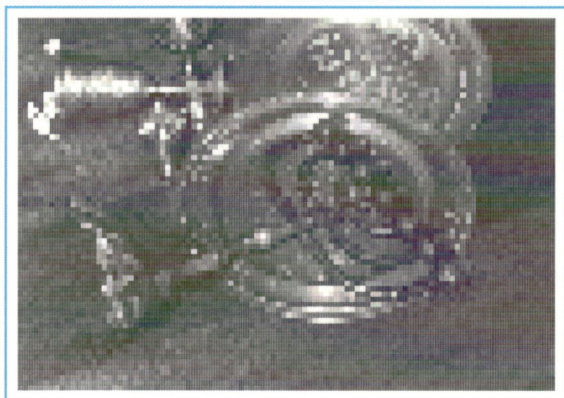


Plurielles

Directeur de la publication – Izio Rosenman

Fidélité-infidélité



n°12

2005

Plurielles N°12

Sommaire

<i>interroger, transmettre, être fidèle ou infidèle ?</i>	5
Izio Rosenman	5
<i>Fidélité-infidélité</i>	9
<i>Le franco-judaïsme entre fidélité et infidélité</i>	10
Daniel Lindenberg	10
<i>Fidélité et infidélité au judaïsme chez les juifs d'Espagne</i>	24
Henry Méchoulan	24
<i>Spinoza face à sa judéité : le défi de la laïcité</i>	39
Ariane Bendavid	39
<i>Mendelssohn ou la fidélité au-delà de la rationalité</i>	50
Martine Leibovici	50
<i>Le judaïsme laïc est-il transmissible? Entre fidélité et infidélité, réflexions pour une mouvance juive laïque.</i>	66
Edwige Encaoua	66
<i>Fidélité vivante ou figée</i>	76
Helène.Oppenheim-Gluckman	76
<i>Fidèle, infidèle, c'est tout comme, Merci mon signe</i>	92
Henri Meschonnic	92
<i>Fidélités, infidélités et trahisons : Sabbataï Tsvi, le Messie marrane</i>	110
Marc-Henri Klein	110
<i>Traduire les poètes ?</i>	114

Jacques Burko	114
<i>L'infidèle chez Edmond Jabès</i>	<i>124</i>
Nathalie Debrauwère	124
<i>Le Commandeur aux enfers.....</i>	<i>140</i>
<i>Libres variations sur Don Juan, l'infidélité et le christianisme</i>	<i>140</i>
Philippe Zard	140
<i>Isaac Bashevis Singer : la fiction de l'infidélité.....</i>	<i>158</i>
Carole Ksiazeniczer-Matheron	158
<i>Entre tradition et subversion, la contradiction du roi des schnorrers</i>	<i>174</i>
Daniel Oppenheim.....	174
<i>Une nouvelle.....</i>	<i>190</i>
Rolland Doukhan.....	190
<i>Cahier n° 1. 24 juillet 1988.</i>	<i>192</i>
<i>Images, information télévision.....</i>	<i>201</i>
Daniel Dayan.....	201
<i>Va, vis et deviens.....</i>	<i>216</i>
Rolland Doukhan.....	216
<i>Alexandra Laignel-Lavastine.....</i>	<i>218</i>
Jean-Charles Szurek	218
<i>« Histoire d'une vie »</i>	<i>222</i>
Chantal Steinberg.....	222

Les textes n'engagent que leurs auteurs.

AUTEURS

Régine Azria, sociologue au CNRS. A publié récemment : Le fait religieux en France (La Documentation française, 2004)

Ariane Bendavid, maître de conférences d'Études hébraïques, Université Paris IV Sorbonne

Jacques Burko, traducteur

Daniel Dayan, sociologue, directeur de recherches au CNRS. A publié notamment : La télévision cérémonielle : Anthropologie et histoire en direct (et Elihu Katz) (PUF, 1996)

Nathalie Debrauvere, Assistant Professor à Vanderbilt University (USA). Publie prochainement : De l'Avènement d'un Dieu : Edmond Jabès et la Transcendance. (Editions du Cerf)

Rolland Doukhan, écrivain. A publié notamment : Juste un instant d'automne (Denoël, 1994)

Edwige Encaoua, psychanalyste

Marc-Henri Klein, médecin

Carole Ksiazenicer-Matheron, enseignante à l'Université Paris II, traductrice. A publié notamment Le sacrifice de la beauté (Presses Sorbonne nouvelle, Paris, 2000)

Mariane Leibovici, maître de conférences université Paris XIII. Dernier livre paru : Hannah Arendt et la tradition juive : Le judaïsme à l'épreuve de la sécularisation, (Labor et Fides, 2003)

Daniel Lindenberg, historien, professeur à l'Université Paris VII. A récemment publié : Destins Marranes : L'identité juive en question (Hachette 2005)

Henry Méchoulan, directeur de recherches au CNRS (retraité).
Dernier livre paru : Les Juifs du silence au siècle d'or espagnol,
(Albin Michel, Paris, coll. "Présences du Judaïsme", 2003)

Henri Meschonnic, linguiste, professeur à l'Université Paris VIII-
Vincennes. A récemment publié Un coup de Bible dans la
philosophie (Bayard, 2004)

Daniel Oppenheim, psychiatre et psychanalyste. A publié
récemment : Grandir avec un cancer : L'expérience vécue par
l'enfant et l'adolescent (de Boek, 2003)

Helène Oppenheim-Gluckman, psychiatre et psychanalyste. A
publié : La Pensée Naufragée. Clinique psychopathologie des
patients cérébro-lésés (Anthropos, 2000)

Chantal Steinberg, enseignante à l'Université Paris-Nord - Paris
XIII

Jean-Charles Szurek, sociologue, directeur de recherches au
CNRS. A publié récemment : Cet étrange post-communisme
(CNRS Editions, 1999)

Philippe Zard, enseignant à l'université Paris X - Nanterre, a publié
notamment : La fiction de l'occident : Thomas Mann, Franz Kafka,
Albert Cohen (PUF 1999)

Éditorial

interroger, transmettre,
être fidèle ou infidèle ?

Izio Rosenman

Fidélité-infidélité, pourquoi avoir choisi ce thème ?

Sans doute parce qu'au cours de leur longue histoire, les Juifs ont subi de très nombreux changements géographiques, religieux, culturels et sociétaux, qui les ont obligés à se confronter à cette problématique.

Pour s'adapter à des réalités nouvelles et assurer cependant une continuité, une question s'est souvent posée à eux : que peut-on garder, que doit-on rejeter, que doit-on accepter face à ces nouvelles réalités ? Les réponses à ces questions ont été souvent lourdes de divergences et d'oppositions, parfois de schismes. Quelques exemples célèbres : les oppositions entre Saducéens et Phariséens ; la naissance du christianisme et les réactions qu'elle a engendrées ; après la destruction du Temple et la fin des sacrifices, la transformation du judaïsme « sacerdotal » en un judaïsme fondé sur la prière et l'étude et centré sur la Synagogue ; plus tardivement, les mouvements messianiques du XVII^e siècle, et les déchirures qu'ils ont laissées ; la naissance du Hassidisme et les exclusions et excommunications dont il fit l'objet.

A l'époque moderne, on peut encore citer les transformations majeures engendrées par l'Émancipation : transformations sociales avec la sortie des ghettos, transformations culturelles dans le sillage de la Haskala et transformations religieuses avec la naissance du mouvement réformé. De même à la fin du XIX^e siècle, on peut citer la naissance des mouvements politiques laïques : socialisme, bundisme, communisme et sionisme, qui mobilisèrent les masses juives.

Ici, en France, le franco-judaïsme a tenté de réaliser cette double fidélité au judaïsme et à la République, et avec un certain succès de la deuxième moitié du XIX^e siècle jusqu'à Vichy et ses lois d'exclusion.

La question posée, et particulièrement de nos jours, à nous, Juifs laïques, reste toujours la même : que doit-on garder, inclure, transmettre, modifier ou rejeter ? Doit-on transmettre la langue (yiddish, hébreu, judéo-arabe, judéo-espagnol) comme langue de connaissance et de culture ? Doit-on garder les rites tels quels, par fidélité ou les rejeter en bloc ; doit-on tenter de les laïciser, de les transformer en leur enlevant leur sens originel ? Doit-on inclure toute cette dimension religieuse passée dans une perspective historique ? Faut-il et si oui, comment, refonder une éthique basée sur notre tradition historique, et notamment prophétique ? Comment rendre fidèlement le message de nos textes anciens, en particulier la Bible, pour qu'ils soient entendus à notre époque ? Comment relire le passé ? Devait-on se mettre en danger de mort pour ne pas se renier, dans des situations de danger, ou bien suivre Maïmonide, qui suggérait de se convertir momentanément et superficiellement et de fuir rapidement le lieu de danger ?

Comment critiquer le courant dominant à une époque, sans s'exclure ou être exclu ? La différence de situation entre Spinoza et Mendelssohn peut nous éclairer.

Peut-on rester fidèle à travers une infidélité ? Sabbataï Tsvi, comme les frankistes, croyait rédimmer le mal en s'y plongeant.

À qui doit-on être fidèle ? À la société ? À la communauté ? À l'Histoire ? À soi ? Dans une société en transition, comme l'a souvent été la société juive, doit-on subir ses lois ou en sortir ?

Jusqu'où peut-on transformer le judaïsme, ou la tradition reçue, sans que ce soit une rupture définitive, et, si elle est collective, sans que soit créée une autre entité, comme ce fût le cas du christianisme avec Saint-Paul ? Il n'y a pas de réponse claire à ces questions. D'autant plus que de nos jours, au moins depuis deux siècles, si ce n'est plus, il n'y a plus d'autorité centrale légitimante du judaïsme pour énoncer une ligne acceptable par la grande majorité des Juifs, et certainement pas une autorité religieuse, car depuis l'Émancipation la religion a cessé d'être le facteur unifiant de la judaïcité.

Seule l'Histoire pourra y répondre dans l'après-coup.

L'histoire récente a aussi montré que bien des apports et transformations dans la société occidentale ont été introduits par des Juifs marginaux par rapport à la société juive dans laquelle ils

avaient baigné. Il suffit de citer Freud qui s'est toujours revendiqué comme Juif, même s'il se définissait comme « un juif infidèle à la religion de ses pères » un « Juif sans Dieu », selon le titre du livre de Peter Gay. En effet, Freud est néanmoins resté toute sa vie membre d'une loge du Bnaï-Brit et a fait partie dès les années vingt, avec son ami Albert Einstein, du Comité de Fondation de l'Université Hébraïque de Jérusalem, marquant ainsi une fidélité certaine à une appartenance. Mais celle-ci n'était pas d'ordre religieux : Freud ne parlait-il pas de sa disposition à être dans la minorité, contre « la majorité compacte ». N'est-ce pas une fidélité à une tradition historique, qui a si longtemps caractérisé les Juifs en diaspora ?

Cette interrogation a toujours concerné l'homme en général. Elle traverse la littérature juive, au niveau des écrivains comme de leurs personnages. Enfin à travers les grands mythes relatifs à la fidélité et l'infidélité, elle concerne aussi de nos jours, avec une acuité particulière, les populations récemment immigrées. Le terme même d'*infidèle* peut encore de nos jours être source de danger vital, pour celui ou celle qui sont désignés comme tel(le), dans les sociétés où l'emprise religieuse reste dominante.

Fidèle jusqu'où, contre quoi, à quoi ?

Dossier

Fidélité-infidélité

Le franco-judaïsme entre fidélité et infidélité

Daniel Lindenberg

Cette étude envisagera le franco-judaïsme, non pas comme une étoile morte, mais comme un courant de pensée et d'action vivace encore de nos jours, où il est toujours vivant, mais en quelque sorte souterrainement. Elle comprendra donc trois parties, correspondant à chaque siècle écoulé, ou en cours, depuis l'Émancipation.

Naguère : une doctrine de combat

Comme le dit sans ambages Frances Malino (il est vrai qu'elle est Américaine !) : « L'idée d'une assimilation en constante progression est aujourd'hui tenue pour fausse ». C'est ce qui ressort en effet de tous les travaux historiques sérieux, de Michael Graetz à Phyllis Cohen Albert, en passant par Esther Benbassa et Frances Malino elles-mêmes. Aussi la dénonciation d'une « théorie politique de l'assimilation », devenue au fil des ans un lieu commun, a-t-elle du plomb de l'aile. Difficile de concevoir la théorie d'un fait non établi. C'est pourtant le risque qu'avait pris le célèbre historien (canadien) Michaël A. Marrus dans son livre classique sur *Les Juifs de France à l'époque de l'affaire Dreyfus* (1969, traduction française Calmann-Lévy, 1971). Postulant que les Juifs de France avaient « payé » leur émancipation d'une entropie identitaire, il dénonçait l'idéologie qui avait accompagné cet abandon en l'appelant « franco-judaïsme », peut-être sur le modèle de l'« austro-marxisme », familier aux spécialistes du mouvement ouvrier ! L'idée implicite étant de ridiculiser ce judaïsme à la sauce française, simple antichambre d'une « euthanasie » volontaire, pour reprendre l'image qui a été appliquée, de façon tout aussi discutable, à la « Science du Judaïsme » en Allemagne. Des « juifs de négation », comme on le dit désormais dans une certaine vulgate. Il est vrai que déjà le grand Doubnov, en 1897, exprimait la même inquiétude après avoir lu les Français en question. Rien de nouveau sous le Soleil. La recherche n'a pas validé ces préjugés. Si les conversions ont toujours affecté, marginalement, cette petite population (moins de cent mille

« israélites » en 1870), on constate surtout une variété de situations qui vont d'une fidélité têtue aux traditions à la recherche d'une reformulation des principes du mosaïsme dans les conditions de la modernité, en passant par toute une gamme de choix existentiels et de constructions intellectuelles ; nous sommes déjà dans une société composée d'individus. Certains peuvent choisir un « post-judaïsme » particulier, au nom de la Science et de la Liberté. Ce qui n'implique nullement une capitulation devant une modernité imposée de l'extérieur, un « universalisme abstrait », comme on lit parfois, mais plutôt la reconnaissance d'une « affinité élective » entre le judaïsme pensé conceptuellement (le « judaïsme théorique » dira l'essayiste catholique Ernest Seillière) et les principes de 1789. Affinité qui n'est pas mystérieuse puisque à lire ces doctrinaires, on constate que le Décalogue a été la condition de possibilité de la Déclaration des Droits de l'homme ! « J'étais gorgé de principes républicains » dira Alexandre Weill (1811-1899) l'Isaïe du Faubourg Saint-Honoré, décrivant son état d'esprit lorsqu'il quitte le ghetto de Francfort pour Paris, frais émoulu du *heder* où on lui a enseigné les rudiments de la Torah. Difficile donc de voir un simple processus d'« assimilation » dans ce qui est tout autant un plaidoyer pour une « judaïsation » de la société libérale qu'une apologie de la francisation. D'où il ressort que le terme de franco-judaïsme n'était pas si mal choisi, et qu'il fasse aujourd'hui l'unanimité, toutes tendances confondues. Mais cette « synthèse » audacieuse est-elle comme miraculeusement sortie de néant ?

