dans la nature de la conscience, gît cependant un paradoxe – s'il est vrai qu'elle est cette autorité morale qui appelle à conserver l'innocence, elle est aussi la voix de la religion qui enseigne quelque chose d'entièrement opposé: "Le plus grand saint se sent le plus grand pécheur". Et enfin la conclusion: "Si les Polonais étaient authentiquement religieux, ils n'essaieraient pas de convaincre de force les autres et de se convaincre eux mêmes qu'ils sont innocents". Amen.

Texte traduit par Charles Szurek

NOTES

1 S'écrit aussi Vilna, Vilne, Vilnius.

2 Le journaliste-historien Michal Cichy avait soulevé un tollé de protestations dans la presse polonaise car il avait évoqué dans un article du quotidien *Gazeta Wyborcza* les crimes contre les Juifs commis par certains détachements de l'Armée du Pays (AK) lors de l'insurrection de Varsovie en 1944, cf. Michal Cichy, "Polacy-Zydzi. Les pages noires de l'Insurrection", *Gazeta Wyborcza*, 29 janvier 1994.

3 *Szmalcowniks* = maîtres-chanteurs qui traquaient les Juifs, souvent à la sortie des ghettos, dans les gares, dans les lieux publics.

4 *Policja granatowa* = police au service de l'occupant

nazi, formée de Polonais.

5 Zygmunt Bauman a été professeur de sociologie à l'Université de Varsovie jusqu'en 1968. Il a quitté alors la Pologne, dans le contexte de la vague antisémite et anti-intellectuels qui a traversé le pays, s'installant en Angleterre. Il a notamment publié *Modernity and the Holocaust*, Polity Press, 1989 dont la version polonaise a pour titre *Nowoczesność i zagłada* (La modernité et l'extermination), Varsovie, 1992.

6 Jacek Zochowski est l'un des plus importants journalistes polonais.

7 Stanislaw Vincenz: écrivain polonais d'entre les deux guerres, philosémite, spécialiste de l'ethnographie juive.

8 Tous ces textes s'adressent au passé juif de la Pologne et ont en commun une certaine hantise de ce passé. Le poème de Czeslaw Milosz se trouve dans la postface des *Carnets du ghetto de Varsovie* d'Adam Czerniakow, éd. La Découverte, 1996. Il a été traduit par Jacques Burko. Une version française de l'article de l'intellectuel polonais Jan Blonski "Les pauvres Polonais regardent le ghetto" a paru dans le n° 516 des *Temps Modernes*, juillet 1989.

9 *Noce*: une pièce emblématique du dramaturge polonais Stanislas Wyspianski (1869-1907) reprise il y a quelques années au cinéma par Andrzej Wajda; Stanczyk est un personnage prophétique de ce drame

10 *Kultura*, principale revue de l'émigration polonaise à Paris sous la période communiste.

11 Hebdomadaire de l'intelligentsia catholique, le seul hebdomadaire à avoir été toléré sous le communisme.

12 Principal quotidien à l'Est, né en 1989. Son

rédacteur en chef est Adam Michnik.

13 Culot.

14 Allusion à une série d'articles parus dans *Kultura* en 1957 consacrés à l'antisémitisme en Pologne.

15 Référence à l'ouvrage de Wladyslaw Bartoszewski et Zofia Lewin *Ten jest z ojczyzny mojej* (Il est de ma patrie), paru en Pologne en 1969 et qui exposait les cas et témoignages de solidarité à l'égard des Juifs venant des Polonais.

16 Écrivain polonais

17 Écrivain polonais résidant à Paris, actif dans l'aide à lutte contre le régime communiste.

18 Professeur de littérature polonaise.

19 AK = *Armia Krajowa* (Armée du Pays), principale formation de résistance, obéissant au gouvernement légal polonais de Londres.

20 Principaux responsables du massacre de Jedwabne, aujourd'hui vivant toujours à Jedwabne.

21 Historien polonais.

22 Journaliste polonais.

23 Sociologue américain.

24 Le père Jozef Tiszner a été l'un des compagnons spirituels du syndicat Solidarité.

25 Soplicow: localité imaginaire qui sert de cadre au grand poème en vers *Pan Tadeusz* de Mickiewicz; Gerwazy est un personnage débonnaire de cette œuvre et Jankiel y incarne un Juif patriote et sage, respecté par ses voisins polonais.

Dans l'après coup de l'événement

par Daniel Oppenheim

Les questions de notre parcours, de nos choix et de notre identité sont liées, en grande partie, à celles de la mémoire et de la transmission. Nous sommes héritiers du passé et de l'histoire dont nous sommes issus, et qui continuent de nous travailler, de nous façonner, jusque dans les moindres aspects de notre vie. J'ai cherché à comprendre en quoi cette histoire a influencé mes choix professionnels et en quoi certains aspects de mon travail m'aident à m'en approcher plus intensément, plus intimement. C'est ainsi que nous prenons mieux conscience de notre identité et de nos liens vivants au passé.

Je travaille depuis quatorze ans comme psychiatre et psychanalyste dans le Département de Pédiatrie de l'Institut Gustave Roussy, à Villejuif, avec des enfants traités pour cancer, avec leurs parents, et leurs soignants. Le hasard y est pour beaucoup, mais le hasard qui oriente nos choix n'est jamais totalement irresponsable et arbitraire. Il est bon de s'interroger sur le rapport entre le hasard et l'exigence qui se révèle alors à nous et qui existait parfois depuis longtemps en nous, à notre insu. Plus que le rôle qu'a pu jouer le nom du lieu, "Villejuif", j'ai cherché à comprendre l'intérêt éprouvé pour ces enfants, et le rapport entre cet intérêt et mon histoire.

L'expérience-limite.

Les situations extrêmes, les expériences-limites, celles où nous sommes face aux limites de ce que nous pouvons supporter et à la possibilité de notre mort, nous poussent à porter un regard sur notre vie, nos origines, notre histoire. Alors, des questions, parfois anciennes, oubliées, refoulées, enkystées, figées resurgissent, se remettent en mouve-

ment, reçoivent un nouvel éclairage, tissent des liens insoupçonnés avec d'autres questions. Le cancer d'un enfant est pour lui, pour ses parents, pour sa fratrie, un tel événement, une telle expérience-limite, même si aujourd'hui, avec les moyens thérapeutiques actuels, la plupart des enfants guérissent. La Shoah a représenté, représente encore pour les Juifs d'Europe une telle expérience-limite: limite de l'imaginable, du pensable, du dicible, limite du sentiment d'appartenance à l'espèce humaine.

Le cancer de l'enfant et la Shoah n'ont rien de commun, et il serait faux, stupide et odieux de vouloir les comparer ou les associer. Mais des parents d'enfants traités pour cancer se sont écriés: "Ici (le service hospitalier), c'est le ghetto." Le service hospitalier est ouvert, et les soignants y travaillent sous le regard attentif et compétent des parents, mais le cancer enferme soignants et soignés dans son univers clos, hors du regard des autres qui n'en sont pas touchés et qui ne veulent en voir que les exploits thérapeutiques, présents ou à venir, qu'il suscite mais pas les contraintes quotidiennes qu'il impose ni les bouleversements du corps qu'il réalise. D'autres parents ont dit: "A quoi a-t-il servi que mon père survive aux camps si c'est pour en arriver là?" Ils se posent ainsi, de façon compréhensible et légitime, la question du sens du cancer - et non de sa cause - dans l'histoire de leur vie et de celle de leur famille. Même si, en lui-même, le cancer n'a pas de sens: il est. Mais faute d'apporter une réponse suffisante à la question du "pourquoi?" (non pas une réponse précise, bien sûr, mais un cheminement de la pensée), le cancer risque d'être non-sens, pure destructivité. Mais, comme les enfants et les parents, ceux qui ont accepté, volontaire-

ment, de travailler dans cet univers du cancer de l'enfant, doivent réfléchir aux raisons de ce choix. Les réponses générales - l'intérêt pour les enfants, l'inacceptable de leur souffrance et de leur mort possible -, ne suffisent pas. Il faut pousser bien plus loin la succession des "pourquoi?" et interroger cet intérêt et cette révolte. La description minutieuse, dans ses moindres détails, de l'expérience traversée par ces enfants et par leur famille, ainsi que la réflexion sur ses aspects psychopathologiques, éthiques et existentiels, m'ont aidé à comprendre les raisons de mon attachement à ce travail. Comment aurais-je pu les connaître avant d'avoir commencé à y travailler? Depuis, l'interrogation sur l'expérience de ces enfants et celle sur mon intérêt pour eux ne cessent de dialoguer entre elles, s'enrichissant mutuellement.

L'expérience du cancer par l'enfant.

Le cancer peut faire mourir l'enfant. Il est une force aveugle, inhumaine, à visée totalitaire. Rien ne le laissait prévoir, puisqu'il n'y a pas de cause connue à ce dysfonctionnement biologique cellulaire: ni psychologique, ni toxique (tabac, alimentation), ni environnementale (pollution), hormis les cancers de la thyroïde dus aux radiations et quelques rares cas d'origine génétique. Le cancer n'a pas de sens, pas de logique. Sa survenue est un événement qui met en mouvement le questionnement sur le sens d'une histoire, d'une vie: "Pourquoi lui/elle, pourquoi nous, pourquoi maintenant? Qu'est-ce que ça veut dire?" C'est pourquoi les parents (et les enfants) cherchent des explications, une cause malgré tout, un responsable, le plus souvent eux-mêmes: "Nous avons fait des mauvais choix - nous n'aurions pas dû nous marier, vivre dans ce lieu, manger ces aliments, nous séparer, le/la disputer, etc. Parfois, ils accusent le destin, qui les poursuit, eux et leur famille. Parfois, ils s'en prennent à Dieu: comment continuer à croire en Lui s'il laisse mourir des enfants innocents, mêmes des bébés?"

D'autres se révoltent contre la société: "Pourquoi notre société ne s'est-elle pas donnée tous les moyens d'empêcher que des enfants meurent?"

Sans ce questionnement, ils risqueraient de rester psychiquement passifs face à l'insensé et à la violence du cancer, - l'expérience de la maladie réduite aux soins médicaux et infirmiers -, se déchargeant de toute responsabilité sur les soignants ou leurs propres parents. L'enfant alors serait seul, malgré leur présence physique, sans qu'ils soient les interlocuteurs privilégiés qu'exige son propre questionnement. S'il guérit, comment pourra-t-il s'appuyer sur eux pour intégrer dans la continuité de sa vie, de son histoire, cette période si importante, à laquelle ils n'auront pu ni participer; comment pourra-t-il en partager avec eux le devenir et les effets? Un témoignage, factuel, objectif, semblable au dossier médical, le complétant, est nécessaire, mais ne répond pas à son exigence et son besoin de savoir ce qu'il a vécu (il sait bien d'ailleurs qu'il n'en pourra obtenir la mémoire exacte, précise, exhaustive, et ça ne l'intéresse pas). La fonction parentale de témoin - partie prenante de l'expérience, en ayant subi et continuant d'en subir les effets, est irremplaçable. Sinon, le lien entre eux risque d'en être altéré, malgré la gentillesse et l'affection.

Après la fin du traitement.

Ce questionnement doit rester ouvert, évolutif, et il n'y a pas de réponse aux questions posées. Se figeant, il risque d'enfermer l'enfant, sa fratrie, ses parents, dans la fausse réassurance d'une certitude écrasante, quels qu'en soient les termes: notre famille est maudite, nous sommes coupables, les autres le sont (de n'avoir pas subi ce que nous avons subi, de n'avoir pu, su, voulu nous aider, comprendre notre souffrance), nous sommes victimes, etc.: enfermés dans une solitude amère, voire haineuse.

Les enfants traités pour cancer, et leur fratrie, disent parfois: "Plus tard, je serai

pédiatre, ou chercheur, ou vétérinaire”. Refuser la souffrance et la mort des enfants est à l’origine de la vocation de nombreux pédiatres. Les fratries des enfants morts peuvent dire: “Plus tard, je n’aurai pas d’enfant: j’ai vu la souffrance de mes parents, et je ne voudrais pas subir une telle épreuve. Je ne voudrai pas transmettre, comme eux, la mort en même temps que la vie.” D’autres disent: “J’aurai un enfant, pour remplacer celui que mes parents ont perdu.” Les particularités des histoires personnelles et familiales s’ajoutent à l’expérience du cancer pour induire ces attitudes, ces choix, ces vocations. Il est souhaitable que chacun ait une idée suffisante des divers éléments en cause dans ses choix et attitudes, pour éviter les illusions et les déceptions (la réalité a son autonomie propre et n’est pas réductible à des images idéales), et puisse poursuivre le parcours de sa vie entre réalité et idéal, réalisme et utopie, passé et présent.

Du bon usage de l’analogie et de la mémoire

Certains parents expriment clairement, allusivement, confusément, l’idée que le cancer de leur enfant est dans la continuité, inévitable, de la Shoah, illustre le destin juif. La mémoire - inconsciente ou consciente - et les traces laissées par les souvenirs - personnels, familiaux, ou collectifs - autant que par le savoir historique peuvent avoir des points communs, des ressemblances, avec la réalité présente dans laquelle nous vivons, et nous pouvons avoir l’intuition des passerelles qui relient ces deux champs de notre parcours. Cette intuition est féconde et stimulante si elle nous aide à mieux comprendre la logique de nos vies, à mieux poursuivre notre trajet. Mais il serait dommage qu’elle se stérilise en s’aliénant à l’analogie superficielle et simpliste.

L’expérience du cancer peut avoir des traits communs avec celle de l’extermination: l’altération des corps peut, parfois, évoquer les camps d’extermination. Mais l’expérience subjective que les patients vivent est radicale-

ment différente. Aucune commune mesure avec celle des déportés: c’est le cancer qui est destructeur, et les soignants cherchent ardemment à ce qu’ils guérissent et vivent ou au moins à ce que la fin de leur vie se déroule aussi humainement que possible. Mais les sensations corporelles peuvent être proches: quand, par exemple, la douleur intraitable fait perdre la confiance dans son corps, le sentiment que ce corps est bien le sien et qu’on l’habite; quand l’enfant, amaigri, fatigué, le crâne chauve, ne se reconnaît plus dans le miroir, et qu’il entend ses parents dire: “Il a tellement changé, ce n’est plus le même, nous ne le reconnaissons plus.” Mais ces sensations, ces situations, sont partielles, provisoires. Est ce à dire qu’il n’existe aucun point commun entre les deux expériences? Non, bien sûr. L’expérience de l’extermination, dans les villages, les ghettos, les camps, fut aussi celle de la faim et du froid, de la souffrance intolérable des corps, et de la peur de mourir, dans des conditions effrayantes. L’expérience des uns aide à comprendre plus intensément, plus intimement, l’expérience des autres, et réciproquement, à la condition, de connaître et accepter les limites d’un tel exercice, et de ne pas céder, poussés par la fascination de l’expérience indépassable, à la tentation de trouver des analogies artificielles. Il s’agit d’avancer, non de retourner sans cesse vers le passé, dans l’aliénation et l’obsession. Avancer au prix de l’oubli, de la honte, de la rupture exaspérée avec le passé devenu insupportable à force d’avoir été trop souvent, trop lourdement évoqué? Non, bien sûr! Le présent éclaire intensément le passé, à condition de le considérer pour ce qu’il est, ni plus ni moins, et non comme la preuve actuelle, une de plus, d’un destin écrit depuis longtemps, que chaque moment de notre vie, inlassablement, confirmerait, incarnerait. Et la mémoire ne se préserve pas dans le formol, le musée, la réification et l’idéalisation du passé mais dans l’invention et la découverte du présent, dans le risque de l’oubli.

Sauver les enfants de la mort. Sauver les morts de l'oubli.

Il faut sauver les enfants! Quand les enfants meurent, le cours "naturel" de l'histoire s'inverse, et la mort triomphe, bien au delà de celui qu'elle a touché directement. Quand les parents et les grands parents meurent, prématurément, massivement, les enfants reçoivent en héritage la mort elle-même et ses effets ravageurs sur les vivants. Terrible transmission: naître de la mort autant que du vivant, naître dans l'espace de la mort. Des parents en deuil ont dit: "Quand j'ai enterré mon père, j'ai enterré mon passé. Quand j'ai perdu ma fille, j'ai enterré mon avenir." Et d'autres: "Le plus terrible fut de me dire que ma fille, mon unique fille, ne portera jamais de robe de mariée, que je ne serai jamais grand mère." D'autres: "Et moi, mon unique fils mort, qui transmettra mon nom?" Pendant la dernière guerre, une bonne part de la résistance juive a été consacrée à sauver les enfants. Nous le comprenons bien: la transmission des valeurs et des repères du passé, de ce que fut la vie de ceux qui vont mourir, ne se fait qu'aux vivants. Il faut des vivants pour protéger la mémoire des morts et de ce que fut leur vie et sa valeur.

L'événement - cancer.

L'événement - cancer, qui confronte les parents à la mort possible de l'enfant, est, inévitablement, chronologiquement, l'aboutissement d'une longue histoire. Mais il serait dommage que, mis en position d'indépassable, de terme ultime, il arrête cette histoire, la fige. Il éclaire de sa lumière crue, violente, cette histoire, parfois bien plus loin dans le passé que les parents y avaient jamais porté leur regard. Mais il doit échapper à l'emprise de ce passé, ne pas en devenir prisonnier, otage. Sinon, le cancer mortifère aurait gagné, quelle qu'aurait été l'issue du traitement. Il doit s'intégrer dans cette histoire, et, avec le temps, devenir événement - élément parmi les autres, plus important peut-être, plus intense,

mais pas si différent, car alors il s'isolait, île déserte, désertée, dans la continuité d'une vie.

L'événement - cancer (sa découverte comme son traitement), appartient, comme tout événement, au passé autant qu'au présent. Il peut faire lien et continuité entre ces deux temps, comme il peut faire rupture. Les parents d'enfants traités pour cancer disent: "Plus rien ne sera jamais comme avant.", "C'est comme si le monde s'était écroulé." Et les enfants, après la fin du traitement parfois disent: "Je ne serai plus jamais celui que j'étais, que j'aurais pu être.", "J'ai tant changé que je ne me reconnais plus." Mais ils disent aussi: "J'ai découvert en moi, en mes parents, en mes amis, des qualités que je ne soupçonnais pas, qu'ils ne soupçonnaient pas.", "Je me suis ouvert aux autres, au monde.", "Je ne l'ai pas cherché, et je l'ai payé cher, mais je ne regrette pas cette expérience, cette période." Plus tard, d'autres disent: "Ce fut la période la plus intense de ma vie. C'est drôle, parfois, je la regrette."

Cette expérience éclaire le passé, pour les uns comme pour les autres. A l'interrogation des parents sur les choix de leur vie répond celles de l'enfant sur leur histoire et sur les caractéristiques du lien qui les unit: "Vous mêmes, avez-vous été confrontés, à mon âge, dans l'enfance, à une situation aussi difficile, à une maladie grave, ou à des épreuves d'une autre nature? Et comment avez-vous réagi? Et vos parents? Avez-vous pu compter sur eux? Comment vous a-t-elle transformés? Qu'en avez-vous fait ensuite? Cette expérience a-t-elle eu des conséquences sur votre désir et votre attitude envers moi, sur la façon dont vous m'avez éduqué, les règles et le regard sur le monde que vous m'avez transmis, sur les lignes de force et de faiblesse que j'ai perçues en vous, plus ou moins clairement et justement?"

L'enfant juif et ses parents, confrontés au cancer, sont poussés, plus que d'autres, à penser au lien possible, quel qu'il soit, entre l'Histoire des Juifs d'Europe et le cancer qui les touche. Et celui qui, Juif, soigne ces

enfants se pose sans doute une semblable question, sans réponse simple ni définitive : quel lien entre cette histoire et sa vocation, son travail quotidien ?

L'après-coup du cancer.

Les effets de l'événement - cancer sont bien sûr très divers. L'enfant (et/ou ses parents, sa fratrie) peut avoir le sentiment d'avoir traversé une épreuve difficile, d'en avoir été à la hauteur, sans pour autant se considérer comme un héros, un être exceptionnel ; il peut, tout au long de cette épreuve de vérité, s'être découvert dans la complexité de ses qualités et de ses défauts. D'autres se considèrent comme victimes, décident de ne plus jamais l'être, se donnent tous les moyens d'une position supérieure, les rapports de force devenus la règle de leurs relations aux autres. La solitude misanthrope et phobique peut en être une autre conséquence. L'enfant peut penser qu'il a assez "payé" avec le cancer, et que désormais il ne paiera plus, que c'est au tour des autres de payer. D'autres ont découvert la fragilité de toute vie, la mort possible à tout moment, à tout âge, sans respect des chronologies logiques, et décident de vivre comme s'il pouvaient mourir le lendemain de chaque jour, abandonnent toute ambition, tout projet, vivent dans l'instant présent, limitent au maximum les désagréments et les contraintes qui pèsent sur eux, les efforts qu'ils devraient faire pour réussir. Certains gardent de cette expérience le sentiment de leur fragilité, craignent que ce qui eut lieu une fois se reproduise, et vivent d'une vie frileuse, a minima, jamais très loin de la protection médicale à laquelle il font répétitivement appel, pour tous les problèmes de leur vie, médicaux, relationnels, affectifs, sociaux, familiaux (et parentaux quand ils ont des enfants), le cancer devenu le modèle indépassable de toute difficulté. D'autres s'engagent dans une carrière médicale, pour ne jamais quitter ce milieu protecteur, pour se mettre

du côté de ceux qui, tout puissants, les ont sauvés, devenus semblable à eux. Certains, inversement, considèrent qu'ils ont vaincu le cancer, eux-mêmes bien plus que les soignants et leurs traitements, et qu'ils ont fait la preuve de leur force voire de leur indestructibilité et que, désormais, plus rien ne pourra les atteindre. Les conduites de risque, de mise en danger de leur corps peuvent découler d'une telle position, pas toujours consciente, bien sûr. D'autres gardent de cette expérience le sentiment d'une différence irréductible, que le temps n'abolira jamais.

L'enfant peut garder durablement l'impression que les stigmates du cancer, y compris lorsque la maladie et le traitement n'ont laissé en lui aucune séquelle, resteront longtemps inscrits en lui, et que, même enfouis au plus profond de son corps, de son être, certains les découvriront et qu'il ne saura s'expliquer sur ce qui reste la honte et la peur de sa vie. C'est pourquoi il préfère éviter les relations trop proches, trop durables, trop intimes, pour préserver son secret. Une autre "solution" le confine dans un petit groupe, parfois celui de ceux qui furent, comme lui, soignés pour un cancer, dans l'effort d'abolir dans ce milieu homogène le sentiment insupportable qui découle de l'identité exceptionnelle dont il ne peut se défaire, se dépandre, au prix d'accentuer encore ce qui le sépare de tous les autres. Une tentation inverse l'incite à essayer d'abolir cette différence et cet écart pour devenir semblable aux autres, à n'importe qui, se fondre dans la banalité commune, effacer tout signe distinctif. Mais bien d'autres attitudes expriment sa souffrance et son désarroi, car le cancer impose certes un cadre et des contraintes communes à tous ceux qu'il touche, mais qui ne sont pas identiques pour tous, et chacun les reçoit et les subit selon sa personnalité, son histoire, ses capacités, son entourage, et préserve, plus ou moins, sa liberté d'en faire ce qu'il peut et veut.

Préserver la liberté de son destin malgré l'expérience traversée

Toutes ces attitudes doivent être considérées comme quelques modèles pour mieux se repérer dans la diversité si riche des situations que l'expérience du cancer induit. C'est pourquoi le regard de l'interlocuteur ou du concitoyen de ces enfants, de ces parents, doit lui aussi préserver sa liberté, et la leur, éviter la pitié, la fascination, l'horreur, la curiosité malsaine et le voyeurisme, et tant d'autres relations qui les figeraient dans une identité réduite à cette seule dimension : "avoir été soigné pour un cancer", ou "avoir survécu à un cancer", ou "parent d'un enfant mort, ou d'un survivant." Il importe qu'ils puissent dire, et être entendus, compris, acceptés aussi dans cette parole : "Oui, j'ai vécu une expérience extraordinaire, mais elle ne fut pas telle qu'elle n'a pas appartenu au champ de nos expériences communes, ni telle qu'elle vous fut totalement incompréhensible, me séparant radicalement de vous." Banaliser cette expérience serait la nier ; n'y voir qu'un exceptionnel incomparable le ferait tout autant. Chemin étroit mais nécessaire pour qui veut éviter l'idéalisation et la réification de l'expérience traversée, la tentation de son oubli et de son effacement. Il trouverait peut-être sa place parmi les autres, mais au prix du travestissement ou de l'effacement de ce qui fut vécu. Eux l'accepteraient, mais sans plus savoir qui il fut, qui il est, perdant l'occasion d'intégrer authentiquement son expérience à l'expérience commune.

L'après-coup de l'expérience des Juifs d'Europe.

Les Juifs d'Europe ont vécu des événements majeurs, dans l'Histoire : l'antisémitisme et les pogromes à certaines périodes et en certains lieux ; la Shoah partout. Après 1945, comme n'importe qui, ils ont pu vivre des événements, petits et grands, personnels, familiaux, historiques. Certains les ont pris comme la suite logique, la continuité de la Shoah, évé-

nement originaire. D'autres se noyèrent avec un plaisir amer, épuisant, stérile, dans le flot ininterrompu de ces petits soucis, de ces drames dérisoires de la vie quotidienne, dans l'espoir, sans cesse déçu, d'y dissoudre la massivité écrasante des effets de l'extermination. D'autres ont cherché à en atténuer le poids dans l'exercice ritualisé d'un récit répétitif ou du devoir de mémoire, mais la Shoah infiltrait tous les aspects de leurs vies, à leur insu bien souvent.

Ceux qui furent pris dans la Shoah ont triple appartenance : à l'histoire du judaïsme, à l'Histoire du vingtième siècle, et à leur histoire familiale, constituée des relations du couple de leurs parents, de celles de leurs parents à leurs propres parents, à leurs frères et sœurs, des jalousies fraternelles, etc. Il n'est pas toujours facile pour leurs enfants et petits enfants qui cherchent à rendre à leurs parents et grands parents une identité plus complète, plus complexe que celle de victime et/ou rescapé de la Shoah, de distinguer ces trois appartenances. Leur formation intellectuelle, affective et sociale, les choix de leur vie ont été, en grande partie, issus de cette triple histoire, et de ce que leurs parents et grands parents en ont fait. Mais ce ne leur est pas plus facile de s'y retrouver quand ils veulent comprendre l'histoire dont ils sont issus, leur identité et l'origine de leurs façons d'être, de penser, d'aimer.

Celui qui est devenu pédiatre, ou gynécologue, est-ce en souvenir des enfants morts, de ceux qui auraient dû naître, qui ne sont jamais nés, ou par crainte que les adultes ne puissent plus avoir d'enfant, ni même désirer en avoir ? Celui qui est devenu psychologue, est-ce pour comprendre enfin l'origine et la nature de la folie de ses parents et grands parents, trouver les moyens de s'en protéger, de ne pas la transmettre à ses propres enfants ? Quel monde détruit ne cesse de chercher à reconstruire, construire, l'architecte ou le maçon ? Et le professeur, le maître qui enseigne, est-ce parce qu'il n'a reçu aucun

enseignement, aucune transmission suffisante? La langue est perdue et les visages n'ont pas laissé d'images, les façons de vivre sont inconnues, juste imaginables, mais si lointaines, si opaques: ce monde disparu est un autre monde. Celui qui a fait de la richesse l'objectif de sa vie, est-ce pour amasser l'argent qui permettrait la fuite en cas de danger vital? Celui qui a cherché à s'intégrer coûte que coûte, à effacer tout signe distinctif, est-ce pour se fondre dans la masse protégée, protectrice, par peur d'attirer sur lui l'attention dangereuse? Et celui qui ne se sent à l'aise, et rassuré, qu'à la marge; ou qui vit proche de frontières faciles à franchir? Celui qui a besoin du groupe, et le solitaire, qui ne croit pouvoir compter que sur lui-même? Celui qui se sent victime, de la société ou de ses parents, qui n'ont su se déprendre de ce que leurs propres parents ont subi et leur ont fait subir? Et celui qui se sent investi d'une mission de vengeur, qu'il ne cesse d'exercer, dans ses relations sociales, professionnelles ou affectives? Le persécuté et le persécuteur, celui qui ne peut être que du côté des opprimés, et celui qui ne se sent en sécurité que du côté des puissants?

L'événement traumatique provoque une rupture radicale: sa propre violence le rend impensable, inaccessible, et fait barrage à la pensée qui cherche à retrouver l'accès au passé qui l'a précédé, avec lequel le présent n'a plus, spontanément, rien en commun: ils appartiennent à des mondes différents? La tentation est forte alors, au détriment du sentiment nécessaire de la continuité, malgré tout, d'une histoire, de croire pouvoir repartir à zéro, refonder une nouvelle continuité, reconstruire une nouvelle origine que l'événement n'aurait pas contaminée.

Les voies de la transmission et de la permanence malgré la rupture

Comment préserver, assumer la relation au passé quand la voix de la transmission fait entendre un message paradoxal: "Poursuis

fidèlement mon chemin, mais mon chemin s'est brisé, et son origine, détruite, t'es désormais inaccessible." La fidélité exemplaire, l'imitation servile ou pieuse, le présent de musée, cherchent à maintenir l'illusion d'une continuité aliénée à un passé idéalisé et figé, comme si le temps n'avait pas passé, comme si rien ne s'était passé. L'imitation préserve les apparences, à défaut de plus hautes ambitions. Se satisfaire de l'illusion sur l'efficacité de cette transmission a minima, est-ce vraiment sans risque? Mais la rupture exagérée, forcée, que provoquent la colère - de ce que le passé a fait subir aux vivants, continue de leur faire subir -, le sentiment de l'impuissance - à être à la hauteur de ceux qui sont morts et de leur destin, à répondre aux exigences de la transmission -, la honte de survivre, est-elle une meilleure réponse? Suffit-il de détourner les yeux du passé pour le faire disparaître, pour annuler son emprise sur notre vie, et notre responsabilité envers lui?

Le savoir est nécessaire, bien sûr. Connaître suffisamment le passé évite les fantasmes, les débordements de l'imaginaire, et les malentendus excessifs. Mais cette connaissance est-elle suffisante pour que le passé continue de vivre au présent? Sans doute pas. Il doit trouver sa place dans notre présent vivant, dans cette vie que nous découvrons dans la surprise et inventons dans la liberté, hors des programmes préétablis - qu'une promesse, parfois tacite, faite à des vivants autant qu'à des morts, ou une parole oraculaire énoncée par un aïeul, bien avant notre naissance, entendue dans notre petite enfance, sans que nous en comprenions alors le sens, mais qui est restée inscrite en nous, ont écrits - qui, si nous n'y prenions garde, dirigeraient notre vie. C'est le présent des vivants qui intègre le passé, et non le passé qui lui impose ses conditions. Cette vie au présent porte en permanence, dans ses multiples choix, ceux du quotidien comme ceux qui engagent l'avenir, proche ou plus lointain (études, profession, lieux de vie, amitiés, réseaux sociaux,

éducation donnée aux enfants, etc.) le risque de la divergence, de l'infidélité, du malentendu, de l'oubli. Ce n'est que dans l'après-coup, face à nous-mêmes, dans le regard que nous pouvons porter sur le déroulement de notre vie et le devenir de nos enfants, que la question resurgit: "Quel a donc été mon parcours, qui m'a conduit jusqu'ici? Et qui suis je désormais? Différent sans doute de celui que furent mes grands-parents, mes parents, de l'espoir qu'ils mirent en moi, de celui que je fus, de celui que j'aurai pu être, que j'ai rêvé d'être, mais le même cependant. Ou un autre? A quels moments, dans quelles conditions, à la suite de quels enchaînements, de quels choix, se sont faites les ruptures, les premières, que je n'avais pas perçues au moment où elles s'installaient, insidieusement?"

Il faut faire confiance à la transmission.

Il faut faire confiance à la transmission qui se fait, en profondeur bien plus qu'en surface - mais les deux sont nécessaires: pas l'une sans l'autre -, et qui comporte le risque de son échec. Que transmettent donc aussi les Juifs venus d'Europe de l'Est, avant 1945 et après, ceux dont l'histoire s'est déroulée, un temps, là bas? Que peuvent-ils apporter à l'Europe? La mémoire active de leur histoire: ce dont ils se souviennent - ils sont, sans renoncement possible, gardiens de mémoire -, mais aussi ce qu'ils en ont fait, ce qu'ils continuent d'en faire, et ce qui continue de les façonner. Mémoire de la dispersion et de l'exil, du passage des frontières, de l'illégalité et de la clandestinité, de la peur, de l'espoir - en une vie

meilleure, en un monde meilleur - et de la déception, mémoire de la confrontation à la mort et à la néantisation, mémoire d'une rupture qui n'a rien laissé du passé hormis des traces indélébiles, opaques, mémoire amputée de ses lieux et de ses objets et qui pourtant continue de se souvenir, y compris de la douleur de ses manques et de ses impuissances. Mémoire de la nécessité de tout inventer, réinventer, avec des outils légués dérisoires, et une responsabilité écrasante. Issu de cette histoire, chaque Juif, qui se reconnaît comme Juif, poursuit, à sa manière, avec ses moyens et ses choix, conscients et inconscients, son parcours, et tous constituent la communauté juive, regroupée et dispersée. La suite de leur histoire dira quel aura été la pertinence de ces choix, pour chacun et pour tous: continueront-ils d'exister comme Juifs, le judaïsme continuera-t-il d'exister, et sous quelle forme?

Ces questions des uns se poseront à beaucoup.

Les années à venir, en Europe, continueront sans doute d'être marquées par les migrations et les bouleversements des identités nationales. C'est pourquoi les questions auxquelles chaque Juif est confronté se poseront pour beaucoup: comment préserver, malgré ces conditions, ses références identitaires, ses appartenances communautaires, le sentiment de son histoire, la capacité à les transmettre? C'est aussi avec leur expérience ancienne et chèrement payée de ces questions, qui continuent de les travailler, que les Juifs contribueront à la constitution de l'Europe.

Les Juifs et l'Europe : un témoignage

par Nicole Eizner

Devant un thème tel que “Les Juifs et l'Europe”, j'ai d'abord été stupéfaite. Que dire? Historiquement beaucoup de choses, mais en ce qui concerne la période contemporaine? En réfléchissant, il m'est apparu que nombre de réflexions étaient possibles. Par exemple et en vrac: L'Europe et les cultures juives, dans lesquelles s'inclut bien entendu le patrimoine encore très préservé ici, mais à sauver d'urgence là où nazisme et communisme pour une fois unis, ont fait de sorte qu'il n'existe plus qu'à l'état de traces, là même où il était le plus vivant (Toute l'Europe ex-communiste). Autre exemple: peut-on considérer les juifs en Europe comme un peuple? Une communauté? Une entité “minoritaire” à qui il faut accorder des droits spécifiques ou des aides spécifiques pour préserver et développer la langue, la culture, etc... Mais c'est quoi les “juifs”? Entre un Loubavitch et un membre de la Ligue communiste révolutionnaire, quel rapport? si ce n'est peut-être la mémoire du passé. Mais cette mémoire du passé est-elle la même pour quelqu'un d'Afrique du Nord ou pour quelqu'un issu de lignées polonaises ou alsaciennes? Autre point, la question d'Israël: la fameuse double appartenance. Mais imagine-t-on un lobby juif européen, agissant auprès des instances de Bruxelles pour justifier (et qui sait, on peut rêver, condamner la politique israélienne?). J'ai du mal à le penser. Et d'ailleurs au nom de qui parlerait-il? Car, enfin, quand quelqu'un parle au nom de la Communauté juive, qui représente-t-il? Et de quel droit, qui que ce soit peut-il parler au nom de tous les juifs? Ce qui repose la question “Qu'est-ce qu'être juif?” Question éternellement sans réponse sauf celle-ci “C'est se poser la question”!

Bref l'histoire a beaucoup de choses à dire, le militant juif aussi, de quelque obédience qu'il soit; mais, moi, juive athée, progressiste, sans liens avec les organisations et institutions et pourtant viscéralement juive, je me sens malgré mon ignorance, concernée par le thème de l'Europe et je voudrais comprendre pourquoi (au moins un peu).

Européenne, je le suis à vrai dire, profondément. Issue de grands parents vivant dans les shtetl polono-russes, yiddishophones, émigrés en France au début du XX^E SIÈCLE, mon père ayant vécu plus de 10 ans à Berlin, je porte en moi un passé d'Europe, des stratifications culturelles différentes, où se mélangent sans conflit la laïcité française, les rêves d'émancipation des ghettos, Balzac et Bashevis Singer, le bœuf bourguignon et la carpe farcie.

Trêve de plaisanterie. Nous portons en nous la fierté et le courage d'avoir su dire non à la conversion, et en somme à la disparition, en tant que juifs, non à la violence dans les sociétés européennes anciennes qui ne pensaient qu'à guerroyer, au prix de la persécution, du rejet, du sort funeste d'une minorité persécutée parce qu'elle est autre. Avoir contre vents et marées continué à être autre, à ne pas céder aux exigences des sociétés dominantes, me semble une des formes majeures du courage. Accepter le mépris, la haine, pour continuer à être soi, et à transmettre ce message de la suprématie de l'intelligence sur la force, du “Livre” sur le territoire. Finalement c'est peut-être cela “être juif”. Sacraliser le saint plutôt que le pouvoir. C'est en tout cas l'idée que je m'en fais, peut-être un fantasme. En tout cas une fidélité à ces valeurs-là.

Par un retournement peut-être coutumier à l'histoire, cette minorité, ces gueux, ces

quasi-intouchables, ont joué après leur émancipation des ghettos, après leur entrée dans les sociétés globales, après, si on peut dire, leur laïcisation, un rôle de ferment dans tous les pays d'Europe où ils vivaient. Ils ont été de toutes les remises en question depuis le XIX^e siècle, du monde tel qu'il va ; souvent à la pointe du changement ou du désir de changement dans l'ordre économique, politique, culturel, artistique ou scientifique.

On pense aux révolutionnaires certes, et à Freud, et à Marx. Je ne continuerai pas sur ce thème trop connu.

Mais il ne faudrait pas oublier un rôle certain dans le développement du capitalisme, contestataire lui aussi de l'ancien ordre féodal.

Les juifs me semble-t-il, parce qu'ils ne supportèrent pas la pesanteur de la "glèbe", l'intemporalité de la propriété terrienne, parce qu'ils avaient une conscience très forte de l'injustice du monde tel qu'il va, ont été des acteurs très importants de la modernité. Leur situation "dedans-dehors" dans de nombreuses sociétés européennes, (dedans parce que citoyens ou sujets des empereurs et des Rois à part entière, dehors parce que l'antisémitisme en faisait des sujets ou des citoyens pas tout à fait comme les autres) leur donnait un regard plus distancié, plus neuf, plus capable de penser ou de rêver au "tout autre", à ce qui n'existe pas encore, mais pourrait devenir. Laïcisation du messianisme ? on l'a beaucoup dit ; ce n'est pas une raison pour penser que c'est faux ! mais surtout valorisation de l'étude, de la réflexion, de la circulation des idées, de la possibilité de voir plus loin que "l'ici et maintenant". Une manière peut-être de recueillir les fruits de cette mobilité forcée d'un pays à l'autre, qui leur a été imposée pendant des siècles, et qui leur a permis de comprendre quasi-viscéralement, que par-delà les frontières et les bornages, il y a encore quelqu'un. Une manière aussi de compenser l'instabilité et la fragilité de leur insertion sociale, quelles que soient les formes qu'elle ait prises. De la bourgade polonaise en

plein éclatement au citoyen israélite de la République française.

Bref, l'Europe moderne, je crois que les Juifs en ont été créateurs et acteurs, de manière très importante. Et pour cela, ils ont payé plus que le prix fort. Inutile d'insister.

Voilà comment je ressens les choses. Trop subjectivement sans doute. Mais après tout, nous avons tous nos mythes fondateurs.

Un mot encore, ou plutôt une crainte. Les Juifs jouent-ils encore en Europe (et aux USA, à certains égards, et pour le problème posé ici, appendice de l'Europe), ce rôle de ferment ? Entre l'intégration totale et le communautarisme dans la diaspora, entre cette autre forme d'intégration et de normalisation qu'est Israël, que reste-t-il du cosmopolitisme juif ? Que reste-t-il du regard critique, de l'attitude distanciée, de la non-acceptation de l'ordre des choses ? Je ne sais pas. De cette lutte historique feutrée entre ceux qui pensaient que pour faire disparaître l'antisémitisme, il fallait changer le monde, et les sionistes qui pensaient qu'il fallait changer les Juifs dans un État à soi, où en est-on ? Peut-être les Juifs participent-ils de cette unidimensionnalité occidentale en tant que majorité en Israël, que minorité ailleurs ? Peut-être le rôle historique des Juifs est-il terminé ? Ce ne sont certes pas les nouveaux conflits qui se profilent à l'horizon qui permettent de penser que le rêve juif (un monde de justice) progresse. Alors voilà ? Est-ce la fin d'un cycle ? Juif en Europe maintenant est-ce une citoyenneté "banale" avec d'un côté une mémoire spécifique et douloureuse, et de l'autre le souci d'Israël ?

PS. Je suis bien consciente de n'avoir donné que le point de vue ashkenaze, européenne depuis... presque toujours. Il ne s'agit, bien entendu, pas d'un oubli. J'aimerais beaucoup connaître sur l'Europe, le point de vue de ceux dont la mémoire est plutôt liée à l'Orient, et qui sont la majorité des juifs en France, au moins.

Les juifs et l'Europe...

par Jacques Burko

Prologue

Les Juifs et l'Europe... Quand je pense "Juif", je le vois européen. Vision bien subjective certes, mais à la base de toute réflexion rationnelle n'y a-t-il pas d'abord un préconçu qu'on habille ensuite d'éléments rationnels pour le rendre acceptable par les autres – et par soi-même? Et donc, le Juif est pour moi, par essence, d'Europe. Ceci asséné, il faut des retouches: l'idée ne s'applique pas stricto sensu aux Israéliens, (quel que soit le désir d'Israël de se considérer comme un pays d'Europe, en rupture avec son environnement réel). Et pas non plus aux Juifs d'Amérique, même s'ils sont venus un jour d'Europe, eux ou leurs parents. Et puis, ceci ne concerne pas non plus les Juifs d'Afrique du Nord (du moins avant leur arrivée et leur enracinement dans le vieux continent), ni les exotiques d'Asie ou d'Afrique lointaine... Tout compte fait, ma première vision ne s'applique qu'à une petite fraction du peuple juif: à ceux qui me ressemblent. Il n'y aurait alors que les Juifs d'Europe pour être des Juifs européens. De buter sur cette évidence personnelle définit l'objet de cette réflexion: les Juifs d'Europe en Europe, face à l'Europe en mutation; aujourd'hui et demain.