En réalité l'« intrigue », comme disait le regretté Paul Ricœur, entre la culture française, le judaïsme et la « judéité » ne date pas d'hier. Sans remonter à Abélard, il faut rappeler les enfants de mères marranes (Montaigne, Jean Bodin), les politiques grands amateurs de littérature rabbinique (Richelieu), les martyrs anonymes, convaincus d'avoir « apostasié » en faveur de la Loi de Moïse ; les partisans du Droit naturel accusés de judaïser (Jean Barbeyrac, précurseur de Rousseau). Mais c'est avec l'attachante figure de Zalkind Hourwitz (1751-1812) que commence l'irruption d'un discours juif libre en langue française. Libre des chaînes d'un rabbinisme dégénéré, mais surtout affranchi de la crainte du qu'en dira-t-on des Gentils. Il faut entendre par là les chrétiens, cela va de soi, mais aussi les « éclairés », les « philosophes » de l'autre bord,

que les préjugés judéophobes n'ont pas toujours abandonnés, parfois même à leur insu. Avec une causticité qui surprend encore aujourd'hui, ce juif polonais arrivé à Paris comme immigré clandestin tient la dragée haute aux Grégoire, mais aussi aux Mendelssohn, qu'il juge trop respectueux des institutions. Son « successeur » le plus immédiat sera Joseph Salvador, descendant de marrane, médecin, proche des saint-simoniens, « Salvador est en effet le premier Juif français qui ait exprimé la pensée des siens depuis l'émancipation. De 1789 à 1822, il s'est écoulé 33 ans, l'âge moyen d'une génération, et le temps nécessaire pour l'éducation d'une « couche nouvelle » écrira James Darmesteter dans un article classique : *Joseph Salvador*, 1881, repris dans *Les prophètes d'Israël*. On a vu que Salvador n'était pas en fait le tout premier, mais il est vrai qu'il fut incontestablement pionnier par la tentative de penser la mission des Juifs et de l'« hébraïsme » dans le monde nouveau issu de la Révolution. Alors que la jeune élite judéo-allemande, tenue en lisière des universités lançait le programme d'une « Science du judaïsme » pour suppléer à la fin de non-recevoir que rencontrait leur demande d'égalité des droits et de reconnaissance, leurs frères français, déjà pleinement « émancipés » participaient, sous leur propre bannière au grand débat sur l'avenir des religions traditionnelles et leur dépassement possible. Salvador finira, après avoir analysé, à la manière de Montesquieu, les *Institutions de Moïse* (1822), puis disséqué sans complaisance *Jésus-Christ et sa doctrine*, par décrire, à la manière des Prophètes, un monde unifié, ayant triomphé de l'obscurantisme catholico-impérial autour des valeurs communes à la Révolution de la Fraternité – celle de 1848 – et à la « république des Hébreux ». Le « Vatican » de ce monde libéré sera à Jérusalem, qui aura ainsi triomphé dans son combat millénaire contre « Rome », après le détour messianique par « Paris ». Salvador était-il proto-sioniste ? Beaucoup l'ont cru, dans le mouvement national juif. Gardons-nous cependant des anachronismes. Il est un des inspirateurs en tout cas de l'idée d'une « politique juive » à l'échelle universelle, dont l'Alliance israélite universelle, fondée en 1860 par des hommes qui l'ont lu de très près, est la première réalisation concrète. Salvador est aussi une source privilégiée, jusqu'au titre même de l'ouvrage (*Rome et Jérusalem*) du maître livre, indiscutablement proto-sioniste lui, de Moses Hess. Plus

généralement on est en droit d'affirmer : « Le franco-judaïsme, loin de n'être qu'un obstacle inerte à la pénétration des idées sionistes dans la communauté juive, devint, en outre, face aux défis de l'antisémitisme et du sionisme, une doctrine de combat... » (Catherine Nicault, *La réceptivité au sionisme de la fin du XIX^e siècle à l'aube de la deuxième guerre mondiale*, dans : Pierre Birnbaum, *Histoire politique des Juifs de France*, Presses de la Fondation nationale des Sciences politiques, 1990, p. 98). D'autres travaux, comme ceux de Phyllis Cohen Albert confirment cette conclusion. Michael Graetz a souligné de son côté que les juifs saint-simoniens étaient loin d'être insensibles à l'idée de ce qu'on appellera plus tard un « sionisme spirituel », et allaient même parfois jusqu'aux lisières d'un projet national. Loin de vouloir s'« assimiler » au christianisme ambiant, ils le déconstruisaient...

Il y a des filiations encore moins connues. Hans Kohn, du cercle « Bar-Kochba » de Prague (où Kafka fit quelques apparitions...) nous fait cheminer, dans son *Humanisme juif* (1932) « Sur les routes du judaïsme français ». Ce sont en fait celles du franco-judaïsme ! Traitant de l'Affaire Dreyfus, il se montre plus équitable qu'Hannah Arendt, qui réduit le drame, comme le fera plus tard Marrus à un face-à-face entre des notables juifs apeurés et un Bernard Lazare complètement isolé dans sa démarche prophétique. Sans s'interroger sur les sources auxquelles s'abreuvait le poète nîmois, et dans lesquelles James Darmesteter (1849-1894) tient une place éminente. Nous avons déjà rencontré ce nom, qui est celui du fils d'un pauvre artisan relieur, venu d'Allemagne avec ses frères, à propos de Salvador. Il s'agit sans doute de la personnalité qui résume le mieux le franco-judaïsme arrivé à maturité. Savant orientaliste, iranologue, disciple de Renan, traducteur de *l'Avesta*, James Darmesteter incarne, tout en se tenant à l'écart du judaïsme consistorial, le messianisme sécularisé, maïmonidien, dont la République française réellement existante est la Terre Promise, non plus comme utopie (avant et après 1848), mais comme une société à construire (après 1870). Pour cela il fallait des alliés, contre le catholicisme rétrograde. La synthèse judéo-protestante (Patrick Cabanel) était donc inscrite dans l'équation française. On sait qu'elle a eu vocation à déborder les frontières confessionnelles pour tenter de doter la République d'une « religion civile » qui lui permettrait de

s'enraciner dans l'imaginaire collectif, sans pour autant nier l'apport catholique. C'est là le message du livre de James Darmesteter *Les prophètes d'Israël*, aujourd'hui oublié, mais qui fut un texte de référence pour les républicains (Bernard Lazare, Péguy), comme pour leurs ennemis « nationalistes » (Barrès, Maurras).

Une phrase, elle-même authentiquement prophétique, en résume l'inspiration : « Après la justice pour les Juifs, les Juifs pour la Justice ». Cette conviction que la justice et donc les prophètes qui l'on dressée contre tous les pouvoirs, représentent le véritable esprit du judaïsme, était aussi celle du jeune Léon Blum. « Jehovah, c'était la justice », fait-il dire dans ses *Nouvelles conversations de Goethe avec Eckermann* (1901), où l'on peut lire aussi cette phrase : « les principes de raison au nom desquels les philosophes parlent sont identiques aux principes au nom desquels le Dieu d'Israël parlait à son peuple. » Cette revendication de l'esprit retrouvé du *Prophétisme* sera promise à un grand avenir (Asch, Sperber, Neher). Mais en 1890, elle correspond parfaitement aux Juifs alsaciens, « comtadins », « bordelais », allemands, qui depuis trois ou quatre générations œuvrent pour la république et l'émancipation des communautés juives dans le vaste monde. C'est dans cet esprit qu'a été fondée l'Alliance israélite universelle (A.I.U.) en 1860. Comme les hommes de la Haskala d'Europe centrale dans un tout autre contexte, ils se reconnaissent deux ancêtres : Maïmonide et Spinoza. Le franco-judaïsme a été « missionnaire », comme le prouve l'existence même de l'A.I.U., et aussi l'étonnante aventure d'Aimé Pallière, catholique franc-maçon, juif « libéral », introducteur de la pensée du rabbin italo-marocain Elie Benamozegh (1823-1900) en France... et mentor d'organisations comme l'Union internationale de la jeunesse juive ou les Eclaireurs israélites de France, au début des années 20. Mais s'agit-il simplement d'agiter la société civile ? Ce serait méconnaître l'ampleur du projet, qui a eu de quoi alarmer ceux qui voudraient que les Juifs « restent à leur place ».

L'âge d'or du franco-judaïsme coïncide avec l'entrée des élites juives dans le triple service qui définit le devoir républicain : service de la Science, service de l'État, service des Armes. Ce sont les fameux « Juifs d'État » (Pierre Birnbaum). Le problème est de savoir si cet enthousiasme messianique pour la France émancipatrice, qui a conduit tant de fils de colporteurs ou de

chantres synagogaux au service public était ou non une illusion, voire un marché de dupes. En parlant de « fous de la république » ou de « Juifs d'État », Pierre Birnbaum semble le penser. Toujours est-il qu'en évoquant, par ailleurs, une « république juive » (terme ironiquement repris à Charles Maurras), il est absolument dans le vrai. A condition en effet de parler plutôt d'une république « judéo-protestante », comme n'hésite pas à le faire l'historien Patrick Cabanel. Ce dernier démontre que les intellectuels « nationalistes » étaient lucides dans leur haine, car la Troisième République reposait essentiellement sur l'alliance des élites réformées et « israélites » (plus quelques « positivistes ») contre le bloc du Trône et de l'Autel. D'autres mettent l'accent sur le service scientifique, dont Perrine Simon-Nahum a esquissé le mémorial (*La cité investie*, Cerf, 1991). On peut rattacher à cette entreprise commune de « religion civile » républicaine, la *Revue des Etudes juives* (à partir de 1880) soutenue par Renan, et même l'École française de Sociologie, avec Durkheim, son neveu Marcel Mauss, Lévy-Bruhl, Robert Hertz. Peut-on rattacher ces derniers au franco-judaïsme ? Ce n'est pas évident. Risquons l'idée, que validerait parfois leur correspondance, qu'ils en furent les « marranes », comme Julien Benda, et plus tard, Raymond Aron. Bien avant 1940, le projet « judéo-protestant » était obsolète. Les jeunes intellectuels juifs se tournaient vers un autre projet, de renaissance nationale celui-là, que symbolisent les noms d'Edmond Fleg ou d'André Spire. Remarquons tout de même que ces derniers continuent à s'inspirer d'un Darmesteter – suivant en cela Bernard Lazare et Péguy qu'ils revèrent – comme d'un maître à penser, bien que le sionisme lui ait été par définition étranger. D'autres (des jeunes agrégés socialistes qui ont nom Raymond Aron ou Claude Lévi-Strauss se révoltent contre l'« universalisme abstrait » de l'université kantienne, ce qui est une autre manière de sanctionner l'échec de la République judéo-protestante. Mais ils n'évolueront pas de la même façon quand à la « question juive ». Les choses ne sont jamais simples. Même si l'ambiguïté des situations concrètes échappe à ceux qui raisonnent *more geometrico*. Dans son brillant et contestable ouvrage, *Les penchants criminels de l'Europe démocratique* (Verdier, 2003), Jean-Claude Milner affirme que « la solution définitive du problème juif » (dans l'Europe libérale du XIX^e siècle) est « le devenir bourgeois-cultivé dans le cadre d'un

État-nation, réglé par les droits de l'homme... et détenteur d'une culture reconnue.» (p. 49). C'est évidemment complètement méconnaître les différences principales entre l'Émancipation à la française, et la recherche, toujours déçue d'un équivalent à cette voie « occidentale » en Allemagne. Ce dernier pays a tardé, on ne le sait que trop, à devenir un « État-nation », et quand cela a eu lieu, l'Allemagne n'a pas connu les droits de l'homme, ni surtout le concept français de *citoyenneté*. Rappelons-nous que c'était déjà l'argument de Bruno Bauer, dans sa célèbre controverse avec Marx sur l'Émancipation des Juifs : pourquoi ces derniers seraient citoyens... dans une société où personne ne l'est ? En réalité la *Bildung* (« formation », « culture ») d'une aristocratie invisible de l'Esprit), idéal des Juifs allemands non reconnus comme des *concitoyens* par les Allemands chrétiens était dans les faits l'accompagnement idéologique d'une tentative héroïque et désespérée pour être enfin « dignes » d'être accepté dans la germanité, dernière étape parfois avant le geste plus radical de la conversion. Que ce fût un leurre, les meilleurs esprits l'avaient depuis longtemps reconnu bien avant nos lacaniens. Il suffit de lire Heinrich Heine ou Otto Weininger (*Sexe et caractère*) pour s'en convaincre. Aussi ne restait-il plus aux « fils de banquier » qu'évoque Milner qu'à fuir le monde réel vers celui de l'Art intemporel ou de la *Philosophia perennis*, soit en restant juif et humaniste, soit en rompant, socialement et intellectuellement, les amarres avec le judaïsme essayant de s'intégrer dans les élites conservatrices (familles Hoffmannsthal et Wittgenstein). En France, l'accès à la citoyenneté avait été la clef qui avait permis l'accès à la culture, et non le contraire. Les Juifs avaient été ainsi *partie prenante* à la modernisation de la France et à la construction d'une société fondée, en partie, sur leur apport propre. Parler donc d'« Europe », comme si les juifs y avaient été toujours un corps étranger, c'est méconnaître la dynamique historique la plus profonde (cf. notre article dans le n°9 de *Plurielles* sur *Les Juifs et l'Europe*). Mais il y a Europe et Europe. L'Allemagne entraîne ses élites juives dans l'impasse des Contre-Lumières, voire de la Contre-Révolution, et des rêveries « völkisch. » sur le Sang et le Sol. Il semble qu'aujourd'hui ce soit notre tour. Sans aucune approche critique on se repaît des Buber, des Rosenzweig, des Benjamin, sans

prendre garde à l'idéologie allemande pour le moins problématique dont ils sont imprégnés jusqu'à la moelle (*völkisch*, « révolution conservatrice »). A ceux qui trouveraient que je pousse le bouchon un peu loin, je conseille la lecture, de *Signes, paraboles et catastrophes*, de Jean-Luc Evard. Ils y verront les liaisons dangereuses entre l'idéologie allemande la plus mortifère et un certain néo-judaïsme. Il est par contre des analogies troublantes où on ne les attendrait guère. Chez les Juifs américains aujourd'hui, revenus des utopies révolutionnaires internationalistes, le « retour » ne s'exprime pas sur le mode d'une identification à la « pensée nouvelle » judéo-weimarienne – bien qu'elle ait fait des ravages là-bas aussi –, mais par la recherche d'une symbiose entre la *yiddishkeit* et les mythes fondateurs de la nation américaine. Identité profonde d'autant plus facile à découvrir qu'elle est toujours déjà-là. La base commune, déjà reconnue par les puritains du Mayflower, c'est tout simplement le Pentateuque et les Prophètes. A partir de là, « l'histoire d'amour » qu'évoque Norman Podhoretz, illustre directeur de la revue (hier « progressiste », aujourd'hui « néo-conservatrice », *Commentary*) repose sur une base solide. Le patriotisme des juifs américains coexistant avec leur attachement indéfectible à l'État d'Israël ne les expose pas, ou les expose infiniment moins, à l'accusation de « double allégeance ». Mais la rhétorique de ce patriotisme rappelle de façon irrésistible les variations du franco-judaïsme sur les mythes fondateurs de l'ancienne et de la nouvelle Jérusalem, à ceci près que les Américains (par exemple le « libéral » de gauche Michaël Walzer dans son livre *Exode et Révolution*) mettent plutôt l'accent sur la Sortie d'Égypte alors que les Français revenaient toujours à la scène primitive du don de la Loi au Sinai.

Hier : une « illusion héroïque »

Freddy Raphaël a eu raison d'intituler sa contribution à l'*Histoire religieuse de la France*, *La synthèse franco-judaïque et sa fragilité*. C'était en effet une gageure. Moins de cent mille juifs ou « israélites » ne pouvaient pas, même alliés à d'autres minorités, prendre la direction d'une « révolution religieuse » en France. Le succès de *La France juive* de Drumont fut un premier coup de semonce. Le développement du « nationalisme » français, à l'issue de l'Affaire Dreyfus était encore plus significatif. Ennemi particulièrement lucide, Charles

Maurras avait parfaitement compris l'enjeu : monarchie catholique ou République juive, christianisme retrouvant sa racine hébraïque ou paganisme idolâtre de la Force pure. Et il sut, avec d'autres, bloquer le projet républicain en déchaînant le mouvement antisémite.

La crise du franco-judaïsme, consécutive à « l'Affaire » ne doit pourtant pas dissimuler le fait qu'il est encore vivace dans les années 20. Non seulement Edmond Fleg, le plus typique représentant de l'« affirmation » juive à cette époque, se réclame en droite ligne de Darmesteter, mais le jeune Emmanuel Lévinas, lorsqu'il collabore à *Paix et Droit*, la revue de l'Alliance, en développe les thèmes essentiels. Même révérence pour la France de 1789 et des Droits de l'Homme chez le jeune André Neher. Julien Benda reconnaît sa dette, comme Robert Aron le fera plus tard. C'est le « judaïsme théorique » (Ernest Seillière.) Edmond Fleg associe héritage du franco-judaïsme et nationalisme juif, et devient ainsi « Chef-Fleg », grand aîné des Eclaireurs Israélites (E.I.F) de France. Les E.I.F profitent également du concours d'Aimé Pallière, le disciple chrétien d'Elie Benamozegh, l'auteur d'*Israël et l'Humanité*, un livre qui se réfère ouvertement à Joseph Salvador et à sa théorie de l'« hébraïsme » qui ouvre les colonnes de sa revue *Chalom* (ou écrira également un certain Wladimir Rabinovitch) au jeune Robert Gamzon, lui permettant ainsi de recruter les premiers E.I.F. Joseph Salvador est toujours d'actualité chez ceux, proches du mouvement éclairé, qui vont former ce que l'on appellera plus tard l'Ecole d'Orsay. Les « années folles » sont aussi des années de recherche d'un judaïsme humaniste, bataillant pour trouver sa place dans la culture française. A côté de la cohorte des convertis, parfois d'ailleurs plus ambivalents qu'on ne l'imagine (Max Jacob, Raïssa Maritain, René Schwob, Jean de Menasce, juif d'Alexandrie qui fait connaître le hassidisme au « Roseau d'Or », et même Maurice Sachs), Albert Cohen et *La Revue Juive* (1923) incarnent une renaissance juive où apparaissent les noms d'Einstein et de Freud. La Société des Nations. où travaille l'auteur de *Solal* n'incarne-t-elle pas un espoir quasi messianique ? Comme le prouve aussi l'exemple d'un professeur de droit international, René Cassin, israélite comtadin très « assimilé » qui fera du franco-judaïsme sans le savoir, dans le combat juridique et éthique contre Vichy, avant de rejoindre

en toute conscience sa vraie famille spirituelle en devenant président de l'A.I.U.