Le Juif d'Europe (je dis cela comme on dit "l'éléphant d'Asie" ou "le tigre de Sibérie"...) est une espèce particulière, espèce qu'on a prétendu menacée, voire en voie d'extinction – par dissolution dans le milieu environnant. En effet, après avoir, des siècles durant, représenté la grande majorité du peuple juif, ce groupe, tragiquement réduit durant la Seconde Guerre mondiale, perd sans cesse de ses effectifs, soit au bénéfice des autres lieux de rassemblement (ou de dispersion) du peuple juif, soit par perte involontaire d'identité des individus, voire par reniement de

celle-ci. Car l'Europe communautaire d'aujourd'hui, l'Europe de l'Ouest et du Nord (il est vrai qu'il reste des pays comme la Grèce qu'il faut laisser pour l'instant de côté dans la suite du raisonnement) est devenue une terre suffisamment tolérante aux Juifs pour qu'ils aient tendance à s'y dissoudre... Ce n'est pas le lieu ici de discuter sur la laïcisation de la majeure partie des Juifs européens, sur la perte progressive de leur identité culturelle ni sur les mariages exogames qu'ils pratiquent largement, toutefois il est avéré que le groupe humain disparate formé à présent par les Juifs d'Europe perd de son importance numérique et aussi de son poids relatif dans l'ensemble du peuple juif – fait dont nous ne sommes peut-être pas assez conscients et dont nous ne mesurons pas toutes les conséquences.

UN PEU D'HISTOIRE...

A feuilleter son histoire on constate que le Juif européen, le minoritaire persécuté, a été un migrant incessant, un perpétuel voyageur. Était-ce dans son tempérament? Étaient-ce les persécutions des chrétiens qui le faisaient errer d'un bout à l'autre du continent, avant de le faire partir aux Amériques? Les deux, assurément. En tout cas, il illustre avec constance le personnage de Juif errant dont les autres l'avaient accablé. Ce besoin – ou cette vitale nécessité – de se déplacer dans l'espace européen avaient fait du Juif une sorte d'anarchiste paradoxal, un ennemi juré des frontières, des octrois et des gardes-barrière de toute sorte, obstacles à ses migrations ou à ses fuites. Ils lui ont donné en même temps une vision plus vaste de l'espace géographique que celle des sédentaires nantis d'un terroir. Il a pris et gardé de tout temps l'habitude de communiquer avec ses frères des autres communautés, même éloignées, par le biais des

voyageurs, des colporteurs, des pèlerins, des fuyards ou des émigrants. C'est que si savoir ce qui se passe, ce qui se prépare ailleurs était un simple thème de curiosité pour les autres, c'était souvent pour le Juif une condition nécessaire à sa survie. On trouve de curieux témoignages de cette ouverture sur le monde dans la vision du Juif par les goyim : le Juif est celui qui sait avant les autres ce qui se passe ailleurs. Le "téléphone arabe" est une expression inexacte : le phénomène a eu d'évidents antécédents chez "nos" Juifs. Ainsi, il y a trois siècles et plus, lorsqu'un noble propriétaire des campagnes polonaises engageait un Juif pour gérer son domaine, les parties signaient un contrat formel qui définissait leurs obligations respectives. Et parmi les diverses obligations du Juif il y avait notamment celle d'informer régulièrement son employeur sur ce qui se passait dans le vaste monde...

Cette vision plus globale, plus large des affaires et de la géographie a mené plus tard les Juifs soit à l'internationalisme soit au cosmopolitisme, le qualificatif utilisé dépendant quelque peu du degré d'hostilité de celui qui observait le Juif. La vocation naturelle du Juif a été de dépasser les antagonismes locaux (les "querelles de clocher", si j'ose dire...) pour se tourner vers des horizons plus vastes. Ils ont eu la vocation européenne avant la plupart des Européens, pressentant les perspectives qu'offrirait un effacement des frontières traditionnelles et des antagonismes locaux. En somme, plus un espace vital est vaste, plus le Juif y est à l'aise.

L'Europe des optimistes

Ainsi, les leçons de l'histoire devraient inspirer aux Juifs un logique enthousiasme européen. Pouvoir se déplacer plus librement, voire sans nulle entrave dans un espace élargi, est d'un attrait plus grand sans conteste pour les déracinés ou les déracinables que pour les sédentaires immémoriaux. Ainsi, imaginons un instant l'inimaginable : l'arrivée de la droite extrême au pouvoir en France, avec des

conséquences faisant écho à un passé assez récent, notamment quant aux mesures anti-juives (il s'agit, bien entendu, d'un exercice purement imaginaire, et d'événements aussi peu probables que l'étaient les mesures effectivement prises par Vichy). Hop ! Voici les Juifs de France partis à l'autre bout de l'espace Schengen, dans des conditions dont ceux de 1492, par exemple, n'auraient osé rêver... Mais trêve de cauchemars.

On aurait bien sûr aimé commencer ce paragraphe en affirmant que grâce à l'Europe unie l'idée même d'une droite extrême aux affaires devenait caduque, mais la réalité politique défie parfois la logique et il n'est plus possible d'être aussi optimiste. Du moins, considérons que le poids de l'Europe restera un modérateur et un inhibiteur des expressions les plus extrêmes des idées racistes et en particulier antisémites. Le traité de Nice, s'il finit par être ratifié, permettrait entre autres d'exercer effectivement une action de contrainte (hélas, limitée) à l'encontre d'un gouvernement qui voudrait ne plus respecter un minimum de règles d'équité démocratique. L'avenir dira si la construction européenne va s'accompagner d'un plus évident "droit de regard" supranational dans les affaires intérieures d'un pays-membre que ce n'est le cas (on se souvient de l'Autriche) ; on sent combien l'idée en est difficile à faire admettre des souverainistes, mais à l'évidence il est des cas où ce ne serait pas une hérésie.

L'Europe des pessimistes

La naissance d'une Europe supranationale se fait durant une période où d'autres convulsions secouent le Vieux Monde, et notamment, la disparition du bloc de l'Est et du communisme d'État, avec l'éclatement de plusieurs pays qui en relevaient en des convulsions parfois dramatiques. Avec aussi de terribles conflits ethniques, l'exacerbation généralisée de nationalismes et une forte poussée de tendances centrifuges de la part des mino-

rités qui naguère n'avaient aucun espoir d'obtenir une autonomie, sans parler d'indépendance. Ces phénomènes ne sont pas la conséquence directe de la construction européenne, mais l'interdépendance est évidente et les exemples sont contagieux, les fissures dans les édifices étatiques de l'Est européen encouragent les minoritaires irrédentistes de l'Ouest.

Inévitablement, l'apparition simultanée au-dessus et au-delà des anciens États européens d'une entité supranationale favorise dans les États-membres l'essor des aspirations identitaires chez les minorités, tant les régionales que les non-territoriales. Les frontières historiques des états européens passaient souvent en plein milieu des régions linguistiques, séparant de façon artificielle des membres d'une même famille culturelle. En France les Catalans, les Basques, les Flamingants sont des exemples traditionnellement cités. Mais certaines des minorités dont le terroir entier est inclus dans un seul état aspirent aussi d'une manière exaspérée à l'autonomie. L'apparition d'une autorité européenne supranationale vient affaiblir quelque peu l'emprise de chaque État sur ses citoyens-sujets, favorisant chez ceux-ci l'éveil des espoirs nos plus seulement identitaires, mais aussi autonomistes. Du culturel, on passe au politique (mais de toute manière, comment séparer les deux?) On le constate dans un état comme le nôtre, où les péripéties historiques et peut-être aussi le génie national avaient abouti à la mise en place d'un État fort et centralisé, tant sous les rois qu'au temps de la République. (Que cette dernière ait agi dans un souci d'égalité des individus n'a en rien contrarié le souci constant de créer un État unique). On sait tous le rôle de l'école laïque au dix-neuvième siècle pour gommer les particularismes et créer des citoyens libres, égaux et interchangeableables... C'est ainsi que Louis Armand, européen de la première heure, en était arrivé à dire: *Je suis pour l'Europe, car c'est dans l'Europe que je pourrai être savoyard.*

Dans d'autres parties de notre continent, de tradition plus fédérale, comme l'Allemagne ou l'Italie, l'apparition de l'entité – et de l'identité – européennes a également contribué au renforcement des particularismes locaux. Désormais des pays comme le Royaume-Uni, l'Italie ou encore l'Espagne offrent des exemples significatifs de concessions faites par des états traditionnels à leurs minorités territoriales.

Ce mouvement est renforcé du fait que l'Europe, dans un souci de défendre et de protéger les aspirations des plus faibles, affiche une volonté d'encourager le développement des particularismes culturels et linguistiques locaux, considérant que chacun a le droit de conserver son héritage particulier et à en enrichir son identité. Les financements européens viennent s'ajouter à ce qu'offre la décentralisation pour étayer des initiatives culturelles et éducatives.

Or, il est certain qu'un tel mouvement, à côté des avantages visibles, recèle des dangers dont l'Europe a eu récemment de multiples exemples. L'épanouissement des régions, oui, mais jusqu'où? Peut-il y avoir une limite légitime et claire au particularisme? Le culturel peut-il s'arrêter avant la revendication politique? De l'identité à l'autonomie, de l'autonomie à l'indépendance le chemin paraît un. L'éclatement dramatique de la Yougoslavie, celui plus discret de la Tchécoslovaquie, les soubresauts sanglants du Pays basque espagnol, de l'Irlande du Nord, du Kosovo, de la Macédoine montrent les dévoiements des revendications communautaristes. L'Europe, qui aujourd'hui est logiquement amenée à s'efforcer de désamorcer sinon d'éviter les conflits sanglants (sans en avoir en vérité ni l'autorité ni les moyens), a-t-elle d'abord contribué à favoriser ces mouvements centrifuges? Indirectement certes, par le simple fait que son surgissement, concomitant avec l'éclatement du bloc de l'Est, a modifié les équilibres traditionnels

L'exacerbation des "petits" nationalismes qui mène droit aux drames de la purification ethnique, le désir de préserver son identité et son territoire (un territoire qui parfois est à recréer) de toute atteinte et, en fait, de tous les "autres", cela va bien sûr à l'encontre du grand courant fédérateur européen. Surtout, cela menace les "sous-minorités" incluses dans ces nouvelles entités qui s'affirment dans toutes les régions du continent. Les Slovaques, affranchis de ce qu'ils considéraient comme une insupportable tutelle tchèque, ne traitent pas mieux "leurs" Tsiganes ou leurs Magyars. Les Hongrois briment les Roms. Les Roumains discriminent les Hongrois. Les Bulgares slavisent leurs Turcs. La liste est longue.

Les Juifs sont particulièrement sensibles à ces soubresauts. L'exemple de ceux de Bosnie, établis dans les Balkans depuis des siècles (depuis l'expulsion d'Espagne), est probant. Ceux de Sarajevo, si exemplaires durant la guerre fratricide (leur "Benevolencija", une ONG née durant le conflit pour porter secours aux victimes, n'a pas limité son activité à la seule communauté juive, elle a assisté sans discrimination toutes les victimes), ont en leur grande majorité fini par quitter la ville et le pays, jugeant l'expérience trop amère. Encore un foyer traditionnel de présence juive en voie de disparition. N'est-ce pas un exemple de ce qui attend les Juifs d'Europe si les revendications étroitement ethniques se généralisent? Si demain on proclame une Bretagne pour les (seuls?) Bretons, une Euzkadi pour les Basques, une Corse réservée aux Corses, etc., où donc les Juifs trouveront-ils leur place, et les Tsiganes, les Arméniens, puis les immigrés de toute origine?

Traditionnellement, les Juifs des différentes régions d'Europe se sont souvent portés solidaires des revendications nationales locales; ainsi au dix-neuvième siècle leur participation dans les combats nationaux des Polonais ou des Hongrois contre le pouvoir impérial imposé a été patente. Plus tard, ils ont souvent mis leur

énergie au service de l'internationalisme, y voyant un avenir radieux pour l'humanité et aussi leur propre libération: les deux facettes de l'aspiration des Juifs à la justice et à la liberté générales, et de leur espoir d'en bénéficier eux-mêmes. Que conclure aujourd'hui de ces tentatives? Ont-elles toutes échoué?

...Vers une Europe plus large?

Un aspect inédit des rapports des Juifs à l'Europe se dessine avec la perspective d'admission prochaine dans l'Union Européenne de certains pays de l'Est. Cette admission pose bien des problèmes, notamment économiques, des difficultés qui paraissent occulter un aspect qui nous importe particulièrement: les pays comme la Pologne, la Lituanie, la Roumanie sont des foyers d'antisémitisme endémique. Comment prévoir l'impact de cette admission sur le fragile équilibre Juifs-Goyim, tant là-bas que dans "notre" Europe?

Le pessimiste imaginera l'antisémitisme oriental gagner des régions où sa virulence avait disparu ou s'était au moins estompée, ne serait-ce que par suite d'arrivée à l'Ouest de masses importantes de travailleurs à la recherche de meilleurs salaires. L'optimiste préférera croire que l'influence occidentale va gagner l'Est et contribuer à éradiquer enfin une hostilité viscérale dans ces foyers traditionnels. Où est la vérité? On ne peut se défaire d'une certaine inquiétude: dans ce genre d'affaire l'irrationnel prend souvent le dessus.

Ce qui est certain, c'est que l'entrée dans l'Europe sera un soulagement pour les Juifs qui actuellement résident encore dans les pays de l'Est, ils se sentiront mieux rassurés, plus libres. Il est possible d'ailleurs qu'une partie significative va en profiter pour migrer vers l'Occident. Et de leur côté, les Juifs d'Europe occidentale, dont une partie significative a des racines dans l'Est européen, céderont plus facilement à la tentation non seulement de visiter la région des ancêtres (peut-on oser déjà entrevoir le retour durable de Juifs là-bas?), mais aussi peut-être de récupérer un

peu d'immobilier spolié – idée actuellement souvent inhibée non seulement par des blocages irrationnels mais aussi par la difficulté apparente de l'entreprise. Car comment oublier, par exemple, que les biens de dix pour-cent de la population polonaise ont été accaparés par des étrangers durant la Seconde Guerre mondiale, après la mort tragique de leurs anciens propriétaires.

Conclure ?

Dans leur longue histoire de minorité persécutée, les Juifs se sont en général mieux accommodés d'un roi tenant ses sujets bien en main, d'un état fort, d'une autorité centrale auprès de laquelle ils pouvaient espérer trouver protection contre les exactions et les émeutes (Cette constatation ne néglige pas,

bien sûr, le fait que plusieurs de ces rois avaient pris contre leurs Juifs des mesures particulièrement cruelles, les expulsant ou les forçant à abandonner leur identité). En vertu de quoi nous devrions être aujourd'hui plutôt souverainistes, défenseurs des États traditionnels qui ont des obligations codifiées envers tous leurs citoyens, et être plus frileux devant une Europe pleine d'incertitudes, qui peut se révéler incapable de défendre les communautés faibles et dispersées. En vérité, explorer les perspectives que l'avenir européen offre aux Juifs est un exercice qui relève de la boule de cristal. On peut toutefois penser que la vie des Juifs européens en sera affectée tout comme celle des "autres", et un peu plus que celle des "autres". Simplement parce que nous ne sommes pas tout à fait comme les autres...



Le Serment "more judaico" que les Juifs étaient obligés de faire depuis le Moyen-Age

Poésie, critiques, recensions, études

Hugo Samuel

Que ma droite...

Poèmes traduits du vent qui passe
(Après une journée vécue à Jérusalem.)

Le vent dit...

Le vent dit des choses aux Juifs,
Aux Arabes.
Pourquoi n'est-ce pas avec les mêmes mots?

Il n'y a pas qu'un seul mur à Jérusalem,
Et dans la hiérarchie des peines,
Celle des enfants sans poussière
Vient très tôt secouer ses linges blancs
Sur les balcons.

Ils m'ont dit,
Toute petite voix d'amande et de cannelle,
Ils m'ont dit,
Et ils dévalaient dans la ruelle,
Cascade de genoux, colère de papier.
Ils ne m'ont pas jeté un seul regard,
Pendant que je buvais dans mes mains à la petite
fontaine,
Comme un mendiant.

Trois enfants.

Trois enfants, vêtus d'une autre langue,
Me parlent pourtant dans la mienne.
Le soleil, en tablier blond, attend
Devant la petite école.

Après tout, que font tous ces gens?
Que font-ils d'autre,
Que parler et passer, et puis mourir?

Il faut acheter le pain,
Boire l'eau,
Garder un peu de temps pour la ville enterrée,
Où vivent les jarres d'huile.

Déchiffrer cette histoire aux voûtes d'ombre dure,
Où dorment les vieux arcs éteints d'une autre guerre,
Témoins aux cordes nues, désormais sans colère,
Et leurs flèches perdues dans d'absentes blessures.

Il faut garder un peu de temps
Pour quelques pas dans la poussière,
Où bougent les gestes lents de mon père.

Allons!
Dans quelle amphore vais-je boire aujourd'hui?
Mais,
Boire a-t-il un sens si l'étranger a soif?

Une pierre est tombée
Au fond du puits.
Regardez bien, la vérité en sortira toute nue.

Toute nue,
Mais lapidée.

Les grandes pierres de Yérou.

Les grandes pierres posées, assises,
Les pierres longues de Yérou,
Se taisent.
Je ne sais pas leur langue enterrée,
Ni toute cette poussière de leur gorge.

Les grandes pierres,
Avec leurs mots, comme les virgules des oiseaux dans
l'air.

Il y a un trou dans le temps,
Si bien que le navire prend eau,
Et le plan de la ville ne donne aucun détail à ce sujet.
Pas de nom sur la main des rues où lire l'avenir.
Les avenues ont la forme têtue du silence.

Un peu de soif s'échappe de mon âme.
Un oiseau, tout là-haut, m'ignore sous ses ailes.
J'ai beau lui faire signe,
L'appeler,
Il est trop loin,
Ou bien,
Il ne comprend pas ma langue.
Ou il ne m'aime pas.

Seul, un grand chapeau rond raconte le voyage,
Le nez au Mur.

Fourrure venue des steppes,
Et manteau de Russie,
Le froid a-t-il montré patte blanche
Au policier de l'aéroport?

Les grandes barbes noires tournent et dansent,
Les longues vestes de soie
Pendent, découragées,
Sous la pluie répétée des prières obscures.

Suis-je leur frère, suis-je leur compagnon ivre?
Un enfant sans genoux feuillette le vieux livre,
Sans savoir qu'il y a des marelles dehors,
Sans savoir que la vie, sans savoir que les filles...
Lui dire que l'école ouvre même le soir,
Qu'il y a du savoir écrit au tableau noir,
Et est-ce qu'on a oublié un peu de craie bleue sur
l'estrade?

Mais il bouge la tête et dit non à la vie.

Un soleil neuf m'étreint, m'embrasse, je tressaille.
Je cherche le bon dieu aux trous de la muraille.

Yérou 6

Les grandes pierres de Yérou racontent ma maison.
Comment cela se fait-il, comment?
Et par où s'est glissé le vent de l'Histoire?

Je demande mon chemin
Comme s'il m'appartenait.

Je demande où les femmes faisaient cuire le pain.
C'est un monde en miroir et je bouge dans l'eau.
Des ombres passent,
Qui ne savent pas qu'elles marchent dans ma mai-
son,
Qu'elles piétinent mes jours et mes nuits,
Des ombres passent sur mes mots balbutiés.

Je demande.
Seul le pain me répond avec une voix de shékel.

Allons,
Je décide que c'est ma ville,
Je fais mine d'aller quelque part,
Je suis pressé d'entrer chez moi,
C'est qu'on m'attend, savez-vous?
J'achète deux jasmins,

Je me retourne.
Qui, mais qui a murmuré mon nom?
Et le vase, ai-je mis de l'eau dans le vase?
Demain,
Quand manquera la menue monnaie des conversa-
tions,
Qui parlera à ma place?

Les miens passent devant moi
Sans me voir.
Ils me prennent pour un mendiant,
C'est sûr,
Pour le mendiant le plus riche du monde.

C'est vrai,
Seul le pain me répond avec sa voix de shékel sur le
marbre.
Je suis heureux,
C'est le pain tout de même.

Yérou 7

Collines de Yérou,
Protégez-vous du froid!
La laine est chère et pauvres les bergers.

Collines de Yérou,
Votre peau est fragile,
Et j'ai vu les mille petites lumières de votre dos

Des nuages passent, hautains comme des petits-
bourgeois
Dans une ville de province.
Le Jourdain,
Oedipe du temps qui passe,
Cherche sa mère, hélas! au sel de la Mer Morte.

La Via Dolorosa est lente,
Et le marchand de petites médailles essuie
Les verres de ses lunettes.
Pourquoi est-il à ce point le frère
Du procureur aux mains nues
Qui régna sur Judée?

La Via Dolorosa descend sans savoir remonter.
La Via Dolorosa
Vend de grandes photographies
Qui disent une guerre sépia
Et justement, ah! mon Dieu, justement!
Pourquoi

Ai-je acheté cette rue en lambeaux ?
La voiture incendiée,
Et le cri ouvert éternel de l'enfant perdu ?
Collines de Yérou,
Protégez-vous du froid !
La laine est chère et pauvres les bergers.

Yérou 8

Qui me disait le nom de la rue ?
Et je ne voulais pas comprendre,
Je marchais,
Je faisais mes lignes dans le cahier d'Histoire.

Qui tentait de griffer ma joue et ma croyance ?
Qui,
Dans l'improbable ruelle qui me connaît,
Me tend le poing et non la main ?

Ah !

Qui m'appelle dans cette voix des sourds,
Où surnagent de grandes croix,
Des oiseaux fous,
De longs tressaillements du vent ?
Qui fait mine de croire à mes écroulements ?

Je fais signe quand même.
Et les livres sont chauds,
La chanson porte une jolie robe courte
Qui laisse voir ses jambes.

Hé ! Petite Lune !
Ce n'est pas parce que je...
Ce n'est pas parce que vous...
Que je suis votre frère !

Venez d'abord marcher avec moi dans le sable,
Venez !
Je veux vous voir regarder la mer,
Là-bas,
Où le ciel rejoint votre enfance.

Après,
Après seulement,
Je saurai si vous êtes derrière ma face cachée.

L'enfant

Il dort.
Il ne sait pas que le jour va finir,
Qu'une petite goutte de lumière
Reste encore accrochée au mur.

Il dort,
Il a posé la tête sur la pierre,
Sur deux mille trois cent cinquante années,
Au moins.

Il dort sans aucun respect.
Il vient d'avoir douze ans.

Yérou 10

Une seule seconde,
Au bout de vingt et un ans,
Deux mois,
Cinq jours,
Six heures et
Trente trois minutes
De vie.

Une seule seconde toute rouge.

Je ne sais pas son nom.
Je sais seulement
Qu'il est arrivé dans ce monde-ci,
A dix huit heures et vingt sept minutes,
Le vingt deux janvier
Mille neuf cent soixante douze,
Il y a
Vingt et un ans,
Deux mois,
Cinq jours,
Six heures et
Trente trois minutes.

Le reste,
Tout le reste,
Ne peut être que mouchoirs blancs doucement agi-
tés
Dans le vent transparent des mots,
Le vent inutile.

Yérou 11

Mon père,
Je voudrais t'apprendre qu'il y a sur la terre aujourd'hui,
Plus de monde,
Plus de fleurs,
Plus de fruits,
Que tu ne pourras jamais en compter.

Mon père,
Je voudrais t'apprendre
Qu'il y a plus de larmes
Que les yeux n'en peuvent contenir.

Mon père,
Je voudrais t'apprendre
Que les nuits cachent d'autres villes,
Que les jours brûlent d'autres heures.

Mon père,
Je voudrais t'apprendre,
Je voudrais.

Et je m'aperçois que ça n'a plus importance.

Il neige sur Yérou comme il neige en Pologne.
Et la petite pluie qui est de la famille
S'abrite sous l'auvent de peur des coups de feu.
Et celui qui chanta,
Un luth dans la poitrine,
Est tombé dans ta ville, et tombe chaque jour,
Et celui du roseau aussi, un enfant nu,
Est tombé dans ta ville et tombe chaque jour.

Je voudrais t'apprendre tout cela.

Mais tout cela,
Mon père,
Tout cela,
Là où tu te tiens,
Tu le sais déjà.

Il dort
Il ne sait pas que le jour va finir
Qu'une petite goutte de lumière
Reste encore accrochée au mur

Il dort
Il a posé la tête sur la pierre
Il ne sait pas que c'est

Sur deux mille trois cent cinquante années
Au moins

Il dort sans aucun respect.
Il vient d'avoir douze ans.

Le soldat mort.

Une seule seconde
Au bout de vingt et un ans
Deux mois
Cinq jours
Six heures et
Trente-trois minutes
De vie

Il a suffi d'une seule seconde toute rouge

Je ne sais pas son nom
Je sais seulement
Qu'il est arrivé dans ce monde-ci
A dix-huit heures et vingt-sept minutes
Le vingt-deux janvier
Mille neuf cent soixante-dix-sept
Il y a
Vingt et un ans
Deux mois
Cinq jours
Six heures et
Trente-trois minutes

Le reste
Tout le reste
Ne peut être que mouchoirs blancs doucement agités
Dans le vent transparent des mots
Le vent inutile.

Mais

La rue était petite où le feu avait pris.
Les passants regardaient,
Le soleil se taisait,
Un peu d'eau suffisait, un ordre, quelques gestes.

Mais pour le feu tout noir bougeant au fond des yeux,
Pour le silence en nous qui brûle tous les mots,
Pour les questions posées dans des langues fermées,
Pour l'immense injustice à chacun infligée,
Mais pour la haine devenue respiration,

Comment trouver de l'eau quand la source est si loin ?
Comment ouvrir la main si la fontaine est rouge ?

Dans Yérou

Je marche dans Yérou, où ma langue est absente.
Mais c'est même lumière, même voix de la rue.

Ma ville, mon début, mes blessures sont là.
Tout semble avoir vaincu la mer et les années.
La Géométrie perd la tête et l'Histoire titube.
Je suis ivre et aveugle,
Griffé de mille sables,
Muet des mille mots qui vivaient dans mes pages,
Je sais qu'ils m'ont menti et que je suis tout nu.

Fantôme de moi-même à moi-même infidèle,
J'interroge la gloire éteinte,
Les colonnes d'un temple absent pour cause de rendez-vous manqué,
Des jarres d'huile anciennes,
Des épées revêtues du petit carton blanc des musées.

J'interroge à perdre haleine,
Je demande ses papiers à la poésie, son titre de transport.
Je ne suis plus qu'un contrôleur tremblant de froid
Dans le petit matin de Yérou.

Vous avez dit la Poésie ?
Il n'y a personne de ce nom à la ville indiquée.

Il y a longtemps

Dans l'incendie des crépuscules rouges,
Je te posais des questions,
Sans savoir, sans savoir vraiment.

Dans l'incendie des crépuscules rouges,
Je te disais ce que ma mère ne comprenait pas,
Ma mère en cendres.
Et où trouver aujourd'hui l'inconnu de ma langue ?
Il y a très longtemps,
Lorsque ma ville était moi,
Lorsque je n'avais pas besoin de chercher sur la carte,
Pas besoin de billet, de visa, ou quoi encore,

Il y a très longtemps...

Les murs

Qu'est-ce qu'ils disent de tout ça,
Qu'est-ce qu'ils pensent,
Les murs électroniques du monde,
Les murs impalpables ?

Un peu de pluie répond avec la voix pointillée des gouttes,
Un train passe, révolte de fer et d'étincelles,
Un avion s'envole,
Ouragan oblique d'une colère rectiligne.

Seuls, les oiseaux meurent sans bruit,
À l'insu de tous.

Hugo Samuel

(Jérusalem – Paris)
1998-2001

Quelques Juifs européens



Darius Milhaud.
Compositeur de musique, Aix-en-Provence,
1892-1974.
David (Opéra).



Nelly Sachs.
Poète, Berlin, 1891-1970
Prix Nobel de littérature 1966
Brasier d'énigmes



Giorgio Bassani.
Ecrivain, Bologne, 1916-
Le jardin des Fizzi-Contini.



Chaïm Soutine.
Peintre, Smilovitchi, 1893-1943.



Baruch Spinoza.
Philosophe. Amsterdam, 1632-1677
L'Ethique



Stefan Zweig.
Ecrivain, Vienne, 1881-1942
Le monde d'hier.

L'Autre moitié du vent

par Rolland Doukhan

Le texte de Rolland Doukhan, que nous publions ici, est tiré d'un roman intitulé "L'Autre moitié du vent", à paraître prochainement. Pour mieux comprendre ce qui suit, nous reproduisons cette citation d'une légende bassidique que l'auteur a mise en exergue au livre :

"Lorsque se lève le vent, superbe et pur, seule la feuille morte sait où il va. Mais pour le petit de l'homme, le plus important reste de comprendre d'où il vient, d'où vient l'autre moitié du vent."

Le héros, Damien Chantereine, né en 1942, est le fils de Heinrich Stauber, un officier allemand (et non nazi) et d'une française. Il se trouve que Damien, sans connaître le secret de sa naissance, va épouser en 1965 une jeune fille juive originaire de l'Europe de l'Est.

Dans ce chapitre, Damien, qui veut "comprendre" son géniteur qu'il n'a jamais connu, retrouve à Lübeck, ville natale de son père, Hans Wissenblatt. Celui-ci, surnommé Herr Concerto par Heinrich Stauber, a été, vers la fin des années 30, le professeur de musique et le Maître à penser du père de Damien.

(Dans ce texte, c'est Damien qui parle et dit "je".)

Il était retourné s'asseoir derrière son bureau.

"Oui, ta ressemblance avec Heinrich est incroyable. Peut-être est-ce dû au fait que je garde surtout de lui l'image de ses dix-huit ans, l'âge que tu sembles avoir aujourd'hui. Pourtant, si tu me demandais comment il était la première fois où je l'ai vu... Ah! quand j'y repense. Il devait avoir cinq ou six ans. Pas plus, en tout cas. C'était dans cette pièce où nous sommes. Il se tenait debout, là où tu te tiens maintenant, concentré et sérieux, l'œil fixé sur le grand piano que tu as vu dans l'entrée, et qui se trouvait près de cette fenêtre à l'époque. Je le revois, petit bonhomme tout raide, avec un air incroyablement mûr pour son âge. Son père, qui lui avait déjà donné quelques notions de l'instrument, lui fit signe de mettre son petit violon d'enfant à l'épaule, pour une première audition. Dès la première attaque de l'archet, nette, sans déraillement, je sus que j'allais le prendre parmi mes élèves. Mais surtout..."

Je ne sais ni pourquoi, ni comment, la phrase que m'avait rapportée ma mère, remonta à cet instant, intacte à ma mémoire. Presque sans réfléchir, je dis :

Mais surtout... "*der erster Anschlag ist häufig wie ein erster Angriff*".

Hans Wissenblatt traversa toute la pièce, et vint me serrer entre ses bras :

"Seigneur Dieu! Tu sais ça aussi! C'est comme si ton père me parlait encore."

Puis il passa sa main fine et ridée dans sa chevelure blanche, avant de reprendre :

"Nous étions, si j'ai bonne mémoire, en 1919 ou en 1920."

Il réfléchit un instant.

"Oui, c'était en 1920. J'avais donc 30 ans et, par deux fois déjà, j'avais échappé à la mort au cours de cette terrible bataille de Verdun de la Première Guerre. J'y ai quand même laissé, comme tu le vois, un peu de mon genou gauche. Notre pays essayait de panser ses plaies au sortir de ces quatre années qui avaient dévoré tant de jeunes hommes. Lorsque j'ai entendu cet enfant jouer, oui, oui, je parle de ton père, et je te rappelle qu'il n'avait que cinq ou six ans, je me suis juré de tout faire pour que sa vie ne soit que musique.

Je crois bien n'avoir plus jamais quitté Heinrich. Enfin... jusqu'à son départ pour la guerre. C'était l'un de mes meilleurs élèves, et..."

Il eut l'air alors de s'absenter, de se retrouver ailleurs que dans cette maison au bord du canal. Il se détourna vers la fenêtre, avant de rajouter :

“... et, je dois te le dire, il était devenu comme un fils, pour moi. Très vite, il a été celui que je présentais pour les morceaux les plus difficiles. C'est lui que je privilégiais pour la plupart des sonates que nous donnions trois ou quatre fois l'an. Je me souviens de son interprétation du Concerto pour violon de Schumann pour une fête du lycée. Tout le public s'était levé pour applaudir, pendant de longues minutes, et il n'avait que 15 ans.

J'avais fondé une école de musique qui avait, ma foi, assez bonne réputation dans toute la région, et mes élèves se produisaient à l'occasion de certaines fêtes, dans Lübeck et aux alentours. Ah ! Damien, tu me ramènes à des jours qui n'existent plus, à une vie engloutie...”

À nouveau, Herr Concerto était parti. Il voyageait sur d'autres heures, sur d'autres barques qu'il était le seul à connaître. J'écoutais parler cet homme, je lisais l'émotion dans ses yeux, dans le tremblement de ses mains, et je me disais : “tu es en Allemagne, Damien. Ce vieux professeur est allemand, et il a beau te parler de ton père, de ses dons, de tous ces concerts, ça n'enlève rien au reste, à tout ce qui s'est passé dans ce pays, il y a quelque vingt-cinq ans...”

Mais Hans Wissenblatt continuait, sans s'apercevoir du désarroi où me plongeait son discours, ni du trouble qui paralysait ma langue et mon esprit.

“C'est lui, c'est Heinrich que j'ai tout naturellement choisi comme premier violon, lorsqu'il a été question que je dirige le grand Orchestre Philharmonique de la Hanse dans le concerto pour violon de Beethoven, pour une grande fête de jour de l'an. Je me rappelle, c'était, je crois, en 1931. Il venait donc d'avoir 17 ans. Et c'est à la fin de ce spectacle, après une ovation de plus de quinze minutes, qu'il a spontanément trouvé le surnom que

tout le monde m'a donné depuis. Nous descendions les marches de l'Académie de Musique où avait eu lieu le concert. J'ai voulu le féliciter, le remercier pour sa prestation. C'est vrai, il n'avait jamais aussi bien joué. Il m'a interrompu :

“Non, me dit-il, tout cela, c'est à vous que je le dois, à vous, Herr Concerto !”

Herr Concerto ! Tu te rends compte de cette trouvaille ! Je n'ai jamais été aussi ému de ma vie. C'était lui qui me décorait. Herr Concerto ! Je ne sais pas comment te dire, je me suis senti venir au monde, littéralement. Voilà, Damien ! Après... Mon Dieu, après il y a eu ces années où mon pays a comme perdu la tête.”

Le regard d'Hans Wissenblatt s'était comme égaré dans une contrée où je n'avais plus accès. Il y avait, sur son visage, comme la crispation provoquée par une violente migraine ou un mal de dents.

“Les gens... Les gens ne comprenaient plus rien à rien. Tout était devenu si dur, si difficile. Les années 1932, 1933, sont passées. Bien sûr, j'avais de moins en moins d'élèves parce que... parce que... Enfin, parce que je n'avais pas les idées du plus grand nombre, tu me comprends, Damien ? Mais je voyais Heinrich presque chaque jour, et sans que je m'en fusse aperçu, c'est vrai, je te le répète, il était devenu comme un fils pour moi.”

Le bruit d'un canot à moteur nous parvint depuis le canal. C'était un grignotement de souris, un bruit paisible qui symbolisait l'image d'une vie normale, si loin de ces années trente qu'évoquait le vieux professeur...

“Mon fils...” répéta rêveusement Herr Concerto. Puis il parut redescendre sur terre, et se tourna résolument vers moi :

“Est-ce que tu imagines ce que ça représente pour moi, voir un jeune homme qui est le fils d'Heinrich, assis devant moi, dans cette pièce ? Bon, trêve de nostalgie, je ne veux pas t'attrister. Parle-moi un peu de toi, de ta mère... Je n'ai jamais eu d'enfant moi-même, Damien. La musique était toute ma vie, et

mes élèves suffisaient à me faire une famille.

- Vous savez, je n'ai pas grand-chose d'intéressant à vous dire, j'ai passé mon bac, et je prépare un concours assez difficile, celui de l'École Normale Supérieure. Je voudrais faire une agrégation de lettres.

- Bien! C'est très bien, tout ça. Et ta... ta maman?

- Ma mère a rencontré mon père en 1941, à Paris. Il était déjà capitaine, mais, comme je vous l'ai dit, je ne l'ai pas du tout connu, puisque..."

Ma langue se bloqua. J'étais là, assis dans la bibliothèque d'une vieille maison de Lübeck, en Allemagne, en train de parler paisiblement d'un capitaine de l'armée allemande, mort au combat, à Stalingrad. Une petite ville, autour de moi, vivait, continuait de vivre, comme si rien ne s'était passé, comme si les images de cette dernière guerre que j'avais en tête n'étaient que des séquences horribles, extraites de quelque film d'épouvante, comme si les récits de mon ami Bernard Ayouné sur l'extermination des Juifs n'étaient que fables sorties de l'imagination d'un fou. Je me suis redressé d'un seul coup.

"Non! non! Je vous ennuie, Monsieur, et je vous fais perdre votre temps!"

Hans Wissenblatt eut une véritable moue de douleur sur le visage. Comme une onde de colère, aussi.

"Damien! Je sais exactement ce qui passe en ce moment dans ta tête. Est-ce que tu veux bien te rasseoir? J'ai des choses à te dire, des choses qui t'aideront à vivre.

- Mais, Herr Concerto...

- Tu vois, c'est déjà beaucoup mieux.

- Qu'est-ce qui est mieux?

- Mais le fait de m'appeler "Herr Concerto"! C'est quand même ton père qui a trouvé ce nom. Et ça veut dire que tu commences à apprendre ce qu'il était."

Je me suis à nouveau installé dans le fauteuil, pendant que le vieil homme se versait une autre tasse de thé. Des idées, des images confuses, se mêlaient en moi, où je retrouvais

ma mère en face d'une foule hostile, d'immenses champs de neige sur lesquels se déchaînaient les foudres terrifiantes de la guerre, des silhouettes d'hommes squelettiques titubant le long de baraquements noirs... Je ne me suis pas tout de suite rendu compte que Herr Concerto avait repris son récit:

"J'ai vu ton père gravir, un à un, tous les échelons de l'instruction, puis ceux du savoir et de la culture. Il était devenu ce grand jeune homme d'un bon mètre quatre-vingt-dix dont ta maman a dû peut-être te montrer des photos. Il était beau comme un de ces dieux que les tenants de la nouvelle idéologie devaient plus tard vénérer. Une sorte de grand viking blond, avec des yeux d'un gris si plein de nuages qu'on en oubliait sa force.

C'est vrai, tu as raison. J'ai beaucoup de souvenirs d'Heinrich. Je n'ai quasiment rien oublié de lui, sa façon de parler, de rire, ses idées sur le monde et sur les hommes, les livres qu'il aimait, ses amis... Ah, les amis! L'amitié était pour lui une religion. En fait, il n'avait que deux amis véritables. Deux amis on ne peut plus différents, pourtant. Le premier était d'une de ces familles de vieille noblesse prussienne venues s'installer à Lübeck après la première guerre mondiale. Un jeune homme intelligent et cultivé qui vouait un véritable culte à Thomas Mann. Il s'appelait Ludwig von Apst. Le second, Joseph Epstein, était juif et ne jurait que par les grands philosophes antiques et modernes. Sa passion, c'était Spinoza. Ces deux amis, si différents, avaient cependant un point commun: ils étaient l'un et l'autre aussi frêles et aussi petits que Heinrich était fort et grand.

- Joseph Epstein? dis-je. Je sais, il en avait parlé à ma mère, lui racontant leur mésaventure sur le lac Müritzer, je crois.

- Ah! tu sais ça aussi! Oui, Heinrich avait une secrète préférence pour Joseph. Et n'oublie pas, dans ces années-là, après 1933 je veux dire, ce n'était pas rien d'avoir un ami juif. Joseph et lui étaient... Attends, je vais te montrer."

Hans Wissenblatt regagna son bureau et se mit à fouiller dans un des tiroirs. Il finit par en sortir une chemise en carton qui contenait une liasse de feuillets.

“Voilà, voilà, j’ai trouvé. Sais-tu ce que je tiens là, dans ma main? Ce sont des poèmes écrits à 16 ou 17 ans, les uns par Joseph Epstein, les autres par Heinrich Stauber, et quelques-uns même par les deux ensemble. C’est Heinrich lui-même qui me les a confiés, mon dieu, il y a si longtemps.”

Mon cœur se mit à battre furieusement. Seigneur! Ainsi, mon père avait écrit des poèmes comme tout un chacun, comme n’importe quel lycéen du monde, comme je l’avais fait, moi aussi! Ainsi, il avait eu un ami juif, et il avait souffert de le voir humilié, rejeté. Hans Wissenblatt prit sur son bureau une paire de lunettes à fine monture métallique qui lui donna comiquement l’air d’un de ces personnages amers qui hantent le théâtre de Tchekhov.

“Damien, je vais t’en lire un ou deux en restant le plus près possible du texte. Je dois te dire que la traduction m’en est facile parce que c’est un exercice auquel je m’étais essayé, tout de suite après la fin de la guerre, pour un couple d’enseignants français, des amis qui voulaient comprendre si l’Allemagne pouvait avoir un autre visage que celui du nazisme. Tiens, celui-ci est de Joseph. Je me rappelle qu’il était alors très amoureux d’une autre de mes élèves :

*Tu voles dans le ciel qui est en moi,
Tu voles sans m'emporter avec toi.
Moi, j'ai de la terre sous mes souliers,
Mais quand tu es près de moi,
Je rêve à ces ailes en tissu de nuage,
Je rêve qu'elles m'emportent avec toi, ma bien-aimée.*

*Ta robe m'accompagne,
Et frôle mon visage,
Ta voix me protège, m'enveloppe,
Et je retrouve auprès de toi,
Tous les jardins qu'on me refuse.*

Je crois bien que Joseph a écrit ça en 1934 ou 1935. Il souffrait déjà beaucoup de ce qui

se passait en ville, à l’Université, à l’encontre des gens d’origine juive. Ah! voici un poème que j’aime énormément. Il est de ton père. Ça me fait tout drôle de dire “ton père”, parce que je le revois toujours avec le visage qu’il avait à 20 ans.”