Un saut dans le temps. En 1972, Georges Friedmann, en publiant *La puissance et la sagesse*, son testament intellectuel retrouvait les accents des Salvador et des Darmesteter. Ce spinoziste impénitent fait partie d'une génération qui a cherché à conjuguer marxisme et mystique juive. Morhange lança vers 1925 l'idée d'un « Trust de la foi » dans lequel il s'était adjoint le mathématicien Mandelbrojt et l'historien Benveniste. Dans cette nouvelle aristocratie il s'attribuait tout naturellement « le rôle du révolutionnaire absolu, continuateur de la grande lignée de ceux qui ébranlèrent le monde, le Christ, Marx ». (Rabi, *Anatomie du judaïsme français*, 1962, p.110)

Wladimir Rabinovitch (1906-1981), dont le nom de plume était Rabi, puisque nous l'évoquons, a entretenu toute sa vie un rapport ambigu, avec le franco-judaïsme dont il fut un des premiers à exhumer les figures de proue dans son *Anatomie du judaïsme français* (Minuit, 1962). La revue *Chalom*, dont il est une des chevilles ouvrières accueille des plumes qui illustrent le lien classique entre patriotisme français et attachement à la tradition librement réinterprétée (p.ex. Jean-Richard Bloch. « Immigré » du *Yiddishland*). Le jeune Wladimir mesure l'égoïsme et la pauvreté spirituelle de certains milieux israélites. Mais il ne généralise pas ! Par ailleurs il se lie, démarche peu commune à l'époque, avec des chrétiens d'avant-garde. Il écrit dans la jeune revue *Esprit* – tout comme un autre « Litvak », Emmanuel Lévinas – pour mettre en garde contre la menace mortelle de l'hitlérisme. Par ailleurs Rabi est un sioniste fervent, qui fréquente des partisans de Jabotinsky, comme Kadmi-Cohen, également collaborateur de *Chalom*. Pendant des années, et jusqu'aux lendemains de la guerre des Six-Jours, le juge Rabinovitch conjuguera engagement de type « dreyfusard » (affaire Finaly, plus tard affaire Pierre Goldman), et défense de l'État d'Israël. Mais cette défense est toujours une défense *éthique*, fondée sur un attachement profond aux valeurs prophétiques. Mais lorsque Rabi s'avise, d'une part de l'immoralité profonde de la colonisation des « Territoires », d'autre part, et c'est là peut-être le plus douloureux pour lui, de la complicité des grandes autorités morales de la Communauté avec cette infamie, il va retrouver une inspiration « dreyfusarde »,

ournée cette fois contre ce qu'il appelle la « Structure ». Ce péguyste dénonce la déchéance de la mystique sioniste en politique d'oppression d'un peuple par un autre. Après la Seconde Guerre mondiale beaucoup interprètent le génocide comme le désaveu des illusions d'avant la Catastrophe (Progrès, Universalisme). André Neher, très « franco-juif » avant la guerre, se tourne vers la mystique juive, et Jankélévitch coupe tout lien avec la culture allemande. L'École d'Orsay, issue des E.I.F., est plutôt nimbée d'un halo diasporique à ses débuts, ouverte au social, au dialogue avec les chrétiens d'avant-garde plutôt « de gauche » pour tout dire. Jacob Gordin, qui en est l'inspirateur (venu d'Allemagne et de l'école philosophique du néo-kantien Ernst Cassirer, défenseur de l'humanisme des Lumières contre Heidegger) reprend la théorie « salvadorienne » du « peuple-principe » pour justifier sa propre doctrine de la mission d'Israël comme Lumière des Nations. Il est également significatif que Léon Askenazi, issu du milieu E.I.F., ait repris le terme d'hébraïsme. Mais après 1967, « Orsay » va majoritairement évoluer vers la Kabbale et la « pensée nouvelle » des Rosenzweig et consorts. Certains de ses membres (« Manitou ») adopteront, sous l'influence grandissante des thèses « kookiennes » (surtout après 1967) une attitude hostile à la critique biblique, à Spinoza, et favorable au Grand Israël. Il y a un autre courant issu d'Orsay : Gérard Israël, où le patriotisme français et le républicanisme intransigeant issu des maquis, maintient l'esprit originel d'Orsay, avec, par exemple, la volonté de dialogue, sans complexe, avec les autres familles spirituelles de la France. Il y a d'autres continuités. On n'esquivera pas la question posée par Henri Atlan il y a déjà un certain temps (*Les Nouveaux Cahiers*, n°112, printemps 1993) : l'École d'Orsay a-t-elle, sans le vouloir, pavé la voie à l'« intégrisme » juif d'aujourd'hui ? De Manitou à Benny Lévy, y-a-t-il une continuité ?

Aujourd'hui : « Pourquoi nous restons juifs »

C'est donc à une autre « pensée du retour », bien différente des fulminations délirantes antioccidentales et antimodernes dont nous sommes aujourd'hui abreuvés que nous convie la méditation sur le projet franco-juif. Ce dernier impliquait, nous l'avons vu une idée offensive : il faut non seulement sortir du ghetto, y compris du

ghetto mental, mais aussi en sortir pour « judaïser » en quelque sorte le monde, en s'alliant avec des forces menant un combat similaire au nôtre. Aujourd'hui un tel combat exige d'abord qu'on élargisse la perspective à l'échelle judéo-européenne, en prenant en compte la renaissance partielle des judaïtés allemandes, hongroises, lituaniennes, ukrainiennes, etc... Quant aux fronts de lutte, ils ne manquent pas : le combat pour l'État de droit, pour les droits de l'homme, l'engagement dans l'humanitaire et les combats en faveur des « immigrés » et de la justice pour les deux peuples qui se disputent la Palestine et doivent néanmoins coexister sur son territoire, contre les massacres de masses et tous les génocides, ont évidemment à voir avec cette noble idée de la « mission des Juifs », qui fut à la base de l'Alliance israélite universelle, et inspire aujourd'hui encore le courant « reconstructionniste » américain. On nous somme d'être du côté de l'« affirmation ». Mais pour affirmer quoi ? Comment peut-on ignorer que le, ou plutôt les judaïsme(s) que nous connaissons aujourd'hui sont le produit de crises successives ? Les uns (christianisme compris) sont nés après la destruction du Temple, et comme réponse à cette destruction (Jacob Neusner, André Paul, Francis Schmidt, Guy Stroumsa). D'autres avec Maïmonide, – qui a suscité la réaction dont la Kabbale est le produit, les derniers enfin avec les suites de la catastrophe ibérique, (abbatianisme, Haskala, néo – et ultra-orthodoxie, sionisme et autres nationalismes, territorialistes ou diasporistes). Tous se réclament d'une tradition, plus ou moins fantasmée. Toutes les cultures actuelles connaissent ce phénomène, connu par les sciences sociales comme « l'invention de tradition ». Aucune ne peut passer pour LA Tradition. Il n'est pas sûr que le franco-judaïsme, ou ce qui lui a correspondu en Italie (voir à ce sujet Arnaldo Momigliano et Primo Levi) soit une tradition de moindre dignité que d'autres. Comme l'explique, certes dans une perspective différente de la nôtre, Leo Strauss : « la fidélité authentique à une tradition ne se confond pas avec un traditionalisme littéral, elle est en fait incompatible avec lui. Elle consiste, non à préserver purement et simplement la tradition, mais à préserver la continuité de la tradition. En tant que fidélité à une tradition vivante et donc variable, elle requiert que l'on distingue entre ce qui est mort et ce qui est vivant, entre la flamme et les cendres, entre l'or et les scories.

Dans une tradition vivante, le neuf n'est pas l'opposé de l'ancien, il est son approfondissement... » (*Pourquoi nous restons juifs*, La Table Ronde, 2001, pp.102/103). Souvenons-nous aussi de cet extraordinaire dialogue entre Y. Leibowitz et Gershom Scholem : SCHOLEM : « tu ne crois pas en Dieu, tu crois en la Tora. » ; LEIBOWITZ : « Et toi, tu ne crois ni en Dieu, ni en la Tora, mais Dieu sait pourquoi, tu crois en la singularité du peuple juif. » (Y. Leibowitz, *Israël et judaïsme*, Desclée de Brouwer, p. 86)

Fidélité et infidélité au judaïsme chez les juifs d'Espagne

Henry Méchoulan

Avant toute réflexion sur la fidélité ou l'infidélité des juifs d'Espagne, il convient d'avoir présent à l'esprit, comme l'a justement écrit Luis Fernández Suárez, que la société chrétienne n'a jamais reconnu aux juifs « qu'un droit provisoire à l'existence, ce temps de transition devant se terminer par la conversion et l'intégration de l'ancien Israël dans le nouveau »¹. Les raisons de la conversion sont diverses : pression sociale, exactions plus ou moins violentes, pogroms et enfin exil.

Les contraintes identificatrices de l'Église ne furent jamais semblables mais continues jusqu'en 1492. Politiques et histoire se mêlèrent comme en témoigne l'invasion de l'Espagne par les Maures en 711 qui apporta un répit certain, dans un premier temps, aux juifs. Aux pires moments, ces derniers retrouvaient espoir et quiétude et parvenaient à garder ouvertement leur foi. Ainsi, en 695, lorsque la situation était désespérée à cause des décisions du concile de Tolède², la conquête de la majeure partie de l'Espagne les sauva. Cette discontinuité dans l'oppression leur fit oublier le caractère précaire de leur installation en Espagne au point qu'ils considérèrent ce pays comme un second Israël. Toutefois les conversions de convenance – trahissant les injonctions de la *halaba* en matière de sanctification du nom³ – apparurent rapidement, mais on ne peut savoir si toutes furent insincères⁴.

1. Les Juifs espagnols au moyen âge, Paris, 1983, p. 28.

2. Séparation des enfants juifs de leurs parents pour les faire élever par des chrétiens et baptême de tous les juifs.

3. Voir The Jewish Encyclopedia s.v. Kiddush ha-Shem. Les trois cas pour lesquels il faut préférer la mort à la transgression de la loi sont les contraintes à l'idolâtrie, à l'inceste et au meurtre.

4. La conversion volontaire du rabbin de Burgos qui, à l'âge de 50 ans devint Alphonse de Valladolid est l'exemple le plus célèbre. D'autres grands noms suivirent comme Pablo de Santa Maria, Gerónimo de Santa Fe et Pedro de la Caballería qui publièrent de violents écrits contre leurs anciens coreligionnaires. Les personnages cités sont de célèbres renégats du XV^e siècle.

Les questions que pose la problématique ne peuvent avoir de réponse définitive. Nous pouvons tout au plus présenter des faits et des analyses dans leurs séquences historiques. En effet, nul ne peut sonder les reins et les cœurs et savoir si tous les nouveaux chrétiens étaient fidèles à leur foi ou aux pratiques de leur religion ancestrale.

Les prêches d'une rare violence d'un prêtre d'Ecija, Ferrán Martínez, eurent pour conséquence les effroyables massacres de 1391 qui décimèrent des milliers de juifs et firent disparaître des communautés entières. A la suite de ces exactions et de ces meurtres, Vicente Ferrer se distingua par des conversions massives. Pendant son apostolat qui dura jusqu'à sa mort en 1419, on estime qu'il convertit 35 000 juifs terrorisés. Cette situation détermina un exil des juifs vers le Maghreb et surtout l'apparition en très grand nombre de nouveaux chrétiens qui durent avaler l'hostie le couteau sous la gorge. Ici encore, on ne peut distinguer les juifs qui choisirent le masque dans l'attente de temps meilleurs et ceux qui voulurent définitivement en finir avec la discrimination, les persécutions et la peur.

Entre 1391 et 1492, date de la promulgation du décret d'exil, un fait nouveau apparut en Espagne. Jusqu'au milieu du XV^e siècle, l'eau baptismale était suffisante pour effacer la souillure juive, mais en 1449, l'afflux des convertis – encore appelés *conversos* ou nouveaux chrétiens – qui désormais pouvaient avoir accès à toutes les dignités et aux ordres religieux posa un véritable problème de société pour les chrétiens.

Lors d'émeutes à Tolède, fut proclamée en 1449 la *sentencia estatuto*, première mesure raciale, premier statut de pureté de sang ¹

1. Pour accéder aux dignités, aux honneurs, aux charges, entrer dans les universités ou les ordres religieux, il faut prouver qu'aucune goutte de sang juif ne coule dans les veines de l'impétrant. En effet, les juifs « par leur crime de lèse-majesté divine et humaine, ont perdu toute sorte de noblesse et de dignité, et le sang de celui qui a livré le Christ est à un tel point infecté que ses fils, ses neveux et leurs descendants, tout comme s'ils étaient nés d'un sang infecté, sont privés et exclus des honneurs, des charges et des dignités... L'infamie de leurs pères les accompagnera toujours », in Arce de Otalora, *Summa nobilitatis Hispanica...*, Salamanque, 1559, p. 187-188.

qui allait faire florès dans toute l'Espagne un siècle plus tard, lorsque les statuts seraient adoptés par Philippe II et bénis par le pape. Cette pratique devait gangrener la vie sociale espagnole et toucher des milliers de nouveaux chrétiens. Toutefois, jusqu'en 1492, les juifs purent, dans des conditions difficiles, pratiquer leur culte, mais à partir du décret d'expulsion, tous ceux qui demeurèrent dans ce qui devenait la « terre d'idolâtrie » furent coupables aux yeux du judaïsme. Maïmonide, dans son *Epître sur la persécution*, avait atténué la rigueur de l'impératif halachique sur la sanctification du nom, mais ne laissait aucune place à l'infidélité permanente. Ce qu'il dit de Mahomet s'applique évidemment au christianisme : « Quiconque se fait tuer pour ne pas reconnaître la mission prophétique de cet homme [Mahomet], il sera dit de lui qu'il a fait ce qui est droit et bon, qu'il recevra une grande récompense et parviendra à une dignité supérieure, car il s'est sacrifié pour la sanctification du Nom... Mais à celui qui vient nous interroger pour savoir s'il doit se faire tuer ou reconnaître [la mission prophétique de Mahomet], nous lui répondons : qu'il reconnaisse [Mahomet] et qu'il ne se fasse pas tuer, mais qu'il ne reste pas dans le royaume de ce roi... Le conseil que je me donne à moi-même et l'avis que je veux donner, à moi, à mes amis et à ceux qui me demandent un conseil est qu'il faut quitter ces lieux et aller en un endroit où l'on puisse pratiquer sa religion sans contrainte ni peur; qu'on abandonne sa maison, ses fils¹ et tout ce qu'on possède, car la religion que Dieu nous a léguée a une valeur immense et ses obligations passent avant toutes les contingences méprisables aux yeux des personnes éclairées. »²

Dès lors, une question lancinante se pose, question que nous retrouverons plus avant : les nouveaux chrétiens insincères qui pratiquaient secrètement la religion de Moïse – les cryptojuifs – pouvaient-ils tous partir ? Tous avaient-ils les moyens de leur fidélité ?

Sur les statuts de pureté de sang, voir le maître ouvrage d'Albert A. Sicroff, *Les Controverses de pureté de sang en Espagne du XV^e au XVI^e siècle*, Paris, 1960.

1. Une note éclaire cette rigueur : « s'il leur est impossible de partir aussi ».

2. *Epître sur la persécution*, in *Epîtres*, Paris, 1983, p. 38-40.