Il se pencha pour déchiffrer, au bas de la feuille, quelque chose qu’il semblait avoir du mal à lire.

“Tiens, regarde comme c’est drôle, je te parlais du visage de ton père à 20 ans, et je vois que ce poème-ci est daté de décembre 1933. Heinrich avait donc 19 ans. Je suppose que c’est à peu près l’âge que tu as aujourd’hui. Mais écoute!”

Et Hans Wissenblatt se remit à traduire le texte qu’il avait sous les yeux, avec une remarquable facilité :

*Ne suivez pas les chemins rouges,
Les chemins sans soleil!
Les feuilles, ni les fleurs n'y sont plus chez elles,
La soif habite dans la maison
L'eau a déserté la fontaine.
Ne suivez plus les chemins rouges.*

*Ne suivez pas les chemins noirs,
Les chemins sans étoile!
Les hommes n'y sont plus chez eux,
Leur pensée n'y laisse plus
La trace humide de la joie.
Ne suivez plus les chemins noirs.*

*Ne suivez pas les chemins gris,
Les chemins sans amour!
Les pianos n'y sont plus que squelettes sans voix,
Et les violons y pleurent,
Enchaînés à leurs propres cordes.
Ah! Ne suivez plus les chemins gris.*

Hans Wissenblatt replia lentement les feuillets qu’il venait de lire. Une sorte de lassitude semblait l’avoir envahi. Il répétait à voix basse, en allemand, 1933... 1933... Moi, je ne faisais plus le moindre mouvement, respectant les souvenirs dans lesquels le vieil homme était plongé.

“N’oublie pas, reprit-il comme s’il me confiait le résultat de sa méditation, que ton père a écrit ce poème en décembre 1933. Quelques mois, à peine, après la prise du pouvoir... non, il est plus juste de dire, après l’accession au pouvoir de Hitler.”

Trop de choses m’arrivaient en si peu de temps. J’étais submergé par un torrent de questions et d’émotions contradictoires. Les vers que m’avait traduits Herr Concerto flottaient devant mes yeux. Surtout ces violons qui pleuraient, *enchaînés à leurs propres cordes*. Décembre 1933. Comment se comportait cette ville en cette année-là? Quelles idées vénéneuses germaient dans les têtes de ses habitants? Comment mon père y vivait-il?

“D’après vous, Herr Concerto, est-ce que mon père pensait, en écrivant ces vers, à ce qui se passait en Allemagne cette année-là?”

- Bien sûr, Damien. Nous en parlions souvent, lui et moi. Nous en avons parlé durant des années. Surtout après... après ce qui était arrivé à son ami Joseph. Mais à quoi bon, aujourd’hui, faire revivre ces instants?

- Quoi, Herr Concerto? Qu’est-ce qui s’était passé?

- Oh! C’était en 1935. Le 16 octobre, exactement. Je m’en souviens bien, je ne peux pas l’oublier puisque je fêtais ce jour-là mon quarante-cinquième anniversaire. J’avais quarante-cinq ans. À cette occasion, j’avais invité Heinrich et ses deux amis à fêter ça avec moi. Trois mois auparavant, ils avaient réussi à leurs examens, mais les cours n’avaient pas encore repris à l’Université pour la nouvelle année.

Heinrich et Joseph préparaient ce que vous appelez en France une maîtrise. Pour Heinrich, c’était une maîtrise de lettres classiques. Mais il menait aussi de front ses études au Conservatoire de musique. Pour Joseph, c’était une maîtrise de philosophie. Quant à Ludwig, il avait accédé à une grande école d’ingénieurs.

Je revois cette journée d’octobre, à peine fraîche. Le soleil semblait s’être trompé de

saison. Il inondait Lübeck, rendait les rues propres, et posait des sourires sur le visage des gens. Les trois amis approchaient de ma demeure dans une sorte d’allégresse, riant et se tenant par le bras, et moi je les regardais marcher, accoudé à cette fenêtre que tu vois là. Je regardais leur jeunesse, je percevais leur joie à distance. Ils longeaient le quai du Klugshafen, sur la Kanal-strasse. L’eau du canal brillait comme un miroir. C’était, pour moi, un spectacle si réconfortant que j’en oubliais tout ce qui arrivait au pays depuis plus de deux ans déjà.

C’est alors qu’ils ont croisé un groupe de sept ou huit “Braunen” sortis de deux grosses voitures. Tu sais ce que c’est, les “Braunen”?

- Non, j’avoue que ça ne me dit rien.

- Les “Braunen”, c’étaient les “Chemises brunes”, des jeunes gens comme eux, mais qui avaient déjà le poison dans leurs têtes. Ils portaient cet horrible brassard que tu dois connaître, et qu’on a vu dans des dizaines de films, un brassard rouge avec la Hakenkreuz, incrustée en noir en son milieu.

- La Hakenkreuz?

- Oui, c’est ce que vous appelez “croix gammée”. Et tu vois, j’ai inconsciemment utilisé le mot allemand Hakenkreuz, parce que ton père, justement, aimait à faire remarquer que ce mot, littéralement, signifiait “croix crochue”. Il en parlait comme il aurait parlé des pattes de quelque horrible araignée. Bref, c’était la marque de la maladie que nous n’avons pas vue venir.

Je ne sais pas trop ce qui s’est passé, peut-être un mot prononcé au passage, ou un geste. En tout cas, j’ai vu l’un des Braunen se jeter sur le jeune Epstein et le précipiter à terre. Très vite, la mêlée s’est engagée. La bagarre fut rude, violente. Ton père, compte tenu de sa taille et de sa force, faisait le vide autour de lui. Mais, entre temps, deux des voyous avaient carrément jeté le jeune Joseph dans le canal. Moi, j’étais resté pétrifié à ma fenêtre. Aidé tout de même par Ludwig, ton père réussit à mettre en fuite les énergumènes et,

entrant dans l'eau jusqu'à mi-corps, il s'empressa de repêcher son ami Joseph.

Ah! je me souviens de tout. Je revois mes jeunes invités, s'ébrouant dans la pièce où tu es entré tout à l'heure. Je ne sais pas comment ils s'étaient débrouillés, mais ils étaient aussi mouillés que s'ils étaient tombés tous les trois dans le canal. J'ai pu trouver quelques vêtements secs pour un peu tout le monde, du thé bien chaud, et c'est Joseph, en définitive, qui a soufflé mes bougies, à ma demande.

J'ai revu Heinrich quelques semaines plus tard. Il était pâle, prostré.

"Herr Concerto, me dit-il, j'ai honte. Je ne comprends plus rien à ce qui nous arrive. "Il en avait presque les larmes aux yeux. Je savais ce qui le bouleversait, mais je ne voulais pas aggraver son état. Aussi, je gardais le silence. Mais lui, il avait besoin de parler, de se confier :

"Herr Concerto, vers quelle sorte d'humanité allons-nous? Est-ce que tout ce qu'on nous a enseigné est faux? Tout ce à quoi j'ai cru, est-ce que ça n'existe plus?"

- Non, Heinrich, il ne faut pas penser comme ça. Ce que tu as appris, c'est cela qui doit te construire. Les sauvages de l'autre jour ne font pas partie de ton humanité, ils ne connaissent ni Goethe, ni Beethoven, et ils n'aiment ni Heine, ni Mozart.

- Mais, Herr Concerto, vous, vous n'avez pas revu Joseph. Moi, je vais chez lui presque chaque jour, parce qu'il ne veut même plus sortir. Vous n'imaginez pas dans quel état il se trouve. Surtout depuis cette nouvelle loi, votée par le Reichstag, il y a juste un mois, cette loi sur le sang. Il n'arrive pas à croire qu'elle le concerne, qu'il en est l'une des victimes désignées. Tout simplement, il ne comprend plus rien à notre monde.

- Heinrich, les choses vont peut-être s'arranger. Notre monde, comme tu dis, traverse des moments difficiles. Mais le peuple allemand a quand même abrité quelques-uns des plus grands penseurs de ce temps, des poètes, des compositeurs que beaucoup d'autres nations respectent et nous envient."

Ton père, Damien, me parlait avec toute la

fougue de ses vingt ans. Tu peux comprendre la passion qu'il mettait dans les idéaux qu'on a à cet âge, puisque c'est à peu près le tien, aujourd'hui.

"Ce que vous me dites pour nos grands hommes et nos poètes, continuait-il, de plus en plus bouleversé, c'est peut-être vrai, Herr Concerto, mais il faut que je vous dise quelque chose.

- Quoi donc, fils!

- Savez-vous ce qu'a fait Joseph? Il a brûlé presque tous les poèmes qu'il avait écrits et qui étaient prêts à être édités. Et même quelques-uns de ceux que nous avons écrits ensemble, ceux que nous appelons nos poèmes à deux mains. Heureusement que je vous en avais donné trois ou quatre. Vous savez, cette loi l'a réellement meurtri. Chaque fois que nous nous rencontrons, il me répète la même chose, il me pose les mêmes questions. Hier encore, il m'a reçu comme à regret.

- Il ne veut plus te voir? m'inquiétais-je.

- Non, ce c'est n'est pas tout à fait ça. Il a peur pour moi. Il me l'a dit, peur qu'on me fasse des ennuis pour la simple raison que je le fréquente.

- Mais c'est un enfantillage, tu sais bien, Heinrich, que tu ne risques rien. Tes parents..."

Et puis, je me suis tu, honteux de ce que j'allais dire. La peste, Damien, elle prend possession de vous sans qu'on s'en aperçoive. Mais je veux finir de te raconter ce que Heinrich était venu me confier ce jour-là. On en a tellement reparlé, lui et moi, jusqu'à son départ pour la guerre, que je n'ai rien oublié.

"Voilà, me dit Heinrich, il est de plus en plus obsédé par cette loi sur la race, obsédé et humilié à un point que je ne pouvais pas soupçonner. "Heinrich, me dit-il, *tu le sais, toi, ce que l'Allemagne représente pour moi. Dis-moi la vérité: est-ce que c'est normal, aujourd'hui, pour un Juif, d'aimer ce pays? Est-ce que je suis un unter-mensch*¹ *comme ils disent?*"

Bien sûr, j'ai essayé de le reconforter, Herr Concerto. Je lui ai rappelé à quel point il a été

1. Sous-homme.

brillant jusqu'ici, non seulement en philosophie, mais aussi en allemand, en littérature allemande. Je l'ai secoué: *"Qu'est-ce que tu me racontes avec ton untermensch? Rappelle-toi simplement la note que tu as eue en philo à ton dernier examen!"* Mais il est resté prostré un bon moment, puis d'un seul coup, il a paru se décider: *"écoute, Heinrich, il faut que je t'avoue quelque chose, quelque chose que tu ignores"*. J'étais assez étonné parce que je croyais tout connaître de mon meilleur ami. Mais lui, sans me regarder vraiment, il a continué.

"Sache que, sans l'avoir vraiment voulu, je n'ai jamais pu me mettre au yiddish. Et bien que mes parents utilisent cette langue avec mes grands-parents, moi, je ne la parle pas du tout et je la comprends à peine. Tu m'entends, Heinrich? Je ne sais pas le yiddish! Ma langue, c'est vraiment l'allemand, c'est seulement l'allemand!"

Vous voyez, Herr Concerto, me dit ton père, à quel stade d'humiliation est parvenu mon ami Joseph: il veut se démarquer de ceux qui sont les siens, après tout.

J'ai longtemps repensé à tout ce que nous avions échangé, ce jour-là, Heinrich et moi. Chaque fois que je l'ai pu, j'ai aidé ton père à ne pas perdre courage, à garder confiance en l'avenir. Et puis, Munich est arrivé. La guerre grondait déjà. Heinrich a commencé une école d'officiers dans l'espoir de ne pas faire vraiment le coup de feu. Je l'entends encore me dire: "Herr Concerto, je ne veux pas tuer

un être humain! Je ne peux pas. Peut-être me mettront-ils dans un bureau à étudier des cartes ou des statistiques?"

La guerre nous a quand même séparés. Il y a eu tout ce que tu sais, toutes ces années, les fronts de l'Est et de l'Ouest, les bombardements, et lorsqu'on a commencé à apprendre ce qui se passait ici, en Allemagne, les camps, et tout, c'est moi qui ai perdu courage. Et puis, un jour, j'ai appris que Heinrich était mort. Vois-tu, avant ta venue, j'ignorais jusqu'aux circonstances de sa mort. Mais surtout, j'ignorais qu'il avait laissé une graine derrière lui..."

Herr Concerto ferma les yeux, se taisant longuement, presque religieusement. Je compris qu'il observait comme une minute de silence. Quelque chose d'infime montait en moi, quelque chose de nouveau. J'étais cette graine dont venait de parler Herr Concerto, j'étais cette suite. Imperceptiblement, je sentis que j'accueillais un être nouveau. Je ne savais pas encore que c'était mon arrivée très précoce dans l'âge adulte.

Hans Wissenblatt poussa un soupir, puis, comme inconsciemment, il redit la phrase avec laquelle il avait accueilli l'aveu de mon nom, la phrase que ma mère avait, elle-même, prononcée:

"Ton père, Damien, était un habitant de la Terre..."

Et je sus qu'il y avait une majuscule au mot "Terre".

Marina Tsvetaeva - Ossip Mandelstam

**Echo
Poèmes**

Traduits du russe et présentés par Eveline Amoursky



à propos...

Il est des rencontres comme des fulgurances.

Ossip Mandelstam et Marina Tsvetaeva – deux des plus grands poètes russes du XX^e siècle, victimes du régime stalinien, lui mort d'épuisement au GOULAG en 1938, elle pendue-suicidée en 1941 – ont vécu dans leur jeunesse un amour passionnel pendant un temps étonnamment fugace – de février à juin 1916. Cette histoire d'amour aurait pu n'être qu'un élément de la biographie de l'un comme de l'autre. Mais par la magie de leur plume, chacun a immortalisé à sa façon cet événement devenu événement poétique et littéraire. Bien que de manière différente pour lui et pour elle, cette relation a eu une incidence certaine tant sur leur conception du monde et de la vie que sur leur *art poétique*, elle a marqué leur expression et l'évolution de leur écriture d'un sceau indélébile. C'est quand il rencontre Tsvetaeva que Mandelstam clôt son cycle de poèmes "LA PIERRE" et amorce un nouveau cycle radicalement autre: "TRISTIA". Comme en écho, la poésie de Tsvetaeva se métamorphose elle aussi, débarassée soudain de sa coque juvénile.

Outre la découverte de l'amour mais aussi d'un certain monde russe que jusque-là il avait ignoré, cette liaison avec Tsvetaeva, d'une rare intensité, a été pour Mandelstam une étape, une étape importante, qui l'a indéniablement grandi, transformé. Cependant, tel le voyageur, il a repris sa route après cette halte, vers d'autres rencontres, d'autres horizons, d'autres conquêtes. Tsvetaeva représente en quelque sorte *une* pierre de sa construction. Au premier abord, il semblerait que Marina Tsvetaeva, elle, ait vécu cette aventure comme une amourette, presque avec désinvolture. Espiègle, elle se joue de l'homme-enfant tout en vénérant le poète. Pourtant, ses écrits en témoignent, Mandelstam a été pour elle une

sorte de fil qu'elle n'aurait pas lâché tout au long de sa vie, il fait partie intégrante de sa trame, tantôt invisible, tantôt apparent mais jamais oublié.

Lorsque Mandelstam et Tsvetaeva se croisent pour la première fois en l'année 1915, ce sont deux jeunes gens – deux jeunes poètes – que rien, semble-t-il, ne saurait ni réunir ni unir. Il est aussi pétersbourgeois qu'elle est moscovite, le jeune homme est aussi gauche et encombré de lui-même que la jeune fille est impétueuse et enflammée. Ils ont pour ainsi dire le même âge, vingt-trois – vingt-quatre ans – lui est plus âgé qu'elle d'à peine quelques mois – mais lui est déjà dans une véritable maturité poétique alors qu'elle est encore poète-adolescente.

C'est l'été 1915 et par les hasards de la vie, ils se trouvent sous le même soleil de Crimée, invités par un ami commun, Maximilien Volochine, qui ouvre généreusement ses portes à toute une faune intellectuelle bohème. Pourtant, leur vraie rencontre ne se fera que quelques mois plus tard: sous le ciel de Crimée, Tsvetaeva n'est pas seule, elle est en bout de parcours d'une relation tumultueuse et douloureuse avec son amie Sophia Parnok et n'a guère d'yeux pour ceux qui l'entourent.

En février 1916, leurs chemins se croisent à nouveau. Cette fois, Ossip Mandelstam tombe éperdument amoureux de Marina. Moscou, la ville de Tsvetaeva, abrite leurs amours. Mais le vrai miracle, ce sont les poèmes: de l'un, de l'autre, tel un duo, une voix s'élève ou murmure, l'autre en écho reprend, avec la même tonalité ou dans un registre plus grave, ou encore sur un timbre plus aigu. On peut les suivre – côté chambre, côté promenade... Il suffit de tendre l'oreille et l'on sait de quoi ils se parlent, leurs regards, leurs ombres, leurs pas accordés, puis soudain leur démarche saccadée, leur cheminement séparé...

*Diptyque*¹ 1 : Dans les deux poèmes, la note dominante, c'est la tendresse. Badine pour elle, grave et intense pour lui. Aux légendaires cils de Mandelstam font écho les sourcils de Tsvetaeva, ici comparés aux arcs de la façade de l'Église de la Dormition au Kremlin. Moscou – c'est elle. Les merveilles du Kremlin – c'est elle. Ce qui est russe – c'est encore elle. Le Beau – ça ne peut être qu'elle.

Diptyque 2 : La promenade continue. Les images se doublent de son. Elle lui raconte l'Histoire de sa ville, montre les lieux, ressuscite ces tsarévitchs sacrifiés en place publique. Encore une vague de tendresse à l'égard de l'homme-enfant. Des visions prémonitoires de la mort du poète l'assailent. Ces hallucinations sont si réelles et si terrifiantes qu'elle les chasse aussitôt. Lui l'écoute raconter et s'identifie au tsarévitch sacrifié. Ces deux poèmes ont des accents de si funestes présages !

Diptyque 3 : dans un texte en prose intitulé "HISTOIRE D'UNE NON-DÉDICACE" Tsvetaeva a longuement expliqué l'origine et le sens du poème de Mandelstam : un lieu de vacances, les jours qui passent, et les tergiversations sans fin de Mandelstam – Partir ? Rester ? La quitter ? Comment partir ? Comment rester ? – et puis, le départ sur une impulsion. En réponse, Tsvetaeva rassure, réaffirme sa tendresse, son attachement pour l'homme, son admiration pour le poète.

Diptyque 4 : Avec ce poème "LE SIÈCLE" daté de 1923, Mandelstam est dans le splendide éclat de sa maturité. Vers cette même période, il écrit son livre autobiographique en prose "LE BRUIT DU TEMPS". A cette époque, Tsvetaeva, elle, a déjà quitté la Russie. Et c'est de Paris qu'elle suit ce qui s'écrit dans son pays. D'après sa correspondance, on sait qu'elle a réagi (très négativement) à la lecture de ce texte. Mais au printemps 1934, Mandelstam est arrêté puis condamné à l'exil. Tsvetaeva l'apprend. Il n'est plus question de porter tel ou tel jugement sur les écrits : le Poète et l'homme sont en danger. Aussitôt, elle s'empare de sa plume pour prendre farouchement la défense Mandelstam. Ce dernier n'est pas désigné nommément mais les mots *poète*, *Siècle* et *bruit du temps* parlent d'eux-mêmes.

Diptyques 5/6 : Au poème halluciné de Tsvetaeva où, dans un état second, mue par un don prémonitoire sidérant, elle *voit* la fin tragique, la mort de Mandelstam telle qu'elle fut dans la réalité – à ce poème halluciné font écho tant le poème de Mandelstam "1^{er} JANVIER 1924" que sa toute dernière lettre à sa famille. On peut en effet mettre en parallèle avec le poème visionnaire de Tsvetaeva soit le poème-pressentiment de Mandelstam (*Et c'est de plomb qu'on scellera ses lèvres*), soit son ultime message parvenu de déportation : à vingt-deux ans de distance, s'accomplissait la prophétie.

¹ Pour plus de commodité, les poèmes de Tsvetaeva sont ici retranscrits en italique, ceux de Mandelstam en caractères d'imprimerie "romains" ou droits.

² Toutes les personnes qui ont connu Mandelstam ont été frappées par son port de tête rejetée en arrière.

³ Lieu de relégation du jeune tsarévitch Dimitri par Boris Godounov.

⁴ Poète russe (1743-1816) précurseur de Pouchkine.

⁵ Diminutif d'Alexandre, frère d'Ossip Mandelstam.

⁶ Abréviation de "Camp de redressement par le travail, section nord-est.

⁷ Abréviation de "Collège Spécial".

⁸ Appellation familière de la prison de Boutyrskaya.

⁹ Nadejda Mandelstam, épouse d'Ossip Mandelstam.