L'édit d'expulsion se prépara avec la restauration de la monarchie de Ferdinand et d'Isabelle. Dès 1476, la « solution finale » se profila et l'idée d'un exil prit de plus en plus corps. Les nouveaux chrétiens tombaient désormais sous la surveillance inquisitoriale. Ceux qui partirent – environ 120 000 personnes – mais surtout ceux qui arrivèrent dans des lieux où ils purent professer le judaïsme ouvertement purent, à n'en pas douter, donner le plus bel exemple de fidélité¹ : « Le départ eut l'apparence d'un grand mouvement religieux, comme si les exilés étaient animés de l'espoir de recevoir bientôt l'aide miraculeuse de Dieu. » Bernaldez, historien contemporain de l'événement, écrit « Ils quittèrent le pays de leur naissance, petits et grands, vieillards et enfants, à pied ou sur des ânes et autres montures, en charrettes, et chacun se dirigea vers le port où ils devaient se rendre, et ils marchaient le long des routes et par les champs dans des conditions très dures et aventureuses, les uns tombant, les autres se relevant, certains mourant, certains naissant, certains devenant malades, de sorte qu'il n'y avait pas de chrétien qui n'eût de la peine pour eux, et où ils allaient, on les invitait à se faire baptiser, et certains se convertirent à cause de la situation et restèrent, mais très peu... »². Nous sommes en présence du cas le plus concret du choix entre l'absolue fidélité, avec tous les risques qu'elle comporte, et l'infidélité due au découragement, à la fatigue et à la maladie. Telle est la description du chroniqueur chrétien. Écoutons maintenant celle de Joseph Ha-Cohen : « Toutes les cohortes du Seigneur, les exilés de Jérusalem en Espagne quittèrent cette contrée maudite le 5^e mois de l'année 5252, c'est-à-dire en 1492, et de là se dispersèrent aux quatre coins de la terre. Du port de Cartagène sortirent le 16 du mois d'Ab (3 août) seize grands navires chargés de bétail humain, et il en fut de même dans les autres provinces. Les juifs s'en allèrent où le vent les poussa, en Afrique, en Asie, en Grèce et en Turquie, pays qu'ils habitent encore de nos jours... Ces créatures infortunées mouraient de désespoir pendant leur route : les musulmans en éventrèrent pour extraire de leurs entrailles l'or qu'elles avaient

1. La plus grande partie de ces réfugiés trouva asile dans l'empire Ottoman où on leur fit bon accueil.

2. Luis Fernández Suárez, *Les Juifs espagnols...*, *op. cit.*, p. 300.

avalé pour le cacher... Il en resta beaucoup en Espagne qui n'avaient pas eu la force de partir ou dont Dieu n'avait pas touché le cœur. »¹ Joseph Ha-Cohen n'oublie pas l'émigration vers le Portugal où les juifs, abusés par un roi cupide, connurent les massacres et les conversions forcées, et se retrouvèrent dans la situation des nouveaux chrétiens d'Espagne, surveillés par une Inquisition encore plus farouche.

Ici, à nouveau, la même interrogation se pose, interrogation sans réponse pour ceux qui demeurèrent, les uns désireux de conserver leur position sociale, les autres brisés par l'épuisement : à partir de 1492, ils devaient, s'ils voulaient rester « juifs » emprunter le vêtement du christianisme, donner des marques de fidélité à leur nouvelle religion et, ainsi masqués, tenter de garder, autant que faire se peut, leur foi ancestrale. La chasse aux *conversos*, qui demeurent toujours des juifs aux yeux des vieux chrétiens, devint très vite un sport national, non seulement pratiqué par l'Inquisition, mais encore par toute la population qui cherchait à débusquer le moindre signe de judaïsme. Le changement de linge ou le fait de mettre une nappe propre et d'allumer des bougies le vendredi soir, le repos le samedi, la non consommation de viande de porc, le fait de laver la viande, de jeter un peu de pâte à pain dans le feu, un souci vestimentaire particulier un autre jour que le dimanche étaient les signes les plus faciles à percevoir². Les prêtres rappelaient les dates des fêtes juives les plus importantes et exhortaient à être particulièrement vigilant à ces moments de l'année et à dénoncer.

Les ravages causés par les délateurs n'atteignaient pas seulement la personne dénoncée, mais l'intégralité de sa famille qui se trouvait privée de tout subside par la confiscation des biens, et déshonorée à jamais aux yeux des vieux chrétiens³. Cette double vie, à la fois hérétique et héroïque – car les peines de l'Inquisition allaient de

1. *La Vallée des pleurs* (écrit au XVI^e siècle), Paris, s.d., p. 99 et 100. Rappelons qu'à partir de 1580 et jusqu'en 1640, l'Espagne annexe le Portugal.

2. C'est justement que l'on a parlé de « religion des marranes ». Voir I.S. Révah, *Des marranes à Spinoza*, Paris, 1995, et du même auteur, *Antonio Enríquez Gómez, un écrivain marrane 1600-1663*, texte édité et annoté par Carsten L. Wilke, Paris, 2003.

3. Sur les juifs demeurés en Espagne, voir Henry Méchoulan, *Les Juifs du silence au siècle d'or espagnol*, Paris, 2003.

l'emprisonnement plus ou moins long jusqu'au bûcher – était pourtant insuffisante au regard de la loi et des conseils de Maïmonide. Quelques-uns le comprirent, d'autres, par attrait du profit, commencèrent à quitter la péninsule Ibérique vers la fin du XVI^e siècle pour fonder ce qu'on allait appeler la Jérusalem du Nord, la communauté d'Amsterdam dont le brillement commercial et la liberté qui y régnait éblouissait déjà l'Europe entière.

Les premières familles coupées de leur religion, cherchèrent avec une fidélité émouvante à retrouver la loi de Moïse, et dès les premières années du XVII^e siècle, la métropole mondiale de l'argent et de la liberté ¹ attira des cryptojuifs pour des raisons commerciales et religieuses. Ceux qui ne partaient pas pour Amsterdam et restaient dans la péninsule Ibérique, le faisaient également, mais au péril de leur vie, pour des raisons de convenance ou par crainte d'un formidable dépaysement : on passait du soleil aux brumes du nord et ignorait tout de la langue difficile du pays d'accueil. Reste ceux qui ne pouvaient pas quitter la « terre d'idolâtrie » parce qu'ils en étaient incapables : impécunieux, malades, ou ne disposant pas des réseaux nécessaires à la dangereuse évasion des personnes et des capitaux. Peut-être est-ce le cas du célèbre martyr Marco (Isaac) de Almeida Bernal. Ce jeune homme, originaire de Galice, fut arrêté par le Saint Office en 1650 et jeté dans ses geôles. Dès son premier interrogatoire il déclara être juif et que, en dépit de son amour de la vie, il mourrait avec bonheur pour sanctifier le nom de Dieu. En 1655, après 5 années de souffrances, il fut condamné à être livré au bras séculier. Avant de mettre le feu au bûcher, on lui demanda s'il se repentait. Il traita ses bourreaux d'idolâtres et affirma qu'il ne renoncerait jamais à son Dieu et à la loi de Moïse. Une fois le feu allumé, et comme les flammes s'élevaient, on entendit une voix chanter des psaumes.

Tous ceux qui eurent la chance de gagner Amsterdam avaient l'obligation d'être de vrais juifs, obligation imposée par le magistrat de la ville devant lequel l'autorité du *mahamad* ² était responsable.

1. Voir Henry Méchoulan, *Amsterdam au temps de Spinoza. Argent et liberté*, Paris, 1990.

2. Comité dirigeant la communauté. Voir Henry Méchoulan, *Etre juif à Amsterdam au temps de Spinoza*, Paris, 1991.

On assista alors en Hollande à une sorte d'inversion des statuts de pureté de sang, et se posa très vite le problème de la souillure chrétienne contractée par les nouveaux chrétiens qui étaient demeurés dans la péninsule Ibérique. La fidélité cryptojuive en Espagne devenait pour certains un tragique déchirement religieux. Les âmes des nouveaux chrétiens, qui avaient été écartelées entre une fidélité au judaïsme et une dévotion apparente au catholicisme, tentaient de faire repentance dans la crainte et le tremblement, la peur et le remords comme le montre ce texte émouvant de Joseph Salom de Gallego : « Me voilà, Seigneur, en ta présence, conscient de la peine que je mérite, repentant et tremblant. Mes cheveux se dressent sur ma tête, mon visage est contre terre et mes yeux sont remplis de larmes. Mes lèvres tremblent de terreur et mon âme est pleine d'angoisse. Mon sang se gèle, ma bile s'écoule et mes entrailles se déchirent... Et je suis seul responsable de tous mes maux pour n'avoir pas su mettre un frein à mes passions, avoir marché continuellement dans les ténèbres et m'être laissé dominer par mes désirs. »¹

Parmi les censeurs les plus redoutés, aucun ne fut aussi violent qu'Abraham Pereyra, collecteur d'impôts en Espagne, qui passa à Amsterdam en emmenant avec lui la recette du roi, et qui comprit l'épouvantable prix à payer pour son « infidélité » passée de nouveau chrétien dans la péninsule Ibérique. Devenu un des plus riches et des plus puissants dirigeants de la communauté à Amsterdam, il stigmatisa les nouveaux chrétiens demeurés en terre d'idolâtrie. Chez cet auteur, pas la moindre compassion pour ceux qui n'ont pas à leur disposition les moyens nécessaires à la fidélité préconisée par Maïmonide. Il s'arrogea le droit de condamner tous ceux qui demeuraient dans la péninsule et vivaient dans la condition d'hommes déchirés entre une religion d'emprunt et la foi ancestrale. Ceux qui imaginaient ne pas pécher en gardant l'amour du Dieu d'Israël enfoui dans le secret des cœurs se trompaient lourdement. La dissimulation n'excusait rien, car elle avait pour origine la jouissance des honneurs, d'une situation sociale à laquelle on était fortement attaché. Mais cette obstination coupable dans la duplicité, Dieu ne la pardonnera pas, car on avait sacrifié son service sur l'autel des richesses et des biens de ce monde,

1. *Sendero de vidas...*, Amsterdam, 1640, p. 72-73.

toutes choses que la mort ou l'Inquisition se chargeraient de faire disparaître. Pécheurs aveuglé par les appétits mondains, les cryptojuifs se privaient de la plus grande félicité qui soit : l'observance des préceptes divins en leur totalité et dont on ne peut en aucun cas faire l'économie. Parodique judaïsme que celui de croire au Dieu d'Israël et de n'avoir pas dans sa chair le signe de l'alliance divine : la circoncision. Mais il y a plus. Selon lui, les pères étaient comptables des péchés que les fils commettaient pour ne les avoir point enseignés dans la foi véritable. Ces derniers, nés en terre d'idolâtrie, adultes et pleinement conscients, s'ils suivaient l'exemple de leurs géniteurs ne seraient pas moins pécheurs.

Mais tous les cryptojuifs ne persévèrent pas dans ce péché et certains gagnèrent Amsterdam. Toutefois, ce déracinement ne trouvait pas, en soi, grâce aux yeux de Pereyra. Il fallait encore, selon cet intransigent censeur, quitter la terre d'idolâtrie dans un certain esprit, ne pas rejoindre la Jérusalem du nord *vi coactus*. Pereyra distinguait deux types de cryptojuifs : celui qui avait pris la résolution de retrouver la foi de ses ancêtres grâce à la décision de mettre fin à son existence pécheresse et de se rédimier, et celui que les circonstances – l'Inquisition en l'occurrence – poussait à s'arracher à la dilection du Saint Office¹.

Ainsi, le petit flux migratoire n'est nullement homogène dans ses motivations. Et cette hétérogénéité a une conséquence capitale : Amsterdam devient à la fois le lieu de la fidélité et de l'infidélité² pour les nouveaux arrivants.

1. Abraham Pereyra, *La Certeza del Camino*, Amsterdam, 1664, p. 141-142. Voir aussi Henry Méchouan, *Hispanidad y judaísmo en tiempos de Espinoza. Edición de La Certeza del Camino de Abraham Pereyra*, Salamanque, 1987.

Plus tard Isaac Orobio de Castro distinguera lui aussi deux types de nouveaux juifs : ceux qui quittent la péninsule pour écouter humblement les enseignements de leur ancienne religion, et les autres pour bénéficier de la liberté de soulever des problèmes de philosophie impie qui les détachent de la fidélité à la foi juive. Voir I.S. Révah, *Spinoza et le Docteur Juan de Prado*, Paris, 1958, p. 89 et 90; également Y. Kaplan, *Du Christianisme au judaïsme. Vie et Œuvre d'I. Orobio de Castro*, Jérusalem, 1982, et du même auteur *Les Nouveaux juifs d'Amsterdam*, Paris, 1999.

2. La communauté juive comptera au milieu du XVII^e siècle 2 000 âmes pour 120 000 chrétiens. Carl Gebhardt exagère grandement lorsqu'il écrit : « L'image qu'offrirait le monde marrane n'est en aucun cas celle d'une

Parmi ces derniers, certains sont venus nourris d'une culture philosophique acquise dans les universités espagnoles, et découvrent que le judaïsme est une religion exigeante, avec des impératifs qu'ils ne soupçonnaient pas, dépourvus qu'ils étaient depuis un siècle et demi de tout enseignement rabbinique. Si tout juif devait se soumettre – quel que fût son âge – à la circoncision de la chair, la circoncision du cœur ne s'ensuivait pas toujours, et les déceptions s'accroissaient en fonction des exigences orthodoxes du noyau religieux communautaire.

S'il fallait appartenir à cette communauté pour négocier et demeurer en règle avec les autorités, beaucoup de nouveaux juifs pouvaient masquer à l'égard de leur foi retrouvée une réelle indifférence silencieuse, ou une rébellion affichée¹. On doit à un lointain cousin de Spinoza, Uriel da Costa, le premier scandale qui ébranla la communauté.

Né au Portugal vers 1583, Gabriel da Costa était le fils d'un vieux chrétien et d'une cryptojuive. C'est probablement elle qui instilla le doute chez son fils, qui était passé par l'université jésuite de Coïmbre, et de ce fait bon connaisseur de la philosophie thomiste. « Mais tout chrétien qui doute ne devient pas juif »; c'est ce qu'allait découvrir Gabriel, devenu Uriel lorsqu'il arriva à Amsterdam. Sa première déception fut de découvrir que le judaïsme n'était pas un biblisme. Il se fit un devoir « donquichottesque » de prouver à la communauté ce qu'était la véritable religion de Moïse. Ce n'est pas ici le lieu de narrer sa triste aventure scandée par les humiliations et les persécutions des rabbins et qui s'acheva par son

communauté fidèle à la loi... Ce n'est pas uniquement le mobile religieux, seul connu jusqu'à maintenant, qui a conduit cette communauté jusqu'à Amsterdam, mais également des motifs d'ordre profane, celui de marchands qui, voyant se détériorer les possibilités commerciales de l'Espagne et du Portugal avec le reste du monde, était désireux de les remplacer par celles, incomparablement meilleures, de la puissance commerciale du nord en pleine expansion », *Spinoza, judaïsme et baroque*, Paris, 2000, p. 46-47. Rappelons qu'il n'existe plus de marranes à Amsterdam puisque tous les juifs exercent librement leur religion.

1. La dissimulation était une attitude générale en Europe au XVII^e siècle, et on ne nomma jamais marranes les libertins, pas plus que le Don Juan de Molière qui se drape cyniquement dans le manteau de la religion.

suicide¹. Il convient plutôt de rappeler la violence avec laquelle da Costa dénonça le judaïsme traditionnel, et ses sectateurs, et clama sa totale rupture avec la religion. Plus qu'une infidélité, nous sommes en présence d'une charge passionnelle.

Pour Uriel, le christianisme comme le judaïsme ne sont que des épouvantails pour maintenir les hommes dans la terreur du péché. Son reniement du judaïsme passe par trois phases décrites par Révah : rejet des pratiques rabbiniques, rejet de l'interprétation traditionnelle et enfin rejet de l'Ancien Testament : « Pour combattre le judaïsme, da Costa prend appui sur les sept préceptes noachides qui seuls, selon la théologie juive, sont valables pour toutes les nations. »² S'il est infidèle au judaïsme, Uriel est inconditionnellement fidèle à la loi naturelle. « C'est elle qui lie tous les humains par l'amour... c'est elle qui enseigne la vie honnête, qui discerne le juste de l'injuste, le laid du beau. Le meilleur de la loi de Moïse ou de toute autre loi est contenu exactement dans la loi naturelle. »³

Cette dimension passionnelle centrée sur le rejet de toute religion se transformera en une infidélité philosophique sous la plume de Spinoza, infidélité que l'on peut qualifier de reniement dangereux car il se présente comme une rigoureuse analyse historique bien que le philosophe prenne de larges libertés avec l'histoire pour conforter sa hargne exsudée dans le *Traité théologico-politique*.

Si Uriel da Costa rejeta le judaïsme de façon si violente, on peut penser que, né chrétien au Portugal, son rêve d'un judaïsme biblique se heurta à une orthodoxie qu'il n'avait jamais connue. Il n'en est

1. Voir *Une Vie humaine par Uriel da Costa*, traduction du latin et étude par A.B. Duff et Pierre Kaan, Paris, 1926. Voir également I.S. Révah, *Des marranes à Spinoza*, op. cit., (en particulier p. 77 à 119) et *Uriel da Costa et les marranes de Porto. Cours au Collège de France 1966-1972*, édition présentée et annotée par Carsten L. Wilke, Paris, 2004. Également J.-P. Osier, *D'Uriel da Costa à Spinoza*, Paris, 1983.

2. I.S. Révah, *Spinoza et le Docteur Juan de Prado*, op.cit., p. 18-19. Les préceptes noachides défendent à l'homme l'homicide, les unions contre nature, le vol, les sacrifices humains, le blasphème et la consommation du membre d'un être vivant.