Diptyque 1

*D'où ce flot de tendresse ?
J'en ai bien d'autres - des boucles -
Caressées, et des lèvres
Connues - plus sombres que les tiennes.*

*J'ai vu s'allumer et mourir les étoiles,
(D'où ce flot de tendresse ?)
J'ai vu s'allumer et mourir des prunelles
Au seuil de mes prunelles.*

*Et à bien d'autres chants
J'ai prêté mon oreille en plein cœur de la nuit
(D'où ce flot de tendresse ?)
A même le torse du chantre.*

*D'où ce flot de tendresse ?
Et que faire avec elle, jouvenceau
Espiegle, chantre de passage,
Aux cils si longs - sans leurs pareils ?*

18 février 1916

Diptyque 2

*Tu renverses ta tête en arrière²
Parce qu'orgueilleux et hâbleur.
Quel compagnon joyeux
M'a amené ce février !*

*Poursuivis par des va-nu-pieds
Et rejetant sans cesse la fumée,
Tels de superbes étrangers
Nous traversons la ville aimée...*

*Quelles mains prévenantes ont pris soin
De tes cils, ô merveille,
Et - jonchée de quel bois d'épines -
La route de lauriers t'... -*

*Je ne veux pas savoir. Mon esprit passionné
A déjà dépassé ce fantasme.
En toi, c'est le gamin divin, -
Le petit de dix ans que j'honore.*

*Ralentissons le pas près du fleuve qui baigne
Les perles colorées des réverbères.
Je te mènerai, moi, à la place
Qui vit les tsars-adolescents...*

*Siffle la mélodie de ta douleur d'enfant,
Et tiens serré ton cœur dans le creux de ta main...
Mon impassible, mon frénétique,
Mon affranchi - pardon!*

18 février 1916

Dans la polyphonie du chœur des jeunes filles
Chaque église si tendre chante sa propre voix.
Et dans les arcs de pierre de la Dormition
Des sourcils m'apparaissent, arqués et haut plantés.

Lors depuis les remparts adossés aux archanges,
D'une hauteur sublime j'ai embrassé la ville.
Le cœur serré entre les murs de l'Acropole
J'ai languï d'un nom russe et d'une beauté russe.

Nous voyons en rêve un jardin - c'est merveille ! -
Où planent des colombes dans le brûlant azur.
Là une nonne chante des motifs orthodoxes :
Tendre Dormition - c'est Florence à Moscou.

Les églises moscovites ceintes de cinq coupoles,
Avec leur âme russe tout autant qu'italienne,
Me rappellent - c'est vrai - l'apparition d'Aurore,
Mais avec un nom russe et en veste fourrée.

Dans un large traîneau garni de paille fraîche
A peine recouvert d'une natte funeste,
Partis des Monts Moineaux pour la petite église,
Nous traversons Moscou la gigantesque.

Et tandis qu'à Ouglitch³ les gamins jouent aux
dés
Et qu'embaume le pain oublié dans le four,
C'est moi que l'on conduit par les rues tête nue,
Alors que dans l'église vacillent trois longs
cierges.

Non, trois rencontres et non trois cierges allumés
-
La première par Dieu lui-même fut bénie,
Point ne sera de quatrième, et Rome est loin -
Et à vrai dire Rome jamais il n'aima.

Le traîneau s'enfonçait dans des ornières noires,
La populace revenait du promenoir,
Des hommes faméliques et des femmes haineuses
Devant les portes trépignaient.

Une volée d'oiseau noircissait le lointain
Et ses mains ligotées étaient endolories ;
C'est l'enfant-tsar qu'on mène, tout son corps est
si gourde -
A la paille roussâtre voilà qu'on met le feu.

1916

Diptyque 3

1916

Sans croire à la résurrection,
Nous marchions par le cimetière.
- Tu sais, partout la terre entière
Me fait penser à ces collines

.....
.....
Là où s'achève la Russie
Dessus la mer noire et obscure.

La vaste prairie prend la fuite
Devant les flancs du monastère.
Je ne voulais point fuir au sud
Les grands espaces de Vladimir
Mais dans ce village d'idiots,
Dans cet obscur village en bois,
Avec cette nonne brumeuse,
Rester - c'était le malheur assuré.

Je baise le hâle du coude
Et du front un recoin de cire.
Je le sais - il est resté blanc
Sous la mèche dorée de soleil.
Et je baise aussi le poignet
Où blanchit de l'anneau l'empreinte.
L'été enflammé de Tauride
Est capable de tels miracles.

Tu t'étais tôt faite noire, raude,
Et arrivée près du Sauveur,
Tu ne cessais de l'embrasser -
A Moscou tu faisais la fière.
Il ne nous reste plus qu'un nom -
Son merveilleux, pour un temps long.
Alors accepte de mes mains
Ce sable marin qui s'égrène.

*Personne n'a rien pris à personne!
Elle m'est douce, notre séparation.
Je vous embrasse - par delà les centaines
De verstes qui nous séparent.*

*Je sais que notre don n'est pas égal.
Ma voix pour la première fois est en sourdine.
Que vous chaut, jeune Derjavine^A,
Ma rimaille indomptée!
Au seuil du redoutable envol, je vous bénis:
Vole donc, jeune aiglon!
Tu fixais le soleil sans un plissement d'œil -
Est-il insoutenable, mon regard juvénile?*

*Plus tendrement et plus irrémédiablement
Personne jamais ne vous suivit des yeux...
Je vous embrasse - par delà les centaines
De lustres qui nous séparent...*

12 février 1916

Diptyque 4

LE SIECLE

Mon siècle, mon fauve, qui osera
Un regard dans tes prunelles
Et qui de son sang scellera
De deux siècles les vertèbres ?
Le sang- bâtisseur a jailli
De la gorge des choses terrestres,
L'écornifleur à peine a tressailli
A l'aube des jours nouveaux.
Tout être jusqu'à son dernier souffle
Se doit de porter son échine,
Et la vague s'ébat -
Invisible épine dorsale.
Il est pareil au frêle cartilage,
Le siècle de la terre d'âge tendre,
Tout comme l'on offrait l'agneau en sacrifice,
On immole à nouveau le crâne de la vie.

Pour arracher le siècle aux fers,
Pour débiter un nouveau monde,
Il faut lier d'un son de flûte
Les rotules des jours nouveaux.
C'est le siècle qui meut la vague
D'une toute humaine langueur,
Dans l'herbe le serpent exhale
Du siècle l'aune coulée d'or.

Les bourgeons gonfleront encore
Et jailliront les pousses vertes
Mais elle est brisée ton échine,
Mon siècle, sublime et pitoyable,
Et dans un sourire insensé,
Tu contemples, cruel et faible,
Tel un fauve autrefois souple

L'empreinte de tes propres pattes.
1923

*Au poète il n'a pas pensé
Le siècle - et de lui ne se soucie.
C'est son affaire au siècle, c'est son affaire au bruit
Du temps - n'est pas le mien !*

*Si le siècle des ancêtres ne se soucie,
Des descendants ne me soucie : troupeau.
Mon siècle - fiel, mon siècle - affres,
Mon siècle - défi, mon siècle - enfer. Miens.*

Septembre 1934

Diptyque 5

*Mort par une femme. C'est écrit, là,
Dans ta paume - jeune homme.
Baisse les yeux! Prie! Prends garde! L'ennemi
Veille à la minuit.*

*Ne te sauvera ni de tes chants
Le don céleste, ni de tes lèvres l'arrogante découpe.
Tu es précieux
Parce que céleste.*

*Ab, ta tête renversée en arrière,
Les yeux mi-clos, cachant - quoi donc?
Ab, elle se renversera, ta tête -
Autrement.*

*A mains nues on te prendra - rétif! Têtu! -
De ton cri la nuit durant la terre résonnera!
Tes ailes seront éparpillées aux quatre vents,
Séraphin! - Aiglon! -*

17 mars 1916

1^{er} JANVIER 1924

Celui-là qui baisa le crâne douloureux du temps -
Avec amour filial plus tard
Se souviendra comment le temps s'en fut coucher
Dehors, dans les congères de froment.
Celui qui souleva du siècle les pesantes paupières -
Deux grosses pommes sommeilleuses -
Entendra à jamais le tumulte des flots
Des temps artificieux et sourds.

Deux pommes sommeilleuses il a, le siècle tout-puissant
Et bouche de glaise splendide.
Mais c'est contre le bras figé de son fils vieillissant
Qu'agonisant il viendra s'effondrer.
Je sais, de jour en jour faiblit le souffle de la vie,
Encore un peu - voilà qu'on fera taire
La simple chansonnette qui dit les blessures de glaise,
Et c'est de plomb qu'on scellera ses lèvres.

O vie de glaise! O agonie du siècle!
Ne pourra te comprendre - je le crains -
Que celui qui a le sourire impuissant
De l'homme égaré de lui-même.
Quelle douleur - chercher le mot perdu,
Soulever les pesantes paupières,
Et - le sang lourd de chaux - pour une autre tribu
Cueillir les herbes de la nuit.

Siècle. Dans les veines du fils malade la chaux
Durcit. Moscou dort telle une huche de bois
Et nulle part où fuir le siècle tout-puissant...
La neige sent la pomme tout comme au temps jadis.
Je voudrais fuir mon seuil
Mais pour où? Dans la rue il fait nuit.
Comme si l'on avait répandu du sel sur le pavé,
Je vois le halo blanc de ma conscience.

Dans le dédale des ruelles, des nichoirs, des chêneaux
M'étant cahin-caha frayé chemin,
Moi, simple passager couvert d'une fourrure de poisson
Je m'escrime à fixer la couverture.
Une rue se profile, une autre
Et gelé le traîneau crisse comme une pomme.
Pas moyen d'agrafer cette patte
Elle échappe à mes mains encore et puis encore.
De quel bruit de ferraille et de quel tintamarre
Par les rues de Moscou tremble la nuit d'hiver!
Poisson gelé qu'on frappe ou bien jet de vapeur
Dans les roses troquets - pareil à l'argent du gardon.
Moscou - encore Moscou. "Bonjour, lui dis-je -

Ne m'en veux pas, peu importe à présent,
Tout comme dans la fable je suis respectueux de
l'entente
Du froid glacial et de la raison du plus fort."

Sur la neige flamboie de l'officine la framboise,
Une Underwood au loin a cliqueté.
Et le dos du cocher et la couche de neige:
Que te faut-il encore? On ne te fera rien. On ne te
tuera pas.
L'hiver règne princier, le ciel caprin dans les étoiles
S'émiette et en perles de lait miroite,
Sur les patins gelés, tel le crin du cheval,
La couverture crisse, la couverture frotte.
Les rues sont enfumées par les lampes à pétrole,
Elles ont englouti neige, glace, framboise.

Partout la sonatine soviétique s'écaille
Au souvenir de l'année vingt.
Se peut-il que je livre aux ignobles ragots -
A nouveau l'air glacial sent la pomme -
Le merveilleux serment prêté au quart-Etat
Et aussi les promesses - grandioses jusqu'aux larmes?

Qui tueras-tu encore? Qui vas-tu glorifier?
Quel sera ton nouveau mensonge?
Vois là le cartilage de l'Underwood: arrache donc
les touches
Un croc de loup s'y trouve.
Et dans le sang du fils malade la chaux
Va se dissoudre et jaillira un rire béat...
Mais la modeste sonatine des machines à écrire
Est juste l'ombre des superbes sonates.

1924

Diptyque 6

*Mort par une femme. C'est écrit, là,
Dans ta paume - jeune homme.
Baisse les yeux! Prie! Prends garde! l'ennemi
Veille à la minuit.*

*Ne te sauvera ni de tes chants
Le don céleste, ni de tes lèvres l'arrogante découpe.
Tu es précieux
Parce que céleste.*

*Ab, ta tête renversée en arrière,
Les yeux mi-clos, cachant - quoi donc?
Ab, elle se renversera, ta tête -
Autrement.*

*A mains nues on te prendra - rétif! Têtu! -
De ton cri la nuit durant la terre résonnera!
Tes ailes seront éparpillées aux quatre vents,
Séraphin! - Aiglon! -*

17 mars 1916

Cher Choura⁵!

Je me trouve à: Vladivostok, SVITL⁶,
baraque 11. J'ai été condamné à cinq ans pour
activ. contre-rév. sur décision de l'OSO⁷. On
a quitté Moscou - la prison de Boutyrki⁸ -
sous escorte le 9 septembre, on est arrivé le
12 octobre. Ma santé est très précaire, je suis
épuisé au dernier degré, j'ai terriblement
maigri, je suis quasiment méconnaissable
mais néanmoins je ne sais pas si ça vaut la
peine de m'envoyer des effets, de la nourriture
et de l'argent. Essayez quand même. Je
gèle sans vêtements.

Ma Nadienka⁹ chérie, es-tu en vie, ma
douce? Choura, donne-moi très vite des nou-
velles de Nadia. Ici, c'est un centre de transit.
On me m'a pas pris pour être expédié à la
Kolyma. Je passerai probablement l'hiver là.

Mes chéris, je vous embrasse.

Ossia.

[Fin octobre 1938, dernière lettre]

1. Diminutif d'Alexandre, frère d'Ossip Mandelstam.
2. Abréviation de Camp de redressement par le travail, section nord-est.
3. Abréviation de " Collège Spécial ".
4. Appellation familière de la prison de Boutyrskaya.
5. Nadejda Mandelstam, épouse d'Ossip Mandelstam.

Paria et rebelle: Abraham Serfaty et le judaïsme marocain

par Mikhaël Elbaz

Le caractère de notre époque est l'ambiguïté et l'indétermination. Elle ne peut s'appuyer que sur des bases sociales en glissement, sans perdre conscience que tout glisse là où les générations antérieures croyaient voir des assises solides.

Hugo von Hofmannsthal (1906)

La tradition en ruines

Depuis toujours, les Juifs en diaspora ont expérimenté l'exclusion de l'espace public dans la résignation ou la douleur, l'ambivalence ou la résistance. Ils furent sujets, mineurs ou pupilles de l'État, parfois intercesseurs et Juifs de cour. Ils étaient témoins d'une vérité qui s'ajoutait à la leur, avec le Nouveau Testament, ou se substituait à l'Ancien, avec le Coran.

Max Weber attribua leur réclusion à "l'élection" et leur position sociale aux rites qui les distinguaient. Il construisit une typologie du judaïsme antique et médiéval d'où sourd la notion de peuple paria et de peuple hôte. Il puisait son analogie en Inde quand il qualifiait les Juifs de quasi-caste dans un monde sans castes. Cette condition sociale et mondaine routinisée par la ségrégation "volontaire" des Juifs suscite en lui de la pitié mais non un discours de victimisation dont se prévaudront nombre d'interprètes de son œuvre¹. La thèse de la "spécialisation fonctionnelle" des Juifs dans l'économie et leur athéisme radical ont fourni un cadre sociologique pour "expliquer" le retournement de l'hospitalité en hostilité, selon les lieux et les époques. Elle demeure aujourd'hui un modèle d'analyse des groupes d'immigrés et de réseaux diasporiques rétifs à l'assimilation mais aussi des réactions des "autochtones" face aux "étrangers"².

Pour la modernité, ce sont Bernard Lazare et Hannah Arendt qui ont approfondi la notion de paria au sein du judaïsme européen ballotté

entre l'émancipation et le déni, l'affirmation individuelle et la suspicion adressée à un groupe d'origine réelle ou imaginaire. Arendt démontre avec beaucoup de finesse cette condition impossible ouverte par l'assimilation. Le poids du passé, l'isolement, la difficulté d'avoir une parole à soi sont réactivés par le spectre de l'idiome, du nom et de l'origine³. Elle sait la rupture possible que si une place et une parole au monde deviennent croyables pour les Juifs dans la Cité. Elle sait aussi que les efforts des parvenus d'échapper à la trace, en s'alliant aux classes dominantes ou en se hissant dans l'espace de l'économie, sont précaires. En effet, les parias sociaux dont le parvenu s'éloigne le menacent par leur seule présence. Le recours à la philanthropie conforte certes sa "trahison" mais ne peut tenir lieu d'un désir d'émancipation politique.

Les figures du paria et du parvenu sont donc complémentaires: l'un aspire à monter, le second appréhende la chute. Ce sont des postures de classe et des identifications fragiles. L'un et l'autre ont une image déformée du monde en l'absence d'une lutte pour la reconnaissance de la pluralité dans le champ politique. À la suite de T. Herzl et B. Lazare, Arendt observe que le pari de l'assimilation et l'amour de la patrie n'ont été d'aucun secours pour A. Dreyfus.

Arendt récuse dès lors l'inconscience qui trame l'individualisme possessif du parvenu et la résignation des parias sociaux⁴. Seul le passage au politique est un moyen de briser la conscience malheureuse et de clamer "le droit d'avoir des droits"⁵. Le paria conscient est cet être qui tente alors de réconcilier éthique et politique, détachement et présence au monde, altérité et bien commun.

En distinguant paria, paria conscient et parvenu, Arendt a forgé des catégories politiques qui nous permettent de penser dialectiquement les stigmates d'une vie juive déchirée entre l'invisibilité et la fraternité, la mystique et le politique. Elle était sensible aux apatrides, à ceux comme elle dont le monde s'était évanoui. Son inquiétude d'être renvoyée à l'origine et à l'originnaire ne l'a pas inhibée dans ses critiques des Juifs et des non-Juifs. C'était une rebelle et sa réponse à ceux qui la pointaient du doigt n'est pas sans intérêt dans les débats actuels sur les politiques de l'identité et les amalgames entre judéité, judaïsme et sionisme :

« J'étais parvenue à une certitude que j'avais l'habitude de formuler à l'époque par une phrase dont je me souviens aujourd'hui encore : "Lorsqu'on est attaqué en tant que Juif, c'est en tant que Juif que l'on doit se défendre".⁶ »

Le passage de l'impuissance au pouvoir par des Juifs en Israël n'a pas levé les équivoques sur la triangulation entre paria, parvenu et rebelle. Il en a transformé les langages mais non les invariants. Les Juifs continuent à être référés au "capitalisme de parias", à l'impureté du métissage et au "complot mondial", même là où ils sont absents. Cette tension est bien caractérisée par Martine Leibovici, interprète exigeante de l'œuvre d'Arendt, quand elle écrit que

« [p]rovenant d'un peuple rejeté, ils ne sont pas admis à part entière dans le monde vers lequel ils tendent. Pour s'orienter dans une telle situation, ils n'ont plus la tradition de leur peuple. Ce qu'ils ont d'abord, c'est un sursaut moral, une "fierté", une volonté de véracité, une répulsion pour le mensonge et la dénégation. Et pour soutenir, dans le monde, un tel sursaut, ils n'ont qu'une promesse d'émancipation : l'idée d'humanité où seraient respectés tous ceux qui portent visage humain. ⁷ »

La fécondité de la réflexion d'Arendt est d'avoir anticipé les polémiques sur les indésirables, les vaincus de l'histoire, les rapports hommes / femmes. C'est d'avoir insisté sur l'importance d'être compté au monde pour solder le mécompte et la mésentente⁸, le mépris et

l'exclusion. Sa conception agonistique de l'espace public est en un certain sens plus ouverte à un universalisme particularisé, à la pluralité et à ce qui aujourd'hui s'en revendique : le multiculturalisme et la défense des droits des minorités. Attentive au bien commun sans le définir de manière substantielle, elle aurait peut-être contesté le radicalisme postmoderne des courants féministes et post-coloniaux. Elle n'aurait pas souscrit à leur nihilisme tout en étant sensible au défi qu'ils nous lancent d'être "des obligés du monde"⁹ en y inscrivant leur souffle et leur voix.

Cette brève incursion sur les figures du paria s'imposait comme ligne de crête sur laquelle me tenir pour interpréter le destin de cet hérétique et croyant qu'a été ou est Abraham Serfaty, la collision de l'histoire qui a emporté un judaïsme bimillénaire au Maroc¹⁰. Dans les pages qui suivent, je broserai un portrait de Serfaty en insistant sur l'organisation politique qu'il co-fonda, *Ila Al Amam*. Je reviendrai sur son article ¹¹ consacré à la torture qui l'a marqué pour toujours. Sa vertu de la réserve ne doit pas cependant nous voiler la face devant la désolation des suppliciés.

Abraham Serfaty : un paria insoumis

L'homme qui sort de la prison centrale de Kenitra le 13 septembre 1991 vient de purger près de 17 ans et ne reverra les rives de son pays que huit ans plus tard. Reclus, banni, privé de ses droits civils et civiques, Serfaty est resté envers et contre tous Marocain et Juif.

Le monde où il naît est baigné par le soleil et la co-présence de groupes culturels et confessionnels. Il est Juif mais reçoit une éducation française. Sa langue maternelle est le *haketiya*. Ses parents sont cousins germains et modernistes. Le quotidien est rythmé par la tolérance et une affection constante. La France, qui a établi son protectorat depuis 1912, restructure la cité et aigüise les inégalités. Pour Serfaty, la République est d'abord un cri, un désir de voir l'égalité triompher, les distances sociales et les exclusions quasi- raciales se dissiper. L'État de Vichy et le *numerus clausus* remettent les Juifs à

leur place et constituent une trahison des idéaux républicains. Sa sœur Evelyne en sera offensée. A-t-il un sentiment de culpabilité pour y avoir échappé ?

L'époque est pleine de bruit et de fureur. Guerre d'Espagne ; Seconde Guerre mondiale et la découverte par un adolescent du sacrifice de militants pour l'égalité et la liberté. En 1944, il rejoint le Parti communiste par solidarité avec ceux qui sont l'objet d'injustices. Il recherche la fraternité et réprovoque l'humiliation. Il devient nationaliste et anticolonialiste au sein d'un parti qui reçoit ses directives de Paris et du Komintern. Peu lui importe. Ce qui compte, c'est moins le dogme que la volonté de changement.