3. A.B. Duff et Pierre Kaan, op. cit., p. 126-127.

rien pour Spinoza qui naquit à Amsterdam; son père fut *parnas*¹ et lui donna une excellente éducation juive. Comme nous l'apprend Révah, jusqu'au 5 décembre 1655, Baruch de Spinoza ne fut pas considéré comme hérétique puisqu'on l'inscrit au livre des offrandes de la communauté pour un don de 6 florins. Aux alentours de cette même date, le Docteur Juan de Prado, nouveau chrétien andalou né en 1614, recevait après de bonnes études à l'université d'Alcala, le diplôme de Docteur en médecine de l'université de Tolède. Toujours selon Révah, Prado, antérieurement converti au déisme par un cryptojuif du nord de l'Europe, soulevait dans la *yeshiva*² qu'il fréquentait pourtant, des difficultés au nom de principes philosophiques³.

Le déisme des orthodoxes sefardim était en fait une des figures du déisme européen du XVII^e siècle; il se manifestait par les affirmations suivantes : autonomie de la raison spéculative et morale, rejet de toutes les formes admises de révélation divine, conception d'une nature dont les lois ont été fixées par Dieu, lors de la création, de façon immuable, conception d'une loi de nature, d'essence plus morale que religieuse, commune à tous les hommes depuis les origines de l'humanité⁴. Tels sont les premiers éléments rationnels de l'infidélité spinoziste que l'on comprendrait tant il est vrai qu'ils sont à l'origine d'un des plus grands systèmes philosophiques de la pensée occidentale. *L'Éthique*⁵, avec ses démonstrations mathématiques, constitue une infidélité respectable, mais radicale, envers le judaïsme puisque le philosophe dénie la création du monde et refuse à l'homme la liberté sans laquelle la Tora n'a aucun sens. En effet, il n'y a rien de contingent

1. Dirigeant communautaire.

2. École religieuse.

3. I.S. Révah, Spinoza et le Docteur Juan de Prado, op. cit., p. 27.

4. *Ibid.*, p. 52. Il est intéressant de signaler que Henri Heine, dans sa nouvelle "Le rabbin de Bacarach", in *Les Dieux en exil*, Paris, s.d., écrit p. 143 : « Quand on parlait de l'Espagne, les malins ne manquaient pas de sourire d'un air particulier, pour certains bruits confus selon lesquels le rabbin Abraham, tout en poursuivant avec zèle, à l'université de Tolède, l'étude de la loi divine (*sic*), aurait imité les usages des chrétiens et donné dans la libre pensée comme les jeunes juifs espagnols qui avaient alors atteint un degré remarquable de culture. »

5. Spinoza conçoit *L'Éthique* en 1663. La publication est posthume en 1677.

dans la nature des êtres. Toutes choses sont déterminées par la nécessité de la nature divine à exister et à agir d'une manière donnée¹. Point dans l'âme de volonté libre ; celle-ci est déterminée à vouloir ceci ou cela par une cause qui est elle-même déterminée par une autre, et celle-ci encore par une autre, et ainsi à l'infini². Répétons-le : cette infidélité philosophique est respectable. Mais hélas Spinoza écrit le *Traité théologico-politique*³ dans lequel l'apparence de la rigueur ne peut cacher l'aversion qu'il nourrit non seulement à l'égard du judaïsme mais encore de ses anciens coreligionnaires. Certains émettent l'hypothèse que de nombreux passages de ce texte appartiennent à l'*Apologïa* écrite tout de suite après sa mise au ban (*bérem*) de la communauté. Quoi qu'il en soit, le *Traité théologico-politique* constitue le premier ouvrage anti-juif délesté de tout lien avec le religieux, un bréviaire laïc de la haine d'autant plus redoutable qu'il se veut dépourvu de toute passion. Le *Traité théologico-politique* témoigne d'une rancœur et d'un ressentiment qui ne se manifestent jamais comme tels. Ils sont utilisés, « rationalisés » de façon à rencontrer les préjugés anti-juifs de ses lecteurs.

Qu'est-ce qu'un juif pour Spinoza ? Avant tout un être borné. La première occurrence du mot est liée à l'argent. Certes, ce n'est pas pour stigmatiser la cupidité des juifs à la façon des chrétiens, mais pour illustrer un mode de raisonnement primitif : « Supposons que quelque affaire leur ait été pécuniairement avantageuse, ils disent que Dieu leur a apporté de l'argent ». Les juifs sont des êtres dont l'entendement est limité par la superstition, ce qui ne leur permet de concevoir l'amour de Dieu que dans une lumière matérielle. La preuve de l'immaturité définitive des juifs est trouvée par Spinoza dans Paul, une des autorités auxquelles il fait le plus souvent appel dans son ouvrage. Comme s'il ne leur suffisait pas d'être bornés et cupides, les juifs sont également méchants. Quant au fait que les pharisiens conservèrent en grande partie leurs

1. *L'Éthique*, première partie, proposition XXIX.

2. *Ibid.*, deuxième partie, proposition XLVIII.

3. Amsterdam, 1670. Voir I.S. Révah, *Études sur le marranisme, l'hétérodoxie juive et Spinoza*, textes édités par Henry Méchoulan et Gérard Nahon, Paris-Louvain, 2001.

cérémonies après la perte de leur Etat, il faut y voir une marque d'hostilité contre les chrétiens plutôt qu'une volonté de plaire à Dieu¹. La méchanceté des pharisiens n'a d'égale que celle des anciens Hébreux dont la haine de l'étranger est bien connue. Ne fait-elle pas partie de la ferveur de leur croyance? Et Spinoza d'avancer le psaume 139 versets 21, 22 : les Hébreux avaient non seulement la permission de haïr l'étranger, mais « le devoir sacré de les détester féroceement »². La malignité des juifs est également patente, selon Spinoza, lorsqu'ils revendiquent leur élection. Du choix divin s'ensuit un bonheur d'autant plus grand qu'il n'est pas partagé. Le philosophe n'est pas meilleur que ses anciens coreligionnaires puisqu'il ne permet pas aux juifs de bénéficier de la religion universelle qu'il offre aux chrétiens, religion qui se décline étrangement en sept préceptes moraux où la *tsedaka*, c'est-à-dire la justice et la charité, tient un rôle fondamental. La *teshuva*, la repentance, est au cœur du septième précepte, mais hélas, elle n'est opératoire que si l'homme connaît vraiment le Christ selon l'esprit, et si c'est le cas, on peut dire que le Christ est en lui³.

Enfin, Spinoza fait appel à un exemple historique pour le moins étonnant, et qui le concerne particulièrement puisqu'il efface toute trace de sa propre judéité : la parfaite assimilation des cryptojuifs en Espagne. Voilà ce qu'écrivit Spinoza au sujet de ceux qui tentèrent héroïquement de conserver leur judaïsme dans la crainte quotidienne d'une délation : « Quand un roi d'Espagne contraignit les juifs à embrasser la religion de l'État ou à s'exiler, un très grand nombre devinrent catholiques romains, et ayant part dès lors à tous les privilèges des Espagnols de race, jugés dignes des mêmes honneurs, ils se fondirent si bien avec les Espagnols que, peu de temps après, rien ne subsistait non pas même le souvenir »⁴. En escamotant d'un trait de plume la pratique des statuts de pureté de sang, Spinoza veut effacer le cryptojudaïsme, en nier l'existence alors que le racisme péninsulaire lui était évidemment bien connu.

1. Traité théologico-politique, chapitre V.

2. *Ibid.*, chapitre XVII. Est-il besoin de rappeler que les versets du psaume cité concernent les seuls ennemis de Dieu, les hommes de sang et les idolâtres ?

3. Traité théologico-politique, chapitre XIV.

4. *Ibid.*, chapitre III.

Il parle de race, d'honneur, autant d'expressions qui renvoient très expressément aux lois racistes espagnoles. Nous avons ici touché le fond de l'infidélité absolue, et bien pire de l'animadversion d'un ancien juif.

A l'heure du bilan, il faut songer d'abord aux cryptojuifs demeurés en Espagne. A la fin du XVII^e siècle, le problème ne se posait plus et il semble que l'Inquisition avait réussi à décourager et à débusquer la plupart des cryptojuifs. Toutefois il faut rappeler que les statuts de pureté de sang ne furent officiellement abolis qu'en 1869.

Pour ce qui est d'Amsterdam, en dépit des infidèles célèbres ou de l'infidélité rampante, nous sommes encore admiratifs devant la renaissance du judaïsme dans cette ville. Si la communauté juive d'Amsterdam ne constitue pas un modèle, elle représente un exemple unique dans l'histoire. L'aventure de la « Nation » sur les bords de l'Amstel est un irremplaçable témoignage de la fidélité des cryptojuifs, de leur victoire sur le catholicisme espagnol qui avait tout mis en œuvre pour les faire disparaître. C'est à leur fidélité à la religion ancestrale que l'on doit la réussite éblouissante des nouveaux juifs qui firent de leur communauté la vitrine du judaïsme mondial au XVII^e siècle. La splendeur de la grande synagogue d'Amsterdam que l'on peut encore admirer, témoigne de ce « miracle ». En 1675, sa somptueuse inauguration en grande pompe, et honorée par les autorités de la ville, réfute l'explication spinoziste selon laquelle seule la haine des nations permet aux juifs de continuer à exister.

Spinoza face à sa judéité : le défi de la laïcité

Ariane Bendavid

L'apostasie de Spinoza a longtemps été conçue comme une véritable trahison. Révolutionnaire, controversée, bannie des cercles d'étude conservateurs, sa pensée sape les fondements d'une tradition qui semblait jusqu'alors immuable, marquant un premier pas vers la modernité. Précurseur de la critique biblique, annonciateur du mouvement d'émancipation auquel la Haskalah donnera plus tard son élan décisif, Spinoza a délibérément tourné le dos à des schémas conceptuels et à un mode de vie sclérosés, entachés de superstitions, réfractaires à toute nouveauté. Mais si le terme de trahison a souvent été employé à son sujet, ce n'est pas tant parce que le philosophe a refusé de se plier à une tradition plurimillénaire, que parce qu'il aurait, selon les termes d'Emmanuel Levinas, « subordonné la vérité de l'Ancien Testament à celle du Nouveau »¹. Dans un esprit plus sévère encore, on trouve chez Ytzhak Baer les lignes suivantes : « Spinoza est le seul (parmi les descendants des marranes), qui, partant d'un rejet de la tradition juive, ait dessiné les contours d'une nouvelle conception de l'histoire, antisémite, d'un genre singulier [...] Sa haine des Juifs est, pour l'essentiel, d'inspiration chrétienne, mais la foi chrétienne y fait défaut... Il est le premier Juif à se couper de sa religion et de son peuple sans effectuer de conversion officielle à une autre religion »². Les passions, souvent, prennent le pas sur l'analyse objective, quand il s'agit de Spinoza. Je vous propose d'essayer, dans ces quelques lignes, de comprendre les raisons d'une telle animosité.

Fils d'un des dirigeants de la communauté d'Amsterdam, nourri de Bible hébraïque, Spinoza s'éloigne, à vingt ans à peine, de sa communauté, abandonne la *yeshiva* Keter Torah pour étudier le latin et la philosophie auprès d'un ancien jésuite, puis auprès d'enseignants cartésiens de l'Université de Leyde, change son prénom de Baruch en Benedictus (de tels changements étaient

1 *Difficile liberté*, Albin Michel, Paris 1976, p. 144.

2 Ytzhak F. Baer, *Galout*, Calmann-Lévy, Paris, 2000, pp. 181-182.

fréquents chez les marranes en mal d'intégration), ne réagit selon ses propres dires que par un profond soulagement à l'excommunication prononcée à son encontre alors qu'il n'a que vingt-trois ans, et présente Jésus, qu'il n'hésite pas à appeler le Christ, comme la « voie du salut ». Expression d'une volonté résolue de rompre avec un mode de pensée qu'il juge erroné, l'attitude de Spinoza ressemble fort à un reniement. Pourtant, à la différence d'un Uriel Da Costa acculé au suicide, ou d'un Juan de Prado tourmenté au point de confesser publiquement son erreur, Spinoza ne manifesterait en apparence ni regrets, ni doutes. Dans une Hollande réputée pour sa tolérance, mais où les autorités rabbiniques et calvinistes entendaient imposer à chacun un mode de vie et de pensée préétabli, il se fait le champion de la liberté de pensée et d'action dans les domaines religieux et politique. Il aspire à une religion dépouillée de tout dogmatisme et de tout rituel, une religion exclusivement fondée sur « le culte de la vertu », la connaissance intellectuelle de Dieu et la recherche du souverain Bien.

Mais avant de percevoir dans les lignes du *Traité théologico-politique* (T.T-P.), ce modernisme révolutionnaire, le lecteur de l'ouvrage est, il faut le reconnaître, confronté à une ambiguïté qui ne peut avoir comme origine que l'ambivalence de la relation de Spinoza à son identité juive. On a même le sentiment, lorsque le philosophe évoque le « délire » des Rabbins¹, qu'il règle ses comptes vis-à-vis de la communauté qui l'a rejeté, reléguant – consciemment ou non – sa rigueur intellectuelle au second plan.

Pour comprendre cette ambiguïté, peut-être est-il nécessaire de revenir brièvement sur les origines marranes de Spinoza. Conséquence directe de l'Inquisition, le crypto-Judaïsme, improprement appelé marranisme, forgea au sein des communautés juives de la péninsule ibérique et des pays d'accueil des exilés, une nouvelle identité hybride, difficile à cerner et source d'un déséquilibre psychologique qui perdura longtemps, même une fois le danger écarté. Contraints, pour survivre, d'afficher un catholicisme de façade, les *conversos* donnèrent naissance à un

1 T.T-P., Garnier Flammarion, Paris 1965, ch. IX, p.181 : « Les Rabbins en effet délirent purement et simplement ».

Judaïsme dépourvu de rituel, donc dénaturé, et entaché de croyances chrétiennes. De façon très schématique, deux types de marranes se côtoient dans l'environnement de Spinoza : les vrais *Ba'alei teshouva*, repentis sincères et convaincus, revenus à un Judaïsme authentique, qui plongent dans une attitude résolument conservatrice, suivent la Halakha avec une rigueur extrême – voire extrémiste – et n'hésitent pas à dénoncer leurs coreligionnaires hétérodoxes ; et les intellectuels, ou les moins croyants, qui refusent de se plier à une Loi que leurs familles ont depuis longtemps délaissée, qui leur semble étrangère, anachronique et coercitive. Quoi qu'il en soit, le doute, l'instabilité, l'athéisme à peine dissimulé, et pour d'autres, l'intransigeance et le sectarisme, semblent avoir été les caractéristiques majeures de ces *conversos* ou de leurs descendants. Beaucoup, de surcroît, vécurent dans un sentiment de culpabilité latent, conscient ou inconscient. Uriel da Costa est sans doute l'un des meilleurs exemples des ravages causés dans les esprits par le marranisme. Ne trouvant de réponses à ses questions ni dans les dogmes chrétiens ni dans la pratique juive qu'il juge aussi absurde qu'aliénante, il se heurte aux autorités juives et calvinistes, auxquelles il reproche leur rigidité, voire leur obscurantisme. Après avoir nié l'autorité du Talmud et l'immortalité de l'âme (et après avoir traité d'imbéciles tous ceux qui se pliaient à la Loi !), il subit deux excommunications. Incapable de surmonter ce traumatisme, il met fin à ses jours en 1640, suscitant de profonds remous dans la communauté. Un autre hérétique excommunié, Juan de Prado, ami de Spinoza, avec lequel il étudia un temps à la *yeshiva* Keter Torah, n'est sans doute pas étranger au durcissement des tendances hétérodoxes du philosophe, bien qu'il soit avéré que l'enquête qui devait mener au *herem* du philosophe était déjà entamée quand les deux hommes firent connaissance. Confronté à des autorités rabbiniques sectaires et intransigeantes, incapable d'adhérer à des croyances qu'il estime d'un autre âge, Prado se retranche dans un déisme qui nie toute intervention de Dieu dans le cours de l'histoire ou de la nature. Excommunié à deux reprises, il vit très mal, lui aussi, son *herem* et feint de se rétracter, revendiquant pourtant, simplement, le droit d'appartenir à une communauté sans en accepter toutes les contraintes et dans une totale liberté de conscience.

Pourtant, si les excommunications n'étaient pas rares dans cette communauté amstellodamoise désireuse de faire revenir dans le 'droit chemin' les descendants des *conversos*, la violence des termes du *herem* prononcé contre Spinoza en 1656, alors qu'il n'avait encore rien publié, est sans précédent. L'originalité de ce décret assorti de malédictions, est son caractère irréversible : « Que l'Éternel ne lui pardonne jamais ses péchés, qu'il allume contre cet homme toute sa colère et déverse sur lui tous les maux mentionnés dans le Livre de la Loi. Que son nom soit effacé dans ce monde et à tout jamais... ». Alors que certaines excommunications, même pour des cas apparemment similaires, n'étaient prononcées que pour un temps déterminé, plus ou moins long, Spinoza, à 23 ans, est excommunié à vie, sans possibilité de réconciliation. Quelle était donc sa faute ? Les archives manquent pour apporter une réponse précise à cette question, si tant est qu'une telle réponse ait existé. Se détacher d'une communauté, étudier le latin (démarche qui n'était pas exceptionnelle dans le milieu intellectuel sépharade, les Rabbins eux-mêmes ayant souvent une assez bonne connaissance de la pensée latine ou grecque), ou encore délaisser la synagogue, rien de tout cela ne suffit à justifier une telle violence. C'est dans l'hérésie de sa pensée qu'il faut donc en chercher les causes, une pensée déjà connue de tous, avant même toute publication du philosophe.

Après avoir été formé dans une école juive traditionnelle, Spinoza perçoit vite les limites de cet enseignement. Très jeune, c'est vers les philosophes les plus rationalistes, ceux qui ont tendance à faire montre d'un sens critique aigu, que Spinoza se tourne. Un Ibn Gabirol, néoplatonicien dont l'identité juive n'a pas même été perçue par les lecteurs du *Fons vitae*, un Ibn Ezra, le premier penseur juif à avoir émis des doutes quand à l'authenticité de certains textes bibliques (notamment le second Isaïe), ou même un Maïmonide, qui, en bon rationaliste, s'insurge contre une compréhension naïve des anthropomorphismes bibliques. A la *yeshiva*, où il côtoie d'anciens marranes, Spinoza rejette les méthodes traditionnelles d'étude, jugées anachroniques, dogmatiques et sclérosantes. L'effervescence intellectuelle qui touche l'Europe entière dans le courant du XVII^e siècle, et les tendances hétérodoxes de bien des intellectuels d'Amsterdam, contribuent à faire naître dans son esprit les premiers doutes. Son intelligence aiguë, son sens

critique et son amour de la vérité feront le reste. Dès 1652, il sait pertinemment que pour approfondir ses connaissances en philosophie, en science ou en théologie, il lui faut apprendre le latin. Agé d'une vingtaine d'années seulement, Spinoza rejoint donc le cours d'un ancien jésuite, libéral et accusé d'athéisme, Van Den Ende. Cette démarche, qui n'était bien sûr pas innocente pour un Juif sépharade élevé dans la culture hébraïque et le respect des traditions, est sans doute le premier pas franchi par le philosophe vers une rupture consommée plus tard par son excommunication. C'est dans ces années-là aussi que Spinoza découvre la pensée de Descartes, qui faisait des adeptes de plus en plus nombreux dans la Hollande où le philosophe français s'était établi. Or, aux yeux des autorités orthodoxes des deux bords, le cartésianisme représentait un danger pour la vraie foi. Ses idées, susceptibles d'ébranler les certitudes et de mener à l'athéisme, suscitaient des débats pour le moins virulents dans les milieux intellectuels et religieux, juifs et chrétiens. Cédant à cet élan anticartésien, les universités d'Utrecht (en 1642), puis de Leyde (en 1646), condamnèrent la philosophie de Descartes et en interdirent l'enseignement. Cet interdit fut pourtant bravé par de nombreux professeurs que côtoya Spinoza à la fin des années 1650. Il est donc fort possible que la violence du *herem* de Spinoza ait eu aussi des motivations politiques : le cartésianisme de Spinoza étant connu de tous, il était important de prouver aux autorités civiles et religieuses d'Amsterdam, que la communauté juive ne tolérait pas en son sein la moindre hérésie, qu'elle soit religieuse ou philosophique. Lorsqu'ils avaient été officiellement accueillis à Amsterdam, en 1619, les Juifs avaient en effet reçu l'injonction de ne jamais porter atteinte, de quelque manière que ce soit, à la religion chrétienne.

Quoi qu'il en soit, entre 1654, année du décès de son père, et 1656, année du *herem*, Spinoza entre dans une logique de refus du passé qui a souvent été interprété, notamment par Eliane Amado, comme un refus de soi : « Le propre de la position existentielle de Spinoza, c'est de se sentir juif et de vouloir penser autrement »¹. La démesure de certaines accusations portées contre les Hébreux semble bien donner raison à une telle interprétation. Spinoza

1 Eliane Amado Levy-Valensi, *Les niveaux de l'être*, PUF, Paris, 1962, p. 223.

reproche aux Juifs leur conception erronée de Dieu, leur absence totale de vision universaliste, leur mépris, voire leur haine, de l'Autre, leur obstination à perpétuer un rituel anachronique, qui, en l'absence d'Etat, a perdu toute légitimité. Le sentiment de l'élection, expression de l'« arrogance » des Juifs, devient même pour le philosophe la principale source de l'antijudaïsme : reprenant des arguments chrétiens ancestraux, Spinoza va jusqu'à justifier la haine dont les Juifs sont victimes, en les accusant de s'être délibérément fermés aux nations qui pourtant les accueillait, de n'avoir pas compris que « la vraie joie et la béatitude ne consistent, pour chacun, que dans la jouissance du bien, et non dans la gloire d'être seul à en jouir, les autres en étant exclus »¹. Or, chacun sait à quel point l'élection apparaît au contraire dans de nombreux textes bibliques, comme la marque d'une sévérité exemplaire de Dieu à l'égard de ce peuple, qui se devait d'être plus exigeant envers lui-même qu'envers les autres : lorsqu'Amos déclare : « Je vous ai choisis parmi toutes les familles de la terre », il ajoute : « c'est pourquoi je vous demanderai compte de tous vos péchés »². Une lecture attentive de la Bible permet sans équivoque de confirmer que l'élection, loin d'être un don gratuit, impliquait avant tout une conduite morale irréprochable, sans laquelle l'Alliance pouvait à chaque instant être remise en cause. En outre, jamais les prophètes, et moins encore le Talmud qui affirme que « les justes de toutes les nations auront part au monde à venir », n'ont exclu de ce que Spinoza appelle « la jouissance du Bien » les peuples non Juifs, dans la mesure, bien entendu, où ils se pliaient aux lois noachides, c'est-à-dire aux lois de la morale la plus élémentaire et la plus universelle. Ce que Spinoza juge être la haine de l'Autre n'est en réalité que la haine de l'idolâtrie, de la violence et de la débauche.

Ces accusations ne sont pas, pourtant, les points de la pensée spinoziste les plus inacceptables pour les orthodoxes de la communauté. En professant l'identité de Dieu et de la Nature, Spinoza sape les fondements de la pensée biblique (tant juive que chrétienne) dans toutes ses composantes : transcendance divine, création, révélation, prophétie, miracles, finalité, libre arbitre, toutes

1 T.T-P. *op. cit.* ch. III, p. 69.

2 *Amos* 3, 2.

ces notions sont niées, arguments philosophiques à l'appui. L'erreur la plus répandue, montre Spinoza, est de considérer la Création comme un choix libre et volontaire de Dieu, qui, dès lors, « disposerait tout » pour l'homme. Le système panthéiste du philosophe ne laisse aucune place au Dieu personnel de la Bible, un Dieu libre d'agir comme bon lui semble, un monarque, législateur ou juge suprême, intervenant dans le cours de nos vies ou de l'histoire, modifiant par le miracle les lois naturelles, et distribuant châtiments ou récompenses. Spinoza prive ainsi Dieu de tous les attributs anthropomorphiques que la Bible lui prête, des plus grossiers – la main, la parole, l'ouïe, le déplacement dans l'espace – aux plus subtils : l'amour, la compassion, la colère ou la jalousie. Ce qu'il continue pourtant, par convention ou pour ne pas être accusé d'athéisme, à nommer Dieu, n'est en réalité que la Substance éternelle et immuable sans laquelle « rien ne peut être ni être conçu »¹, un Dieu donc, qui n'existe que philosophiquement parlant. Dans ce système, le prophète n'est plus qu'un homme doté d'une imagination fertile, qui n'a pas hésité, qu'il ait été dupe ou non de ses propres enseignements, à tromper ses fidèles : « Chercher la sagesse et la connaissance des choses naturelles et spirituelles dans les livres des prophètes, c'est s'écarter entièrement de la voie droite »². Quant au miracle conçu comme dérogation à l'ordre fixe et immuable de la Nature, il est réduit à un événement inhabituel, que les Anciens, dans l'ignorance où ils étaient de sa cause, attribuaient à Dieu. La puissance de la Nature étant la puissance même de Dieu, admettre que Dieu puisse agir contrairement aux lois naturelles signifierait « qu'il agit contrairement à sa propre nature, et rien ne peut être plus absurde »³.

Il y avait déjà là de quoi heurter profondément les consciences d'une communauté en mal d'orthodoxie. Mais s'il s'en était tenu à ces opinions philosophiques, Spinoza n'aurait été que le précurseur révolutionnaire de la critique biblique et du Judaïsme moderne. Le problème est qu'il ne se contente pas de se livrer à une étude objective et rationnelle du type de celle qui sera menée par les tenants de la

1 *Ethique*, I, prop. 15.

2 T.T-P. *op. cit.* ch. 2 p. 49.

3 T.T-P. *op. cit.* ch. 6 p. 119.

critique biblique : après avoir dénoncé les limites de l'enseignement de Moïse, il présente le Christ comme la voie du salut : « Uni immédiatement à Dieu, il est le fils éternel de la sagesse éternelle, et c'est la raison pour laquelle il est la voie du salut »¹.

Attiré, comme bien des *convertos*, par certains aspects du Christianisme, et notamment par une ambition universaliste qui semble s'opposer au particularisme juif, Spinoza est de toute évidence beaucoup plus indulgent envers les contradictions inhérentes au Nouveau Testament qu'envers celles qu'il dénonce dans la Bible hébraïque. Sans justifier aucunement sa pensée, il attribue à Jésus des qualités qu'il refuse à Moïse : le Christ, selon lui, incarnerait la Sagesse de Dieu et dépasserait les limites de la nature humaine : « Car le Christ fut non un prophète mais la bouche de Dieu »². Alors que Moïse n'aurait proclamé que des lois utiles pour maintenir la cohésion sociale et la paix civile, Jésus n'aurait pour sa part enseigné que les lois de la morale universelle. Peut-être l'attitude des Rabbins à l'égard du philosophe, et l'omniprésence d'une superstition d'un autre âge, sont-elles responsables de ces provocations. Sans doute aussi Spinoza voulait-il ménager ses lecteurs chrétiens, largement majoritaires. Son honnêteté intellectuelle le contraint, certes, à reconnaître que l'incarnation, la résurrection et l'ascension, contraires aux lois de la nature, sont inacceptables pour la raison : concernant la notion d'incarnation il écrit : « Dire que Dieu a pris une forme humaine [...] ne me paraît pas moins absurde que de dire que le cercle a pris la forme d'un carré »³. Mais lui qui refusait d'interpréter métaphoriquement les anthropomorphismes bibliques, sous le prétexte qu'ils n'étaient pas démentis par d'autres passages des mêmes Ecritures, n'hésite pas à suggérer une interprétation métaphorique de la résurrection, sachant pertinemment, pourtant, que le Christianisme conçoit cette résurrection comme un phénomène bien réel.

Spinoza, qui entendait faire de sa philosophie un modèle de rigueur, et pour lequel une vie sous la conduite de la raison était le propre de l'homme libre, n'a donc pas échappé à l'emprise d'une

1 Lettre 73 à Oldenburg.

2 T.T-P.op. cit. ch. 4, p. 92.

3 Lettre 73 à Oldenburg.

certaine passion, qui plonge souvent dans la perplexité le lecteur qui s'attendrait à trouver dans le *Traité* la froideur mathématique de l'Éthique. Dans sa présentation du Christianisme et dans son rejet du Judaïsme, le parti pris flagrant – voire la mauvaise foi – de certaines accusations aux accents polémiques, ne peut que laisser planer un doute sur la sérénité intellectuelle du philosophe. Il est bien évident que les échos – traumatisants quoi qu'il en ait pu en dire – de son *herem* « sont fort perceptibles à travers le langage de Spinoza qui, lorsqu'il en vient à parler des Juifs, perd tout sang-froid philosophique »¹.

Et pourtant, la critique spinoziste n'est pas non plus celle d'un Chrétien, et « son Christ », montre très justement Geneviève Brykman, est « si peu chrétien, tant du point de vue de la figure historique que sur le plan doctrinal »², que l'apparente attirance de Spinoza pour le Christianisme est bien peu crédible. En dépit d'une certaine admiration pour le message et la personne de Jésus, jamais il n'a été question pour lui d'adopter une autre foi, de remplacer une religion révélée par une autre. Il refuse tout autant les miracles du Christianisme que ceux du Judaïsme, méprise l'intolérance du clergé, dénonce tout rituel et toute forme de violence liée à la religion : « J'ai vu maintes fois avec étonnement des hommes fiers de professer la religion chrétienne, c'est-à-dire l'amour, la joie, la paix [...] se combattre avec une incroyable ardeur malveillante »³. Il n'hésite pas non plus à tourner en dérision certaines pratiques chrétiennes : à Albert Burgh, protestant converti au catholicisme, qui lui disait avoir atteint la connaissance et la voie du salut, Spinoza répond avec une ironie acerbe : « Jeune égaré, qui donc a pu vous fasciner au point de vous faire croire que vous avez avalé l'Être suprême et éternel, et que vous le possédez dans vos entrailles ? »⁴.

En réalité, ce sont les Chrétiens eux-mêmes, premiers lecteurs de Spinoza, qui, en s'emparant de son apologie du Christ, ont grandement contribué à susciter, chez les lecteurs juifs, méfiance et rejet. Il est important de ne pas perdre de vue, par une analyse trop

1 Yirmiyahu Yovel, *Spinoza et autres hérétiques*, Seuil, Paris 1991, p. 233.

2 Geneviève Brykman, *La judéité de Spinoza*, Vrin, Paris 1972, p. 69.

3 T.T-P. *op. cit.* Préface, p. 22.

4 Lettre 76, en réponse à la lettre 67.

orientée – devrais-je dire trop chrétienne – du T.T-P., le dessein originel du philosophe : préserver la liberté de pensée et d'action de chacun, quelle que soit son appartenance. Spinoza veut accéder à l'universel, loin de tout particularisme, ou, selon une terminologie « à la mode », loin de tout communautarisme. Malgré des critiques mordantes et des attaques sans doute en grande partie imputables au contexte dans lequel elles s'inscrivent, il cherche à dépouiller le Judaïsme de tout ce qui n'est pour lui que rituel anachronique et superstition. Les termes violents du *herem* ne pouvaient que le conforter, s'il en était besoin, dans son opinion déjà fermement établie, selon laquelle les préjugés « réduisent des hommes raisonnables à l'état de bêtes brutes, en empêchant tout libre usage du jugement, toute distinction du vrai et du faux »¹.

Si la trahison suppose un « passage à l'ennemi », Spinoza, malgré quelques « dérapages » regrettables, n'a donc pas trahi. Il était simplement en avance sur son temps. Un siècle plus tard, le cartésianisme avait fait son chemin, et Mendelssohn luttait vigoureusement contre le principe même du *herem*. En 1796, l'émancipation civique des Juifs hollandais avait été proclamée, stipulant enfin que « toute personne juive pouvait décider de l'expression à donner à sa judéité »². Cette proclamation aurait permis à Spinoza d'occuper au sein même de sa communauté la place qu'il méritait. Mais au XVII^e siècle, la sécularisation du Judaïsme – comme du Christianisme – n'était pas à l'ordre du jour, et l'appartenance à une communauté religieuse supposait encore l'acceptation inconditionnelle de ses lois. En refusant de voir le Judaïsme rejeter systématiquement toute adaptation aux exigences de la modernité, et demeurer obstinément enfermé dans les frontières intellectuelles et spirituelles du ghetto, Spinoza a posé les jalons d'une sécularisation de la société juive poursuivie au XVIII^e siècle par la Haskalah, puis par le mouvement de la Réforme qui donna naissance au judaïsme libéral. Dans un contexte difficile, à un moment où les esprits n'y étaient pas encore prêts, il a donné naissance à un concept jusqu'alors inconcevable, celui de Juif laïque. Et le paradoxe est qu'il est en cela l'héritier du mouvement prophétique qui déjà subordonnait le rituel à l'éthique : « Quand vous

1 T.T-P. *op. cit.* Préface, p. 23.

2 Cité par Yirmiyahu Yovel, *op. cit.* p. 265.

m'offrez des holocaustes et des oblations, je ne les agrée pas... Faites-moi grâce du bruit de vos cantiques, que je n'entende plus le son de vos luths. Mais que le bon droit jaillisse comme l'eau, la justice comme un torrent qui ne tarit point ! »¹. Dans l'éthique humaniste de Spinoza, une éthique affranchie des dogmes et superstitions, le Vrai est le seul moyen d'accéder à la Joie, qui est l'union entre l'esprit et Dieu. En précurseur de la modernité, ce philosophe si controversé n'a fait qu'appeler de ses vœux un culte qui consisterait « dans la seule justice et charité, c'est-à-dire dans l'amour du prochain »². Et quoi qu'il ait pu en dire, Emmanuel Levinas n'en était pas très éloigné...