Il poursuit de brillantes études d'ingénieur et est promis à une carrière prestigieuse. La Résidence l'exile en décembre 1952 dans le Cantal, avec sa femme et son fils. Elle ne pouvait tolérer qu'un Juif rejoigne le mouvement national, elle qui s'emploie à en faire des "petits-blancs" indigènes. Il retrouvera son pays après l'indépendance. La nationalité marocaine lui est restituée ainsi qu'à sa sœur Evelyne. Tous les rêves et les espoirs se profilent. Patriotisme et nationalisme riment alors avec monarchie. Mohammed V ouvre le jeu d'une démocratie pluraliste face à la *zaouïa* de l'*Istiqlâl* et aux mouvements réformistes. Serfaty est nommé Directeur des Mines où il dirige notamment la rédaction du Statut des Mineurs, puis Directeur Technique à l'Office Chérifien des Phosphates dont il assure la rénovation technique.

Durant ces années de grâce et d'ébullition, il voit et ne voit pas que des milliers de Juifs marocains prennent le chemin de l'exode. Il croyait que la décolonisation les libérerait de la désespérance. Des garanties avaient été données par le monarque. Nombre de Judéo-marocains avaient été intégrés dans l'appareil d'État. Un ministre fut nommé dans le premier gouvernement après l'indépendance, Dr Benzaquen. Des dizaines voire des centaines de

Juifs affluaient vers le Parti communiste et d'autres formations politiques. Malgré tout, les crispations nationalistes et les séquelles de la période coloniale et impériale eurent raison de son degré zéro du communisme : l'égalité et la liberté des Lumières. Il aspirait à l'universel au moment où Dieu et le labeur étaient en partage chez tous les siens.

Durant ces années, son travail l'occupe et le passionne. Il réalise des recherches, s'interroge sur son pays et son parti. Mohammed V meurt à la suite d'une opération bénigne en 1961. Son fils Hassan II lui succède. Il n'inspira pas encore la baraka et le charisme qui auréolaient son père. Il doit asseoir son pouvoir face aux prétentions rivales de l'*Istiqlâl* et de l'Union Nationale des Forces Populaires, sans sous-estimer l'armée et les notables¹². La désillusion s'empare des jeunes. Des étudiants épousent des idées radicales. Les émeutes de Casablanca en mars 1965 sont écrasées dans le sang. Serfaty et ses camarades sont arrêtés et torturés, certains presque au péril de leur vie, comme Simon Lévy. En 1965, le leader révolutionnaire marocain Mehdi Ben Barka est enlevé et assassiné en France. Son parti ne peut plus inquiéter le *makhzen*.

La guerre des Six-Jours en 1967 brise le miroir du panarabisme. Deux nationalismes obsidionaux ne laissent aucune voix à ceux qui pensent par eux-mêmes. Serfaty renvoie dos à dos ces chauvinismes dans un article où il clame son indignation. Il y prend partie pour les Palestiniens. La tradition est rompue et l'honneur est sauf. Il s'affirme comme paria et rebelle. Autant dire que l'image qui lui est assignée désormais va osciller sans cesse entre ces termes. Une fiction vient de naître.

En ces années houleuses, Serfaty a de plus en plus le sentiment que le Parti communiste est une secte. Il cherche sa voie. Il a entendu l'appel de Frantz Fanon tandis que la Chine exportait sa théorie de la révolution, nouvelle mouture du léninisme pour nations prolétaires. Les

mythes révolutionnaires se déployaient de l'Algérie au Mozambique, de Cuba en passant par la Bolivie. Le tiers-mondisme avait ses figures emblématiques : Fidel Castro et Patrice Lumumba, Hô Chi Minh et Nelson Mandela. La fascination pour le Vietnam et la Palestine se nourrissait aussi de la stratégie de la guérilla théorisée par Régis Debray et Che Gevara¹³.

Le bouillonnement de mai 1968 pousse A. Laâbi et A. Serfaty à créer une Association de recherche culturelle et Serfaty à rejoindre la revue *Souffles*, dirigée par Laâbi. À l'automne, la grève des mineurs de Khouribga ne met pas à l'épreuve Serfaty. Il appuie d'emblée leur lutte, est démis de ses fonctions au sommet de l'Office des Phosphates et relégué au service des Mines. Il rompt avec le Parti communiste. Ce dernier venait d'être légalisé sous le nom de Parti de la libération et du socialisme.

Le changement de nom laissait le décor entier : le prolétariat marocain n'avait pas de porte parole. Les émeutes du 23 mars 1965 avaient démontré le sursaut et l'impasse. L'opposition marocaine était incapable d'infléchir les orientations des janissaires, courtisans et *compradores*, pour reprendre la typologie de Waterbury¹⁴. Émergea alors un front d'étudiants marxistes-léninistes, en 1970, avec des cadres en rupture avec leurs partis respectifs : le Parti communiste, dont est issu *Ila Al Amam*, du nom du journal du mouvement, avec Laâbi et Serfaty, et l'Union Nationale des Forces Populaires, dont est issu le *Mouvement du 23 mars*, ainsi nommé en souvenir de l'insurrection de Casablanca du 23 mars 1965. Ce mouvement se scindera lui-même en deux composantes : le *Mouvement du 23 Mars* et *Servir le peuple*. Ils partagent le maoïsme, l'appui à la Palestine, l'ouvriérisme mais se dissocient sur les tactiques et la stratégie. *Ila Al Amam* est opposé au foco, au foyer révolutionnaire dont est adepte *Servir le peuple* qui plonge dans la clandestinité et se fond dans la masse en donnant l'exemple. *Le Mouvement du 23 mars* opta pour un ouvriérisme radical et l'étude des textes sacrés, alors même que derrière chaque ouvrier se cache un paysan. *Ila Al*

Amam prônait l'arme de la critique et la primauté du politique tout en militant pour le droit à l'autodétermination des Sahraouis. Le pouvoir ne fera pas de *distinguo* entre les arguties qui divisent les frontistes. En 1972, Laâbi et Serfaty sont arrêtés puis libérés. Le piège semble se refermer. Serfaty choisit la clandestinité jusqu'à son arrestation en 1974.

La prison : la torsion de la vie nue

Serfaty fut torturé et mis à l'isolement. Dans nos entretiens, il ne pouvait revenir sur le sadisme des tortionnaires et je n'avais pas l'indécence d'insister sur l'obscène. Son discours est austère et retenu. Il n'émet ni plainte ni imprécation. L'aspérité de l'existence carcérale résiste à la description d'un tiers. Seul celui qui a survécu peut témoigner de la mort interminable que représente la torture, comme l'ont révélé avec émotion Jean Améry et Primo Levi¹⁵. Ce qui nous semble inimaginable et indescriptible a été consigné par A. Serfaty dans un article en 1986¹⁶. Il ne peut le relire. On comprendra pourquoi.

Il y décrit les méthodes d'extorsion sauvage de l'aveu : coups de cravache, étouffement par ingestion forcée d'eau mélangée de produits chimiques sur une serpillière calée au fond de la bouche, corps suspendu — pieds et poings liés — comme dans les techniques du perchoir à perroquet ou celle de "l'avion", lumière aveuglante nuit et jour. L'objectif est de vous briser, d'attendre que vous manifestiez quelque signe de faiblesse. Il y a aussi les coups sur la plante des pieds ou les mollets — la *fallaka* —, le bâton électrique. Serfaty n'était plus supporté par ses pieds, pantelants de douleur. Ils en ont gardé des marques indélébiles et des séquelles qui rappellent l'enfer de la prison.

Serfaty dit pourtant que la torture n'est pas que cet avilissement du corps. Elle cherche plutôt à vous évier l'âme et à vous empêcher de penser. La vie ne vit que grâce à un effort inouï de retrouver confiance dans le monde qui vient de vous en priver¹⁷. Dans son article,

il explique ainsi la nécessité et l'impossibilité de refouler le fait d'avoir été relégué au rang d'une vie nue, dont parlent aussi M. Foucault et G. Agamben¹⁸.

«lorsqu'on l'a subie si longtemps et si intensément qu'elle a pénétré votre corps et votre être — et cette raison sera peut-être comprise par le lecteur de ce texte —, et que parler de cela, pour celui qui l'a subi, est comme extirper une vomissure enfouie au fond de son corps. Je dis enfouie, maintenant, dix ans après. Tant qu'elle est encore vivace, et cela dure des années, il est impossible à soi-même de la voir en face. On doit au contraire tout faire pour oublier ces heures immondes, pour retrouver figure humaine, après des mois et des mois d'avilissement physique, pour que le cœur ne tremble plus à chaque son qui rappelle cette voix de basse qui me chuchotait à l'oreille, au plus profond de ma torpeur: "Nuhud" (lève-toi) et je savais que c'était pour la torture.¹⁹»

Agamben a fait ressortir cette honte d'en parler en référant au double procès d'être sujet et assujetti, c'est à dire ce qui "advient dans l'absolue concomitance entre une subjectivation et une désobjectivation, entre une perte de soi et une maîtrise de soi, entre une servitude et une souveraineté"²⁰. La torture est une situation limite, un viol, mais aussi un assujettissement du corps au nom du pouvoir moral dont prétend disposer l'État. Elle fait l'impasse sur le droit des gouvernés à ne pas être persécutés²¹. Le supplicé est réduit à son existence biologique. Sa blessure est telle que longtemps il ne peut dire "nous" sans s'interroger sur le corps, la corporalité et ce qui les ruine. Les pages émouvantes où Serfaty décrit avec courage et lucidité les prétentions des agents du pouvoir d'exercer leur volonté absolue de savoir sont à rapprocher de la description du sadisme entrevu par Freud dans l'homme aux rats. La vomissure qu'évoque Serfaty renvoie au gouffre. Améry le souligne en insistant que "la torture est l'événement le plus effroyable qu'un homme puisse garder au fond de soi"²².

Survivre à ce trauma ne se fait guère "sans porter le deuil"²³ d'une mort prononcée et suspendue. Pourtant, Serfaty ne cédera sur rien. Il fera la grève de la faim, refusera d'être englué dans l'objectivation tout en sachant l'arbitraire du pouvoir à exercer souverainement le châtiement. Son existence martyrisée aiguise son sens de l'injustice. Il sait et sent dans les plis et replis de son corps et de son esprit qu'on est homme si l'on est citoyen. Le rebelle n'a pas plié, même si son statut de paria le poursuivra encore dans l'exil imposé par le *makhzen*.

Durant ces années noires de douleur et de solitude, Serfaty réfléchit et écrit. Il se retourne sur lui-même. Il a le sentiment qu'une immense injustice a frappé les Judéo-marocains exilés en Israël. Il souffre à l'idée que ses compatriotes ont été abandonnés à leur sort par le mouvement national, la collusion du *makhzen*, des parvenus de la communauté et de la bourgeoisie marocaine.²⁴ Il ne s'épargne pas. Il se demande si une telle dévastation aurait pu être endiguée à l'âge du nationalisme jacobin et fondamentaliste. Il s'interroge sur ces vies brisées, ces regards tristes de Juifs de l'Atlas dont le messianisme céda la place à l'amère désillusion, accompagnée de la perte d'un art de vivre et de communiquer. Pourquoi le projet de les "sauver" s'est-il retourné contre eux? Par quels détours en sont-ils venus à désertier les petites Jérusalem qui furent les leurs à Debdou ou à Sefrou pour rejoindre la Ville Sainte. Pourquoi donc leur ethos a-t-il été profané?

On peut s'interroger si ce retour sur la mémoire humiliée de ses compatriotes, notamment en Israël, n'est pas la marque et la trace des blessures infligées par la colonialité, d'une part, et par le déclin des idéaux universalistes, d'autre part. J'ai tendance à interpréter la posture de Serfaty comme celle du témoin, hérétique et croyant, d'une communauté dont l'arrachement fut aussi une perte irrémédiable pour la société et la culture marocaines. Sa position marginale et révolutionnaire le pousse à adopter une éthique judaïque qui récuse la violence et l'oppression. Il est également significatif que

sa défense des droits des minorités – berbères, palestiniennes et notamment sahraoui – fut déjà une anticipation des débats des luttes pour la reconnaissance qui sont au cœur de notre postmodernité. À l’instar de Charles Taylor, il appuie un multiculturalisme fondé sur l’espoir du dialogue. À ses yeux, la rediasporisation des judéo-marocains est pleine de promesses et non de tragédies, si Israël optait pour la réconciliation et la réparation et mettait fin à un discours sioniste qui est désormais vidé de finalité²⁵. Serfaty rêve d’une nouvelle Andalousie où la guerre des mémoires laisserait place aux paroles échangées et aux significations partageables. Cet horizon d’attente semble aujourd’hui englouti par une guerre des fictions sur la justice et la justesse des droits des uns et des autres – Israéliens et Palestiniens. Il faut seulement espérer un apaisement qui tourne à l’avantage de la liberté et de la laïcité.

NOTES

- 1 Voir les discussions soulevées par la conception de Weber dans Gary A. Abraham, *Max Weber and the Jewish Question*, Urbana, University of Illinois Press, 1992.
- 2 Voir Mikhaël Elbaz, “Minorités d’intermédiaires, sous-économies et judéités”, in *Les Juifs et l’économie, miroirs et mirages*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1992, pp. 343-354.
- 3 Jacques Derrida, *Le monolinguisme de l’autre*, Paris, Galilée, 1996.
- 4 F. Collin s’interroge si les parvenus ne sont pas appelés à la “conscience” autant que les parias, car ils “savent sur quel passé [leur renommée] repose, quel passé elle surmonte”, p. 147 in Françoise Collin, *L’homme est-il devenu superflu?* Hannah Arendt, Paris, Éditions Odile Jacob, 1999.
- 5 Hannah Arendt, *L’impérialisme*, Paris, Éditions Fayard, 1982, p. 182 s.
- 6 Hannah Arendt, *La tradition cachée. Le Juif comme paria*, Paris, Christian Bourgeois Éditeur, 1993, p. 238.
- 7 Martine Leibovici, *Hannah Arendt, une Juive*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998, pp. 333-334.
- 8 Jacques Rancière, *La mésérente*, Paris, Galilée, 1995.
- 9 Hannah Arendt, *Vies politiques*, Paris, Gallimard, 1986,

pp. 32 s. Arendt fut alerte à la condition des femmes sans être féministe. Elle analysa la dualité de Rahel Varnhagen entre assimilation et fidélité à soi. Elle fut empathique envers les gueux et les sans-voix. Son monde est cependant euro-allemand. Elle rédigea des pages décisives sur la crise de la culture sans pouvoir échapper à son ethnocentrisme et à ses préjugés quand elle fit la connaissance des “foules orientales” en Israël, lors du procès Eichmann. Voir à ce sujet Dagmar Barnouw. *Visible Spaces. Hannah Arendt and the German Jewish Experience*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1990, p. 304, note 83.

10 Mikhaël Elbaz, “L’exil intérieur. Sur les Juifs orientaux en Israël”, numéro spécial consacré au Second Israël, *Les Temps modernes*, no 394bis, 1979, pp. 199-250.

11 Abraham Serfaty, “Face aux tortionnaires”, *Les Temps modernes*, no. 477, 1986; repris dans son livre *Le Maroc, du Noir au Gris*, Paris, Éditions Syllepse, 1998, pp. 19-39.

12 Voir le portrait arborescent qu’en fait l’anthropologue Clifford Geertz, *After the Fact. Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*, Cambridge, Harvard University Press, 1995.

13 Lire à ce sujet le remarquable ouvrage de Fred Halliday, *Revolution and World Politics. The Rise and Fall of the Sixth Great Power*, Durham, Duke University Press, 1999.

14 John Waterbury, *Le Commandeur des Croyants. La monarchie marocaine et son élite*, Paris, Presses Universitaires de Paris, 1975.

15 Jean Améry, *Par delà le crime et le châtement*, Paris, Actes Sud, 1995; Primo Levi, *Les naufragés et les rescapés*, Paris, Gallimard, 1989, p. 25.

16 A. Serfaty, 1998, op. cit.

17 J. Améry, 1989, op. cit., p. 61.

18 Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Le pouvoir souverain de la vie nue*, Paris, Éditions du Seuil, 1997; Michel Foucault, *Dits et Écrits*, Paris, Gallimard, tome 2, 1994, p. 310.

19 A. Serfaty, 1998, op. cit., p. 20.

20 Giorgio Agamben, *Ce qui reste d’Auschwitz*, Paris, Payot et Rivages, 1999, p. 139.

21 M. Foucault, 1994, op. cit., tome 3, p. 364.

22 J. Améry, 1989, op. cit., p. 53.

23 Jacques Derrida, *Politiques de l’amitié*, Paris, Galilée, 1994, p. 31.

24 Abraham Serfaty, “A un vieillard de Debdou” et “Le sionisme: une négation du judaïsme arabe”, in *Écrits de prison sur la Palestine*, Paris, Arcantère, 1992, pp. 27, 43-70.

25 J’ai développé ces aspects dans notre livre *L’insoumis. Juifs, Marocains et rebelles*, Desclée de Brouwer, 2001.

Le royaume juif (Lamed Shapiro. Le Seuil, 1987)

Lamed Shapiro publia à New York en 1929 *Di yiddishe melukhe*, paru en français en 1987, au Seuil. Les sept nouvelles qui composent, dans un ordre rigoureux, ce livre brûlent de rage et de beauté. Toutes décrivent les pogroms. La beauté vient de l'adéquation du fond et de la forme, le sujet y commandant la forme (suivant l'expression de Chalamov, l'auteur des *Récits de la Kolyma*, dans *Tout ou Rien*). Les descriptions sont précises, l'économie des moyens exacerbe leur efficacité, jusqu'aux limites du supportable. Le lecteur doit *voir et savoir* (Claude Lanzmann), sans se laisser détourner par l'esthétisme, l'émotion, la fascination ou le voyeurisme. Il doit garder la liberté de sa pensée, et sa lucidité, sans qu'une démonstration, que la description aurait pour tâche d'illustrer, le guide. Nulle thèse dans le livre. L'auteur n'en sait pas plus que le lecteur. Une seule différence entre eux, mais de taille : l'auteur a vu, et il a écrit, traçant la voie au lecteur dans cette matière hostile, terrifiante, dangereuse pour qu'il puisse y pénétrer à son tour et, peut-être, prenant le relais, le décharger de cette terrible responsabilité du témoin. Car il en a payé le prix.

Les pogroms constituent un élément majeur de l'histoire et de la mémoire des Juifs d'Europe et, au travers d'eux, de l'histoire du XX^e siècle. Le livre les décrit, donc, et force le lecteur à les regarder de face, sans métaphore, sans pouvoir se réfugier dans un savoir abstrait, qui ferait l'économie du voir. Mais l'autre sujet du livre, son autre face, est la question qui n'a cessé de hanter le XX^e siècle, et dont le XXI^e n'est pas quitte : quelles sont les limites de l'humain ? Jusqu'où l'homme peut-il les repousser ? Quels effets ont les tentatives de lui faire perdre sa qualité d'humain sur celui qui les subit ? Le livre interroge les attitudes des adultes face au pogrom, mais aussi celle des enfants qui en furent témoins ou qui en reçurent la transmission de l'horreur. C'est

pourquoi il est toujours d'actualité : nous sommes encore dans l'après-coup des événements qui touchèrent les limites de l'humain.

Les pogroms décrits sont tous semblables - aucune hiérarchie dans l'horreur - et leur déroulement est effroyablement prévisible, stéréotypé. Mais Lamed Shapiro ne se contente pas de montrer les pogromistes, abrutis, pervers, cupides, violents, cruels. Il montre aussi la diversité des réactions des Juifs, et des effets de cette violence sur eux et leurs enfants. Ils sont victimes, bien sûr, absolument, mais pas que victimes. Ils existent, avec leur qualités et leurs défauts, physiques, intellectuels, de caractère, et les limites qui viennent de leurs références sociales et religieuses. Ils ne sont pas coupables non plus - Lamed Shapiro ne dit pas qu'ils auraient pu empêcher les pogroms - mais responsables de leurs réactions. Chaque récit montre une évolution dans ces réactions.

Dans la première nouvelle, *En alerte*, il montre certaines attitudes fatalistes, qui découlent d'un rapport figé à l'Histoire et à la croyance : ("Rien de nouveau sous le soleil." a dit le roi Salomon.)

Le baiser, montre que la violence du pogrom fait éclater la frontière entre dehors et dedans, événement et corps, histoire publique et histoire personnelle ("Il avait l'impression que c'était à l'intérieur de sa tête que tout craquait."). La peur vient d'abord, mais est vite dépassée (le couple peur/courage n'a plus de sens). A sa place, dans une réaction venue du plus profond de l'être, hors de toute volonté, de toute conscience, la victime humiliée et promise au supplice accroche ses dents dans le pied du pogromiste. Et plus les coups enlèvent à son corps toute apparence humaine, plus ses dents acquièrent une puissance autonome, deviennent pure morsure. La frontière qui différencie leurs deux corps s'annule ("Quelque chose craqua à l'intérieur du pied : les dents, les os, ou bien les deux.", de même que celle qui sépare le vivant et le mort ("Les cris du vivant [le pogromiste] qui agonisait

lentement sous les dents du mort [le Juif].”)

Déverse ta colère décrit les effets du pogrom sur un couple (la femme a été violée devant son mari) et sur l'enfant qui ne reconnaît plus son père (“Meirl tourna son visage vers son père et d'effroi ses cheveux se dressèrent sur sa tête: un homme enragé, une plainte de bête sauvage grondant après de la chair palpitante et du sang chaud.”), ni sa mère qu'il entend dire à son mari: “Shloyme, tue moi plutôt.”

La croix décrit le regard de l'enfant sur les processus de dépersonnalisation de ses parents, qui lui deviennent étrangers (“Mon père, un homme d'un autre monde.”), et son impossibilité à préserver ses sentiments d'amour pour eux, à éviter leur inversion en son contraire (“Ma mère, il me semble que j'éprouvais de la haine pour elle.”) Le jeune homme assiste au viol et au massacre de sa mère. Il ne peut supporter de voir son œil, la seule trace d'humain restée dans son corps devenu informe, et l'achève. Les limites de son être éclatent (“Qu'est ce qui est moi et qu'est ce qui est en dehors de moi? “), la violence meurtrière et inhumaine du pogromiste pénètre en lui, et il refait les mêmes gestes sur son amie (“J'ai accompli ma tâche jusque dans ses détails le plus humiliants.”) L'extrême a été atteint, doublement, dans l'acte lui-même et dans sa répétition, comme un sacrifice, par l'enfant des victimes. Celui-ci est désormais hors du temps (“J'avais mille ans.”), hors lieu (aux États Unis), et un nouveau cycle peut alors s'enclencher, dans lequel il aura sa place, active, rédemptrice (“Et moi, un nouveau né... une génération de fer bâtira ce que nous avons laissé détruire.”

Dans la ville morte. Une petite fille vit dans un cimetière avec son grand père, en communication permanente, exclusive, avec les âmes des morts, ignorant les “hommes - jouets”. Elle a totalement oublié le pogrom qui a tué ses parents, sous ses yeux. Un jour le refoulement massif qui s'exerce sur elle se lève. Elle crie, pour la première fois, “Maman” et “se

déchire le lourd voile qui avait pesé sur sa tête pendant des années. Elle vit... Il semblait que le monde régressait à l'état de chaos dont il était sorti, et dont il s'était si peu éloigné.” Mais se déchire aussi l'enveloppe qui donnait apparence humaine aux hommes: “Les hommes - jouets avaient enfin montré tous leurs ressorts.”

La Halla blanche décrit la fabrication du pogromiste.

Le royaume juif. Le fils du rabbin, face au pogrom, perd la foi: “Un dieu doit pouvoir faire quelque chose. Si c'est pour ne rien faire, vous aussi vous êtes des dieux.”, et devient un étranger aux yeux de son père. Il quitte la communauté, tient des discours antisémites (par haine, complexe, non des bourreaux mais des victimes, ses parents, qui ont trahi la confiance sans limite qu'il avait mis en eux et dans le monde où ils l'avaient accueilli), et finit par mourir dans un pogrom. Le sacrificeur de la communauté tue, affreusement, dans un véritable mouvement d'extase (littéralement hors de lui), les voyous qui cherchaient à le précipiter dans le vide. Mais l'effort extrême qui lui fut nécessaire l'a rendu aveugle. Quand il reprend souffle et conscience, le constat de la violence monstrueuse - la même que celle des pogromistes - qui, dans le combat, avait pris possession de lui, le terrifie, et il se jette à son tour dans le vide.

La remarque exigeante de Chalamov (op. cit.) s'applique à ce livre: “Il est en notre pouvoir et de notre devoir d'écrire un récit qui ait l'évidence d'un document. Il suffit que l'auteur explore sa matière en payant de sa personne, pas seulement avec son esprit, pas seulement avec son cœur, mais avec chaque pore, chaque fibre de son être.” Ce que fit Lamed Shapiro, dans ce livre et dans sa vie. Il montre que le pogrom ne se contente pas de détruire, de tuer, mais transforme les êtres, les rend étrangers à eux-mêmes, aux limites de l'humain. Robert Antelme, juste sauvé de Dachau, écrivit le 21 juin 1945: “Tous mes amis m'ac-

cablent, avec une satisfaction pleine de bonté, de ma ressemblance avec moi-même, et il me semble que je vis à l'envers le *Portrait de Dorian Gray*. Il m'est arrivé l'aventure extraordinaire de pouvoir me préférer autre... Il me reste encore parfois un sentiment trop vif de l'horreur, mais sans doute bientôt tout cela sera neutralisé. Alors peut-être j'accepterai la ressemblance avec moi-même parce que je saurai qu'elle n'est pas." Il nous transmet ses deux questions, liées nécessairement. La première concerne l'horreur des pogroms, qu'il faut connaître, dont il faut se souvenir. La deuxième interroge le devenir des survivants

et de leurs descendants : que font-ils, dans leur vie et dans ce qu'ils transmettent, de cet héritage de l'horreur ? Comment reconnaissent-ils et assument-ils la rupture que les pogroms ont réalisés dans leur continuité familiale, sociale, culturelle, mais aussi dans l'être même de leurs parents ou grands parents, sans pour autant perdre le sens de leur origine et de la permanence authentique (non "jouée") de leur histoire ?

Livre actuel, donc, qu'il serait utile de remettre en circulation.

Daniel Oppenheim

Les rêveries de la femme sauvage. **Par Hélène Cixous (Éditions Galilée)**

Ce livre, sorti en février 2000, n'a pas, à ma connaissance, bouleversé le paysage littéraire parisien, ni même national. Il reste que, en dépit ou à cause de sa confidentialité, du style choisi par l'auteur, moitié "entrailles", moitié divan d'analyse, il est, pour moi, un document exceptionnel sur ce que peut ressentir tout être humain dont la vie a été bouleversée par l'Histoire.

Qu'il me suffise de retranscrire quelques lignes sur la façon dont Hélène Cixous parle de ce pays où elle est née et qu'elle n'a jamais pu vraiment rencontrer (ne croyez pas que j'ai fait des fautes de frappe quant à la ponctuation, elle est d'une importance majeure pour le dedans des choses): "Tout le temps où je vivais en Algérie mon pays natal je rêvais d'arriver un jour en Algérie, je poursuivais l'Algérie et elle n'était pas loin, j'habitais d'abord à Oran puis à Alger au Clos-Salembier au bord du Ravin de la Femme Sauvage et elle m'échappait sur sa terre sous mes pieds elle me restait intouchable, je me serrais contre le corps d'Aïcha et elle me laissait serrer son pays en riant pendant un mince instant sans suite autre que les centaines de portes qui par delà le grillage du jardin tournaient vers mon frère et moi leurs paupières baissées." D'emblée, Hélène Cixous annonce, souligne ce mal qu'elle ne pouvait pas, adolescente, bien cerner: on la séparait d'un pays où elle voulait entrer, parce qu'elle y était née. Ce on, bien sûr, n'est pas ni simple, ni singulier. Il comprend ceux qui détenaient le pouvoir en Algérie, et de ce fait, ne voulant pas le partager, préféraient cloisonner, isoler le "pays majeur", mais aussi les propres congénaires de l'auteur, ses parents, ses amis, qui tous se pliaient à la loi non écrite, la loi même pas dite, un mode de vie tacite et qui régentait les

gestes de tous les jours et de tout le jour. Les Juifs, donc, qui n'étaient ni musulmans ni chrétiens, n'étaient pas tout à fait des Arabes et pas encore des Français, en dépit de tous les décrets Crémieux du monde.

Je cite encore:

"Le plus insupportable c'est que nous étions assaillis par les êtres mêmes que nous voulions aimer, dont nous étions lamentablement amoureux, auxquels nous étions liés par toutes les parentés de destin, de mémoire, de toucher, de goût, il y avait erreur et confusion de tous les côtés je voulais être de leur côté mais c'était un désir de mon côté de leur côté le désir était sans côté, je pouvais passer des heures accroupie à quelques mètres d'eux sans bouger, espérant démontrer mes bonnes intentions, une patience que je n'eus jamais avec le camp des Français. Moi, pensais-je, je suis inséparable." Ce néologisme, en forme de jeu de mot plus ou moins lacanien, peut à lui seul résumer tout ce livre, c'est-à-dire toute la souffrance dont cette jeune femme était habitée à l'endroit de gens qui la côtoyaient sans la voir, qu'elle aimait sans même les connaître. Je parle des Arabes, bien sûr. Même si, au moment où ces lignes paraîtront, il peut s'être écoulé plus d'un an depuis la parution de ce livre, courez vite le lire. C'est un livre qui parle.

Rolland Doukhan.

Sommaires des numéros 2 à 8 de Plurielles

PLURIELLES N°2

Edito: Notre devoir d'ingérence

Interrogations:

Me Théo Klein: Quel avenir pour les Juifs de France?

Histoire:

Alexandre Adler: Immigration et intégration des Juifs en France

Actuelles:

Pour une carte du racisme en France: un projet, une interview

Dossier: Le cinquantenaire de la Révolte du ghetto de Varsovie

-Annette Wiewiorka: Le Ghetto de Varsovie, la Révolte.

-Extraits de textes sur les ghetto de Varsovie.

-Poèmes de:

Peretz Markich: Lévi, sculpteur sur bois

Les amants du ghetto

Isaïe Spiegel: Donnez-moi la mémoire, La dernière fois

Hirsch Glik: Nous sommes là (Chant du ghetto de Varsovie)

Paul Celan: Fugue de mort

Nelly Sachs: O nuit

David Sfar: Jours de crainte

Reflexion: Chajka Grosman: Cinquante ans après

Politique:

Après un an de gouvernement Rabin: Interview de Gavri Bargil

Culture:

Anny Dayan-rosenman: Romain Gary: une judéité ventriloque

Hubert Hannoun: Maïmonide fils et père de l'Histoire.

Rolland Doukhan: Emission de radio: Au carrefour de trois anniversaires

Souvenir:

Albert Memmi: Hommage à Maurice Politelli, un ami disparu

Critique d'œuvres:

Martine Timsit: G. Weiler, La Tentation Théocratique - Israël, la Loi et le Politique.

Evelyne Dorra-Botbol: Des méandres de l'identité, deux livres et un opéra

PLURIELLES N° 3

Editorial: Izio Rosenman: Un horizon de paix

Actuelles: Théo Klein: Le judaïsme français, déclin ou renaissance

Dossier: Le nouveau dialogue judéo-arabe

Itzhak Rabin: Un discours humaniste.

Hirsh Goodman: 1973-1993: from war to peace.

André Azoulay: Les vertus du dialogue.

Dr Ciella Velluet: Une visite à l'O.L.P. à Tunis: les questions de santé.

Violette Attal-Lefi: La Tunisie au miroir de sa communauté juive.

Lucette Valensi: Tunisie: Espaces publics, espaces communautaires.

Albert Gabrieleff: Une rencontre insolite et prometteuse.

Droits de l'homme:

Gérard Israël: Immigration et solidarité.

Culture:

Annie Goldmann: La fascination de la femme nonjuive dans l'œuvre d'Albert Cohen.

Anny Dayan-Rosenman: A propos de "Moi Ivan, Toi Abraham".

Alain Penso: Lorsque la télévision traite de l'Histoire.

Brèves.

PLURIELLES N°4

Éditorial:

Izio Rosenman: Mémoire, violence et vigilance

Dossier: Lire la Bible

Erich Fromm: une vision humaniste radicale de la Bible

Avraham Wolfensohn: L'actualité de la Bible dans l'éducation de notre temps.

Le regard laïque sur le récit biblique

Yaakov Malkin: Qui est Dieu? Approche séculière de la littérature de la Bible, de Dieu et des autres héros littéraires des œuvres bibliques

Jacques Hassoun: Joseph ou les infortunes de la vertu

Henri Raczynow: Le dit du prophète Jonas.33

Annie Goldmann: La Bible au Cinéma

Études

David Horovitz: Pourquoi les Alliés n'ont pas bombardé Auschwitz

Ernest Vinurel: La Solution finale: Juifs et Tziganes

Claude Klein: Une constitution pour Israël?.

Anny Dayan-Rosenman: Albert Memmi, un judaïsme à contre courant.

Documents

L'admission de l'AJHL au CRIF

Que signifie être Juif. Déclaration de la Fédération Internationale

Actualité

Violette Attal-Lefi: Juif laïque: impossible?...

Jean Lliberman: Le réveil du judaïsme ex-soviétique Gérard Israël et Adam Loss: le CRIF et l'évolution des communautés

La Fondation de l'Histoire Audiovisuelle des Survivants de la Shoah

PLURIELLES N° 5

Editorial:

Izio Rosenman Terrorisme et paix

Dossier : Identités juives et modernité

Albert Memmi: Sortir du Moyen-Age

Egon Friedler: L'expérience des Lumières: la Haskala

Francis Grimberg: Identités juives et citoyenneté française

Jacques Burko: Propos subjectifs d'un juif français athée.

Izio Rosenman: Juifs et Arabes, rythmes d'intégration.

Sylvia Ostrowetsky: Égaux, semblables, identiques.
Enquête: Comment vous sentez-vous juif en dehors de la synagogue
Etudes:
Hubert Hannoun: Lévinas, un homme responsable.
Gershom Baskin: Le problème de l'eau dans le conflit israélo-palestinien
Calev Ben Levi: Qui a écrit la Bible
Itzhak Goldberg: L'admirable légèreté de l'être: Marc Chagall
Blaise Cendrars: portait de Chagall (poème)
Critiques et notes
Rolland Doukhan: - L'écriture ou la vie, de Jorge Semprun.
Paule Ferran: Dieu-dope de Tobie Nathan.
Hubert Hannoun: Un protestant analyse le Monde juif.
Sylvia Ostrowetsky: notes sur un voyage à Moscou
Littérature
Rolland Doukhan: Jonathan ou la traversée de la mer Rouge (Nouvelle)
Yehouda Amichai: Poèmes de Jérusalem

PLURIELLES N° 6

Editorial

Izio Rosenman: Inquiétudes
Dossier: Juifs parmi les nations
Julien Dray: Exclusion et racisme en France.
Michel Zaoui: Négationnisme et loi Gayssot.
Yaakov Malkin: Juifs parmi les nations.
Elie Barnavi: Demain la paix? oui!
Maurice Stroun: Aux origines du conflit israélo-arabe
Violette. Attal-Lefi: Discours de bienvenue: des Juifs dans leur temps
Elisabeth Badinter: Les dangers qui nous guettent
Simone Veil: Française, juive et laïque
Dominique Schnapper: Société laïque, société multiculturelle, mariages mixtes

Études

Doris Bensimon: La démographie juive aujourd'hui: maintien ou déclin
Adam Loss: Réflexions sur les mutations de la société israélienne et juive
Martine Leibovici: La justice et la pluralité des peuples
Yehuda Bauer: La Shoah est-elle comparable aux autres génocides?

Littérature

Rolland Doukhan: L'arrêt du cœur

Cinéma

Violette. Attal-Lefi: Woody Allen dans ses quatre dimensions

Document

Résolution du 6^e Congrès.

PLURIELLES N°7

Izio Rosenman Editorial

Dossier: Langues juives de la diaspora

Langues et histoire

Claude Mossé. Judaïsme et hellénisme

Jacques Hassoun. Les Juifs d'Alexandrie et le multiculturalisme
et Izio Rosenman

Les Septante.

Mireille Hadas-Lebel. La renaissance de l'hébreu et de la conscience nationale juive.

Delphine Bechtel. La guerre des langues entre l'hébreu et le yiddish.

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

Itzhok Niborski. Le Yiddish, un passé, un présent et un futur ?

Haïm Vidal-Sepiha. Langue et littérature judéo-espagnoles.

Charles Dobzynski. Le Yiddish langue de poésie.

Langues et traces

Régine Robin. La "nostalgie" du yiddish chez Kafka

Kafka. Discours sur la langue yiddish

Henri Raczymow. Retrouver la langue perdue. Les mots de ma tribu

Jacques Burko. Emprunts du Yiddish par le polonais

Marcel Cohen. Lettres à Antonio Saura

Passage des langues

Marc-Henri Klein. La Tour de Babel l'origine des langues. Du religieux au mythe.

Kafka. Les armes de la ville.

Rolland Doukhan. Ma diglossie, au loin, ma disparue.

Haïm Zafrani. Traditions poétiques et musicales juives au Maroc.

Albert Memmi. Le bilinguisme colonial.

M. Zalc. Le yiddish au Japon

Études

Shlomo Ben Ami. Après les accords de Wye Plantation où va-t-on ?

Lucie Bollens-Beckouche Les femmes dans la Bible

Dominique Bourel. Moses Mendelssohn, fondateur d'un judaïsme moderne et ouvert

Anny Dayan Rosenman Entendre la voix du témoin

Egon Friedler. L'intégration des Juifs en Argentine vue par des écrivains juifs

Michael Löwy. Romantisme, messianisme et marxisme dans la philosophie de l'histoire de
Walter Benjamin

Olivier Revault d'Allonnes. La loi de quel droit. ? A propos d'Arnold Schoenberg.

Nahma Sandrow. Isaac Gordin, un maskil créateur du théâtre yiddish.

Littérature

Berthe Burko-Falcman. Le chien du train (nouvelle).

Anonyme. Romances judéo-espagnols.

Wisława Szymborska. Encore (Poème)

Antoni Slonimski. Elégie pour les villages juifs (Poème)

Evgueni Evtouchenko. Babi Yar (Poème)

Document

Déclaration du 7e Congrès de la Fédération des Juifs Humanistes et Laïques.

N° 8 de PLURIELLES

Éditorial. Izio Rosenman : Un engagement vers les autres.

Dossier : Les juifs et l'engagement politique

Hubert Hannoun. Barukh Spinoza, rebelle politique.

Jacques Burko. Les juifs dans les combats pour l'indépendance polonaise au XIXe siècle.

Henri Minczeles. Engagement universaliste et identité nationale : le Bund.

Alain Dieckhoff. Le sionisme : la réussite d'un projet national.

Henry Bulawko. Bernard Lazare, le lutteur.

Jean-Jacques Marie. Les Juifs dans la Révolution russe : présentation.

Jean-Charles Szurek. En Espagne... et ailleurs.

Arno Lustiger. Quelques notes sur l'engagement des Juifs dans la guerre d'Espagne.

La France, centre de l'aide internationale à l'Espagne.

G. E. Sichon. Frantisek Kriegel, l'insoumis.

Anny Dayan Rosenman. Albert Cohen, un Valeureux militant.

Lucien Lazare. La résistance juive dans sa spécificité.

Anny Dayan Rosenman. Des terroristes à la retraite. Une mémoire juive de l'Occupation.

Gérard Israël. René Cassin, l'homme des droits de l'homme.

Jean-Marc Izrine. Une approche du Mouvement libertaire juif.

Charles Dobzynski. Dialogue à Jérusalem. [Extrait]

Charles Dobzynski. On ne saurait juger sa vie.

Astrid Starck. Lionel Rogosin un cinéaste contre l'apartheid.

Rolland Doukhan - Daniel Timsit. Entretien à propos de Suite baroque. Histoires de Joseph, Slimane et des nuages de Daniel Timsit.

Allan Levine. Un Rabbin, avec Martin Luther King dans la lutte pour les droits civiques.

Question à David Grossman.

Études, poésie, essais.

Lazare Bitoun. Juifs et Noirs au miroir de la littérature.

Eveline Amoursky. Mandelstam : l'identité assumée. [Extrait]

Huguette Ivanier. Une éthique pour notre temps, Lévinas ou l'humanisme de l'Autre.

Charles Dobzynski. Le moi de la fin.

Rachid Aous. Le Matrouz de Simon Elbaz, expression de la tradition chantée judéo-arabe. Le "judéo-arabe" langue ou culture ?

Annie Goldmann. La deuxième guerre mondiale sur les écrans français.

Livres reçus.

Ephémérides.

Rolland Doukhan. Le fil du temps.



NOGA HILTON CANNES

*50, Boulevard de la Croisette
06414 Cannes Cedex*

Tel : + 33 (0) 4 92 99 70 00

Fax : + 33 (0) 4 92 99 70 11

<http://www.hilton.com> ou <http://www.hiltoncannes.com>

email : sales_cannes@hilton.com

Le Noga Hilton Cannes

Avec ses 234 chambres dont 48 suites, décorées avec raffinement, l'hôtel met à la disposition de ses hôtes tout le confort et le prestige qui leur sont dus.

Sur le toit de l'hôtel vous profiterez de la piscine, du solarium et de jacuzzis chauffés et bénéficierez d'une vue féerique sur la baie de Cannes.



... au cœur de la **Croisette**

YVES FAINBERG

CRISTOBAL BALENCIAGA

Cristóbal Balenciaga



Lapidus
WOMAN



Femme à l'état pur



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 – Courrier électronique : informations@ajhl.org

Directeur de la Publication : Albert Memmi – Rédacteur en chef : Izio Rosenman
Comité de Rédaction : Violette Attal-Lefi, Jacques Burko, Anny Dayan Rosenman, Rolland
Doukhan, Daniel Oppenheim, Jean-Charles Szurek
Dépôt de Titre N° 93/0031

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

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.

ASSOCIATION POUR UN JUDAÏSME HUMANISTE ET LAÏQUE (A.J.L.H.)

Bulletin d'Adhésion

Nom, prénom :

Profession :

Adresse :

Téléphone :

Sujets d'intérêt :

Adhésion et abonnement :

Membre actif : 350 F (Reçu fiscal fourni à partir de 500F)

Membre d'honneur : 500 F

Etudiant et chômeur : 100F

La revue PLURIELLES et la lettre mensuelle AJHL : 150F

Soit adhésion et abonnement : 350F

Prix de ce n° de PLURIELLES : 80 F

Merci de nous communiquer le nom des personnes de votre entourage qui pourraient être 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