1 Amos 5, 22-23.

2 T.T-P. *op. cit.* ch. 14, p. 244.

Mendelssohn ou la fidélité au-delà de la rationalité

Martine Leibovici

L'époque des Lumières s'est elle-même pensée comme un temps de rupture d'avec le monde obscur du préjugé, grâce à l'avènement d'un sujet humain capable de juger par lui-même d'après les normes universelles de la raison. Emancipé par rapport aux autorités qui prétendent dire comment penser, l'être humain peut – de ce fait – revendiquer une égalité de droit avec tout autre doué lui aussi de raison. Il peut être chrétien et convié à prendre la distance nécessaire par rapport à sa foi, il peut aussi être juif et appelé à la même démarche par rapport au judaïsme. Si l'humanité est une, l'appel devrait résonner de la même manière à toutes les oreilles, quelle que soit leur provenance.

Le célèbre article que Kant fit paraître en décembre 1784 dans la *Berlinische Monatschrift*, « Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ? » (*Was ist Aufklärung ?*) est emblématique d'un tel appel à l'émancipation. « *Sapere aude !* Aie le courage de te servir de ton propre entendement ». Telle est, annonce Kant, « la devise des Lumières »¹. L'article de Mendelssohn publié deux mois auparavant dans la même revue – « Sur la question : que signifie éclairer ? » (*Was heisst aufklären ?*) – frappe au contraire par sa prudence. Alors que Kant refuse le thème – courant à l'époque – de l'abus des Lumières, Mendelssohn écrit que l'« abus des Lumières affaiblit le sens moral, conduit à la dureté, l'égoïsme, l'irrégion et l'anarchie »². Pour Kant, l'usage libre et public de la raison est le seul vecteur de propagation des Lumières et il fera reculer le carcan du préjugé, alors que, pour Mendelssohn, le « partisan vertueux des Lumières procèdera avec prudence et précaution et préférera tolérer le

1 Immanuel Kant, « Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ? », in *Qu'est-ce que les Lumières*, textes choisis et traduits par Jean Mondot, Publications de l'Université de Saint-Etienne, Saint-Etienne, 1991, p. 73

2 Moses Mendelssohn, « Sur la question : Que signifie éclairer ? », Ibid. p. 70.

préjugé plutôt que de chasser en même temps la vérité qui lui est si solidement attachée »¹.

Tout en étant un *Aufklärer* convaincu, devenu un philosophe réputé dans toute l'Europe à partir de la publication de *Phédon* en 1767, Mendelssohn résiste aux appels universels d'émancipation adressés à chacun et l'invitant à rejoindre la communauté des égaux, abstraction faite de toute considération de provenance. Cette résistance doit être interprétée en rapport avec le courant philosophique auquel Mendelssohn se rattachait², mais elle renvoie aussi à la singularité de Mendelssohn au sein des Lumières allemandes. Le « Platon allemand », ou le « Socrate de Berlin » était aussi « Monsieur Moïse, grand savant juif à Berlin »³. La qualification en elle-même n'était pas nécessairement malveillante, elle soulignait seulement le fait d'une appartenance à une autre nation, en une époque où les Juifs de Berlin étaient une minorité protégée pour les plus riches, tolérée pour les autres, mais tous privilégiés par rapport à la masse des Juifs de l'est de la Prusse, interdits de séjour dans la capitale. En même temps, selon Dominique Bourel, on a toujours vu Mendelssohn « presque sur tous les fronts pour défendre le judaïsme dans toute sa grandeur et son épaisseur, user de son intelligence et de son crédit pour améliorer la condition de ses frères »⁴. Aussi bien la résistance à l'appel de l'émancipation chez Mendelssohn peut-elle recevoir un éclairage supplémentaire. Car lorsque le groupe dont l'individu est convié à s'abstraire est dénigré, méprisé et mis à l'écart depuis des siècles, la réponse entière à cet appel risque de passer pour la confirmation d'un tel mépris. Le nom de cette résistance peut être

1 Ibid. p. 69-70

2 Il s'agit de la *Popularphilosophie* – cible de Kant – déchirée entre un rationalisme intransigeant au niveau théorique, accessible à « l'homme en tant qu'homme », et une limitation de la critique publique, car elle peut « parfois lui nuire en tant que citoyen » (Mendelssohn, Ibid. p. 69). La relation entre la typologie de Mendelssohn dans ce texte et la *Popularphilosophie* rationaliste est faite par Gérard Raullet, dans son anthologie de textes où l'on trouve aussi celui de Mendelssohn dans une traduction légèrement différente (*Aufklärung. Les Lumières allemandes*, Paris, GF-Flammarion, 1995, p. 23)

3 Selon la qualification de Hamann. Cf. Dominique Bourel, *Moses Mendelssohn. La naissance du judaïsme moderne*, Paris, Gallimard, 2004, p. 22

4 Ibid. p. 458.

« fidélité ». Il ne s'agit pas ici seulement du problème des rapports entre la foi et la raison, ou entre la religion et la philosophie, qui est au centre des Lumières allemandes en général et de la philosophie de Mendelssohn en particulier. Dans cette direction, il établit l'absence de contradiction entre le judaïsme – « la religion de mes pères » – et l'attitude consistant à ne reconnaître « aucunes autres vérités éternelles que celles qui peuvent être non seulement compréhensibles par la raison humaine, mais encore exposées et vérifiées par des forces humaines »¹. Cependant, la mention « religion de mes pères » ne renvoie pas seulement aux vérités rationnelles qu'elle inclue éventuellement, mais aussi à un lien qui nous retient en arrière, qui est de l'ordre de la dette, et dont la rupture entraînerait un sentiment de trahison. Quel poids des notions comme celles de dette ou de trahison peuvent-elles avoir pour ceux qui se veulent sensibles à l'appel de l'émancipation ? À l'inverse, à partir de quand celui qui reste sous l'emprise de cette résistance est-il conduit à laisser son salutaire recul se muer en caution donnée à l'oppression ? De telles questions sont liées chez Mendelssohn à une conception de la vérité historique, distincte de la vérité rationnelle, car dépendante non de l'exercice du seul entendement mais du témoignage ou du récit humain. Il faudra ici distinguer deux types d'histoires : celles que nous racontent les nôtres, celles que se racontent les autres.

1 - Deux arguments pour justifier le judaïsme

Jérusalem, cette « charte du judaïsme moderne »², est la réponse que Mendelssohn finit par accepter de donner, en 1783, à une suite d'injonctions qui lui furent adressées dès 1770, peu de temps après la publication de *Phédon*. Johann Kaspar Lavater, pasteur luthérien mystique et irrationaliste, saisit le prétexte d'un ouvrage, récemment traduit en allemand, du Suisse Charles Bonnet, pour exiger de Mendelssohn qu'il réfute ce livre – censé avoir établi que la doctrine chrétienne de la révélation et des miracles est scientifiquement fondée – ou qu'il se convertisse au christianisme. L'injonction ayant été faite publiquement, Mendelssohn, qui avoue détester « les

1 M. Mendelssohn, *Jérusalem ou pouvoir religieux et judaïsme*, trad. présentation et notes par D. Bourel, Paris, Les Presses d'aujourd'hui, 1982, p.122

2 D. Bourel, *Moses Mendelssohn.*, op. cit. p. 305

controverses religieuses et surtout celles qui se déroulent en public »¹, répond quand même dans une lettre publiée la même année (*Schreiben an den Herrn Diaconus Lavater zu Zürich*) et immédiatement suivie d'une réponse de Lavater. Dix ans plus tard, en 1780, Herz Cerf Berr s'adresse à Mendelssohn pour qu'il plaide la cause des Juifs d'Alsace injustement diffamés dans une affaire de fausses quittances. Plutôt que d'écrire lui-même, Mendelssohn persuade un jeune haut fonctionnaire prussien, Christian Wilhelm von Dohm, de rédiger le traité *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, où Dohm demande que les Juifs soient « mis complètement en possession des mêmes droits dont jouissent les autres citoyens »². C'est toutefois un désaccord avec Dohm, à propos du droit qu'auraient les rabbins d'exclure certains membres de la communauté, qui poussa Mendelssohn à préfacier la publication en allemand du plaidoyer que Menasseh Ben Israel, rabbin d'Amsterdam, avait adressé à Cromwell en 1656 afin qu'il accorde aux Juifs le droit de revenir en Angleterre. La question du droit d'exclusion rabbinique donna lieu à la publication d'une brochure anonyme, dont il s'avéra que l'auteur était un certain August Cranz. D'après lui, renoncer à un tel droit revenait à renoncer au judaïsme. Il reprenait ensuite le défi jadis lancé par Lavater et exigeait de Mendelssohn une explication complète. Il fallait qu'enfin il déclare : je suis juif, je suis chrétien ou je ne suis ni l'un ni l'autre.

Je n'ai mentionné ces épisodes que pour donner l'idée du système de contraintes à l'intérieur desquelles Mendelssohn a dû frayer son chemin afin de se faire entendre. Il n'a aucune illusion sur sa position. Il sait qu'il est une exception parmi les siens et qu'il n'est pas l'égal de ceux à qui il s'adresse :

« Je suis membre d'un peuple opprimé qui doit implorer la bienveillance de la nation dominante pour qu'elle lui accorde protection et sauvegarde, lesquelles ne sont pas données partout et nulle part sans certaines restrictions. Mes corréligionnaires se

1 cité par D. Bourel, Introduction à *Jérusalem...*, op. cit. p.34

2 Dohm, *De la réforme politique des juifs* (1781), Paris, Stock 1984, p.77. Le texte de Dohm fut traduit dès 1783 en français. « Citoyen » est mis ici pour l'allemand *Bürger*. Sur les ambiguïtés des mots *Bürger*, *bürgerlich* – « civil » en français - qui n'impliquent pas l'idée de participation politique indissociable du mot « citoyen », voir Dominique Bourel, *Moses Mendelssohn*, op. cit. p. 263.

privent volontiers des libertés qui sont accordées aux autres enfants de l'humanité et ils sont contents lorsqu'on les tolère et les protège. Ils ne doivent pas considérer cela comme un bienfait de la part de la nation qui les accepte à des conditions supportables, car le séjour leur est encore refusé dans beaucoup d'États. N'est-il pas vrai que, d'après les lois de votre ville natale, il n'a jamais été possible à votre ami circoncis de vous rendre visite à Zurich ?»¹

Dans de telles conditions, le créneau de Mendelssohn est plus mince que celui de n'importe quel chrétien. Dans *Jérusalem*, il se donne deux tâches. Justifier son adhésion au judaïsme sans avoir l'air de prétendre, du moins publiquement, que le christianisme est faux, tout en se situant dans le cadre de l'argumentaire de l'*Aufklärung*, d'une part. Comme l'écrit Sylvain Zac : « il faut qu'il prouve qu'il est juif non pas parce qu'il est né juif, mais par un engagement réfléchi et motivé dont il peut rendre raison à tout moment de son existence »². En s'inscrivant dans la tradition jusnaturaliste, cadre de la pensée politique de l'*Aufklärung*, il doit aussi, d'autre part, plaider la cause de la « réunion civile » des Juifs et des Chrétiens dans l'Etat prussien, qui n'irait pas jusqu'à transformer les Juifs en « frère(s) et concitoyen(s) », mais qui les considérerait au moins comme « semblable(s) et cohabitant(s) du pays » sans exiger d'eux qu'ils abandonnent leur culte³. Toutefois Mendelssohn n'utilise pas les mêmes arguments pour justifier les raisons de son refus de se convertir – qui concerne le contenu spéculatif du judaïsme – et la persistance du culte juif – qui concerne son aspect législatif ou rituel. La justification de cette différence vient de ce que dans chaque cas on n'a pas affaire au même type de vérité, selon la distinction faite par Leibniz entre les vérités de raison et les vérités de fait.

Christian Wolff avait cherché à montrer que le christianisme était porteur d'une religion naturelle dont les contenus universels – l'existence de Dieu, la Providence et l'immortalité de l'âme –

1 M. Mendelssohn, « Schreiben an den Herrn Diaconus Lavater zu Zürich », *Gesammelte Schriften*, hg von Georg Benjamin Mendelssohn, Dritter Band, Leipzig 1843-1845, p. 46

2 Sylvain Zac, *Spinoza en Allemagne. Mendelssohn, Lessing et Jacobi*, Paris, Meridiens Klincksieck, 1989, p. 204

3 M. Mendelssohn, *Jérusalem...*, op. cit. p. 183.

étaient directement accessibles à la raison. Mendelssohn reprend cette perspective pour le judaïsme, dont les dogmes fondamentaux recouvrent eux aussi ceux de la religion naturelle : « une divinité unique, éternelle, qui gouverne l'univers selon sa volonté illimitée et qui voit les pensées des hommes les plus secrètes pour récompenser leurs actions selon leur mérite, non pas ici mais dans un futur ». L'accès à ces vérités est intérieur, elles sont « écrites dans l'âme avec une écriture qui est lisible et compréhensible en tous temps et en tous lieux »¹. En d'autres termes – et Mendelssohn suit ici Spinoza – ces vérités ne constituent pas le contenu de la révélation du Sinai, ce n'est pas de là qu'elles tirent leur force de conviction. « Qui donc la voix du tonnerre et le son du tambour peuvent-ils convaincre de ces vérités salvatrices éternelles ? », écrit-il². De là Mendelssohn peut, d'une part, répondre à l'injonction de conversion : si celle-ci est faite au nom de la rationalité, elle est inutile, dans la mesure où le judaïsme n'enseigne pas de vérités métaphysiques spécifiques, il s'agit de deux ordres de réalités distinctes. C'est parce que les Juifs sont hommes avant d'être juifs que, comme tout être humain capable de penser, ils peuvent accéder à de telles vérités universelles. De plus, autre conséquence, si la reconnaissance des vérités fondamentales de la religion naturelle dépend de la raison, seules les raisons – et non la crainte ou l'espoir qui influent sur l'impulsion de désirer – sont susceptibles d'agir sur la faculté de connaître. Aucun État, aucune Église n'a de compétence sur les convictions. Contrairement à Dohm, cela vaut aussi pour la Synagogue. En continuant de revendiquer le pouvoir d'excommunier, les Juifs ne feraient que ramasser les miettes de pouvoir laissées au persécuté par le persécuteur, ils ne feraient que copier le modèle proposé par l'opresseur et ne manifesteraient que leur impuissance : lorsqu'on ne peut se venger contre l'opresseur, l'esprit de vengeance se retourne contre soi et l'on en vient à s'exclure et se persécuter mutuellement³.

1 Ibid. p. 134, 171,

2 Ibid. p. 133

3 « Ah, mes frères, vous avez jusqu'à présent trop senti le joug de l'intolérance et même peut-être avez-vous cru trouver une sorte de satisfaction lorsqu'on vous donna le pouvoir de faire peser sur vos serviteurs un joug aussi dur <...>. Vous vous laissâtes peut-être entraîner à croire cela et le pouvoir de

De tels arguments justifient sans doute la décision de ne pas se convertir au christianisme, en s'appuyant sur des notions universelles. On pourrait, dès lors, interpréter la démarche de Mendelssohn comme un appel à abandonner la liturgie juive au profit d'une reformulation universaliste de son credo, ce qui se produisit dès la génération qui lui succéda. Si, d'une part, comme Mendelssohn le montre dans *Phédon*, la connaissance des vérités éternelles – et en particulier l'immortalité de l'âme – se transpose immédiatement en disposition à faire le bien et si, d'autre part, de telles dispositions se trouvent chez tous les peuples, pourquoi continuer d'être adepte du judaïsme ? Une religion naturelle ne suffit-elle pas ? Or c'est précisément ce que Mendelssohn veut éviter. C'est la distinction, reprise de Leibniz, entre vérité rationnelle et vérité historique ou vérité de fait qui permettra à Mendelssohn de justifier le maintien du culte.

2 - La révélation comme vérité historique : les histoires que nous racontent les nôtres

Si la spécificité du judaïsme ne réside pas dans un contenu doctrinal particulier, elle réside dans une législation-système de commandements et d'interdits qui ne s'adressent pas à la raison de l'homme mais à sa faculté d'agir - et dans la tradition du commentaire talmudique. Le socle de cet ensemble est la révélation du Sinäi, qui ne dévoila pas une religion naturelle et des vérités éternelles mais une religion positive. La parole divine fut à ce moment une parole particulière, adressée à un peuple particulier à un moment du temps. Elle est attestée comme une vérité historique : comme tous les événements historiques, elle s'est produite une fois et ne se reproduira jamais, alors que les vérités métaphysiques demeurent identiques dans l'éternité. Si une révélation devait encore avoir lieu, quand bien même serait-elle due au même auteur, ce serait une seconde révélation, distincte, en tant qu'événement, de la première.

persécuter fut la plus importante prérogative que vos persécuteurs pouvaient vous accorder», « Vorrede zu Manasseh Ben Israel Rettung der Juden » (1782), *Gesammelte Schriften, Band 8*, Friedrich Fromm Verlag 1983, p. 25. Je reprends la traduction de D. Bourel dans son Introduction à *Jérusalem*, op. cit. p. 45

D'un pur point de vue rationnel, cela suffit-il ? C'est ce que demande S. Zac, lorsqu'il écrit :

« Une révélation n'est pas un fait historique comme les autres. Il s'agit d'un fait privilégié, d'abord parce qu'il commande un développement historique et lui donne un sens, et ensuite parce qu'il est un événement miraculeux qui signifie une manifestation surnaturelle de Dieu dans l'histoire ici et maintenant et par conséquent une rupture du déterminisme historique contraire aux lois de la nature. Mais alors un rationaliste comme Mendelssohn devrait se poser la question de la possibilité des miracles. »

Les amis de Mendelssohn manifestèrent quelques réticences à la lecture de ces thèses. Comment auraient-ils pu « admettre l'authenticité de la révélation juive, poursuit S. Zac, alors qu'ils mettent en question au nom de la raison la révélation chrétienne »¹ ?

Le caractère prescriptif de l'événement provient, selon Mendelssohn, d'une dimension de confiance, productrice d'une « certitude morale », distincte de la certitude rationnelle et, ajouterions-nous, moins solide qu'elle. Si la révélation est une vérité historique, elle suppose un décalage entre les témoins directs et ceux qui la recueilleront à partir de leur récit. Et nous sommes enclins à croire ce qu'on nous raconte d'autant plus que nous faisons confiance au narrateur : « Le prestige du narrateur et sa crédibilité sont la seule évidence en matière d'histoire. Sans témoignage, nous ne pouvons être persuadés d'aucune vérité historique. Sans autorité, la vérité de l'histoire disparaît avec le fait lui-même »². De quoi, dès lors, va dépendre que les Juifs continuent d'observer les commandements ? De la confiance dans la parole des pères, qui suppose la reconnaissance de leur autorité. Cette parole ne peut faire effet que si les structures de transmission de cette confiance sont maintenues. Mendelssohn développe à ce propos une théorie des dispositifs d'étude dans le judaïsme où chacun est une écriture vivante enseignant à l'autre la vertu³. De même le commentaire oral

1 S. Zac, *Spinoza en Allemagne...*, op. cit. p. 214, 226

2 M. Mendelssohn, *Jérusalem...*, op. cit. cit. , p. 127

3 « la loi cérémonielle <...> est une sorte d'écriture vivante, éveillant l'esprit et le coeur, elle est pleine de sens et provoque sans relâche l'observation et donne lieu et occasion à l'enseignement oral », Ibid., p. 140. Ce point est commenté

de la loi instaure un lien vivant d'homme à homme, unissant ainsi « théorie et vie, sagesse et activité, spéculation et commerce social »¹. Contrairement à la certitude rationnelle qui contient en elle-même sa propre vérité et relève de la liberté intérieure de chacun, cette dimension suppose un dispositif social – communautaire, dirait-on de nos jours. Sans vouloir nécessairement surplomber la certitude rationnelle, elle dirige l'attention vers un registre de dépendance qui ne s'analyse pas seulement comme un rapport de domination qu'il faudrait renverser. Mendelssohn énonce cette dimension comme le fait d'une naissance qui lie l'individu et en appelle à sa fidélité. Fidélité qui ne concerne pas l'humanité dans son ensemble, mais en l'occurrence seulement les Juifs. Reprenant à son compte un principe rabbinique, il écrit : « Celui qui n'est pas né dans la loi n'a pas à se lier à la loi ; mais celui qui est né dans la loi doit vivre selon la loi et mourir selon la loi »².

Pour comprendre la position de Mendelssohn, on peut la comparer avec celle de Lessing, telle qu'elle transparait dans *Nathan le Sage*. S'il est généralement reconnu que Lessing pensait à son ami Mendelssohn en composant le personnage de Nathan, Nathan et Mendelssohn sont très différents l'un de l'autre. Mendelssohn reste un Juif pratiquant, alors que Nathan est très peu juif en ce sens. Par l'intermédiaire de ce personnage, Lessing veut montrer que, dans toutes les religions, il peut y avoir des âmes privilégiées et en avance sur leur temps. Nathan a enseigné à Recha, sa fille adoptive, que Dieu n'appartient à personne, mais qu'il a semé un « grain de raison » dans les âmes des hommes, grâce auquel nous connaissons son existence sans nous laisser égarer par les « illusions » sur Dieu propagées par les religions positives que chacun trouve sur la « motte de terre » où il est né. Recha fut « créée et élevée pour devenir le joyau de toute maison, de toute croyance »³. Que ce soit un Juif qui manifeste ces qualités humaines de raison et de vertu permet à Lessing de dénoncer le dogmatisme chrétien représenté

par Gérard Bensussan, *Qu'est-ce que la philosophie juive ?*, Paris, Desclée de Brouwer, 2004, p. 148-153

1 M. Mendelssohn, *Jérusalem...*, op. cit. cit., p. 162

2 Ibid. p. 182

3 Gotthold Ephraïm Lessing, *Nathan le sage*, trad. François Rey, ed. Théâtre de Gennevilliers 1987; Acte III scène 1, p. 67 et. p.127, Acte IV scène 7

au début par le Templier et surtout par le patriarche détenteur de l'autorité politique de l'Église et obscurantiste déclaré¹. En fin de compte, Lessing brouille toutes les identités pour mieux souligner l'unité humaine : les différences ne sont que des différences de « couleur, de vêtement, d'allure », elles sont négligeables. Recha, la fille de Nathan, est en réalité une Chrétienne qu'il a recueillie enfant. Pas tout à fait chrétienne d'ailleurs : sa mère qui est aussi la mère du Templier – lequel se révèle donc être le frère de Recha. – est allemande, mais son père n'est autre qu'Assad, le frère du sultan Saladin... En somme, Recha-Blanda Von Fillnek et le Templier-Curd Von Fillnek sont allemands par leur mère (née Von Staufen) et musulmans par leur père (Assad alias Wolf Von Fillnek).

Dans la scène où Saladin demande à Nathan de lui enseigner « quelle foi, quelle loi (lui a) semblé plus lumineuse », juste après l'apologue des bagues, Nathan aurait pu être Mendelssohn expliquant que les trois religions se fondaient sur la tradition historique. Il ajoutait : « de qui met-on le moins en doute la bonne foi ? Des siens n'est-ce pas ? De ceux de notre sang ? De ceux qui depuis l'enfance nous ont donné des preuves de leur amour ? Comment pourrais-je croire mes pères moins que toi les tiens ? »²

Mais Lessing n'est pas Mendelssohn : il voudrait dépasser cette dépendance que nous n'avons pas choisie (« ni vous ni moi n'avons choisi notre peuple ») afin d'affirmer l'autonomie de l'individu qui culminerait dans le choix qu'il pourrait faire de ses pères. On pourrait aussi interpréter la pièce comme une réflexion sur la paternité. Il n'y a pas de mère dans le récit, il n'y a que des pères et des enfants. La femme de Nathan et ses sept enfants ont été massacrés par les Chrétiens. La mère de Recha-Blanda est morte. Nathan, bien qu'il ne soit pas son géniteur, peut-il être reconnu

1 C'est le Templier qui affirme par exemple : « qui oserait encore soumettre à l'examen de la raison la volonté souveraine de celui qui créa la raison? » *Nathan*, acte IV, scène 2, p.104. Comme le fait remarquer Georges Pons, les seuls exaltés de la pièce sont chrétiens (Voir G. Pons, *Gotthold Ephraim Lessing et le christianisme*, Didier 1964, p.422-423). Ainsi Recha parle de sa nourrice Daja en ces termes : « la pauvre femme est chrétienne, il faut qu'elle torture par amour. C'est une de ces exaltées qui s'imaginent connaître le vrai chemin qui mène à Dieu, le seul valable universellement » (acte IV scène 6, p. 149)

2 Lessing, *Nathan le Sage*, Acte III, scène 7, Ibid.. p.83-84

comme le père de Recha ? Oui répond Lessing, et il justifie cette reconnaissance de deux manières. En donnant la primauté à l'éducation sur la nature, d'une part : l'éducateur est comparé à l'artiste donnant forme à un bloc de matière qu'un esclave aurait abandonné sur le rivage désert de la vie; ainsi, « malgré le Chrétien qui l'engendra, le véritable père de Recha est – restera pour l'éternité – le Juif ». En subordonnant la paternité au choix de l'enfant, d'autre part : à la question de Recha : « Seul le sang fait-il le père ? », Saladin répond : non, le sang ne fait pas le père, « prends-moi comme père ». Dans le même ordre d'idées, Nathan dit au Templier : « le frère de ma fille ne serait-il pas mon enfant lui aussi dès lors qu'il le veut ? »¹. La nature n'est pas déterminante : de même que, n'ayant pas choisi notre peuple, nous pouvons nous en extraire pour nous considérer et considérer l'autre comme un homme, de même, malgré les déterminations héréditaires, nous pouvons choisir nos pères, nous affilier volontairement à des ancêtres. Cette autonomisation seule permettrait le lien d'amitié avec un autre homme – ce que chacun est avant d'être juif ou chrétien.

Mendelssohn, en revanche, assume cette dépendance comme la limite de ce que nous pouvons choisir, comme ce qui nous est donné, transmis, avant notre décision raisonnable et qui n'oblige pas notre raison mais notre sens du devoir, de la dette. Il reste attaché à l'orthodoxie juive d'une manière qui n'est pas totalement justifiable rationnellement. Sa pensée est marquée par un dualisme « qu'il soutint davantage pour des raisons de loyauté personnelle que par logique »². Il y a ainsi une vertu de fidélité, qui peut aller jusqu'à mettre en veilleuse les exigences de l'appropriation critique de ce à quoi nous voulons rester fidèles.

3 – L'abus possible des Lumières : les histoires que se racontent les autres

Parce qu'elles reposent sur le témoignage, les vérités historiques sont cependant fragiles. Certes, le lien semble échapper à la volonté humaine – « ce que Dieu a lié, l'homme ne peut le délier », écrit Mendelssohn, paraphrasant un passage des Évangiles. Mais, d'un

1 Ibid. Acte II scène 5, p.54, Acte IV scène 8, p.159-160, Acte IV scène 3, p.135 et Acte IV scène 7, p. 152

2 David Sorkin, *The transformation of German Jewry. 1780-1840*, N.Y. Oxford University Press 1987, p. 67.

autre côté, l'héritage de la révélation dépend de la pérennité de la transmission et du maintien du lien d'autorité par lequel les fils prennent exemple sur les pères. C'est pourquoi Mendelssohn lance à ses frères l'injonction suivante : « arrangez-vous avec les mœurs et la constitution du pays où vous vous trouverez, mais tenez inébranlablement à la religion de vos pères. Portez les deux poids aussi bien que vous le pouvez ! ». Le prix à payer pour l'abandon de celle-ci est la culpabilité : « Si l'un de nous passe à la religion chrétienne, je ne comprends pas comment il peut libérer par là sa conscience et croire ainsi se libérer du joug de la loi »¹. Cependant la parole des pères n'acquiert pas pour autant le statut d'une certitude rationnelle, elle relève de la catégorie des vérités historiques et elle ne tient que pour autant que perdure un rapport inentamé de confiance, lui-même adossé à la permanence d'un lien communautaire.

Ne tirant pas sa force de la certitude rationnelle, la parole des pères peut être rangée sous la catégorie plus générale de pré-jugé, au sens d'un jugement qui ne demande pas à être jugé mais accepté comme valide. Et les raisons de l'accepter peuvent être d'une autre nature que celles qui établissent la certitude rationnelle. Afin de justifier auprès de Lavater son refus de polémiquer contre la religion chrétienne, Mendelssohn revient sur une conclusion que l'on serait tenté de tirer de l'*Aufklärung* : il faut combattre publiquement les opinions religieuses ou les préjugés que l'on tient pour faux. Pour lui, au contraire, tous les préjugés ne sont pas nocifs au même degré. Il y a une vérité « solidement attachée » au préjugé, écrira-t-il dans *Que signifie éclairer ?* Si tout ce qui attise le fanatisme, la haine de l'humain, la persécution et le libertinage moral doit être combattu, il faut reconnaître que certains principes, tout en étant critiquables voire faux du point de vue de la rationalité, constituent malgré tout les bases sur lesquelles un peuple construit le système de sa doctrine morale et sociale. Bien qu'elles relèvent du préjugé, combattre de telles doctrines voudrait dire « bouleverser le sol sans protéger le bâtiment pour savoir s'il est solide »². *Mutatis mutandis*, cet argument

1 M. Mendelssohn, *Jérusalem...*, op.cit. p. 181, 180, 180

2 M. Mendelssohn, « Schreiben an den Herrn Diaconus Lavater zu Zürich », op.cit., p. 46

s'applique au judaïsme. À trop étendre l'emprise de la critique rationnelle de leurs principes religieux, les Juifs ne risqueraient-ils pas d'être projetés dans le vide, de perdre leurs cadres interprétatifs et d'être livrés sans repères au tourbillon de l'assimilation ?¹

Reposant sur la fragilité d'un lien de confiance, lorsqu'il s'agit des histoires que nous racontent les nôtres, la vérité historique suscite aussi la méfiance de Mendelssohn quand elles renvoient aux histoires que se racontent les autres. Pour des raisons qui tiennent à son expérience de membre d'un peuple diffamé, il sait à quel point la confiance faite à l'autorité du témoin peut colporter de la vérité tout autant que du mensonge. Dans la préface à l'ouvrage de Menasseh Ben Israël, Mendelssohn s'attarde longuement sur la persistance du préjugé, il rappelle à ses contemporains éclairés le mécanisme de la rumeur, comment au siècle des Lumières on a toujours peur que les Juifs empoisonnent les puits, ou encore comment on croit savoir que le comte Leibarzt a été empoisonné par son médecin juif Lippold. Et comment le sait-on ? Parce que, écrit Mendelssohn, « cela a été si souvent dit, les rédacteurs de chroniques l'ont tellement répété, que l'homme le plus raisonnable a dû faire des suppositions à propos de l'authenticité de cette affaire et tenir l'histoire pour vraie »². Ainsi un témoignage peut être faux, mais sa répétition, son inscription dans les chroniques peut le rendre vraisemblable et il sera tenu pour vrai. De plus, le préjugé est plastique : il s'adapte à chaque époque en se moulant dans toutes les nouvelles formulations. Telle est la situation extrême à laquelle

1 «Le fait de se heurter à la réalité ne mène pas automatiquement à la comprendre ou à s'y sentir à l'aise. Au contraire, le processus de sécularisation rendit les Juifs encore moins réalistes, c'est-à-dire moins capables que jamais d'affronter et de comprendre la situation réelle. En perdant leur foi en un commencement divin et en un couronnement ultime de l'histoire, les Juifs perdirent leur guide à travers le désert des faits bruts; car quand l'homme est privé de tout moyen d'interpréter les événements, il ne lui reste aucun sens de la réalité. Le présent auquel les Juifs firent face après la débâcle du sabbatisme était le chaos d'un monde dont le cours n'avait plus de sens et dans lequel, en conséquence, les Juifs ne pouvaient plus trouver leur place », H. Arendt, « Le centenaire de l'*Etat juif* de Theodor Herzl », trad. P. Pachet, in *Penser l'événement*, Paris, Belin 1989, p. 124

2 M. Mendelssohn, « Vorrede zu Manasseh Ben Israel Rettung der Juden », op. cit., p. 7

peut mener la confiance faite à autrui. Mendelssohn est, comme juif, trop averti de la persistance de tels engrenages, de leurs effets maintenus jusque chez l'homme « le plus raisonnable », pour faire confiance à l'histoire. La fragilité du préjugé au regard de la certitude rationnelle n'empêche pas sa force lorsqu'il est soutenu par une confiance à l'égard de celui qui le colporte. Ainsi, dans *Jérusalem*, Mendelssohn exprime son désaccord avec la belle idée de son ami Lessing concernant l'éducation du genre humain et par là sa foi en un progrès historique. La métaphore de l'histoire éducatrice suppose que l'on accepte de considérer le genre humain comme s'il était « une seule personne », susceptible d'être conduite comme un individu à la perfection ou au bonheur, alors qu'il est, à strictement parler, composé d'une multitude de personnes. D'après Mendelssohn, il n'y a pas de progression d'ensemble, seulement de « petites oscillations », chaque progrès est toujours suivi d'une régression. « Le résultat reste identique », surtout sur le plan moral : il y a autant de bien et de mal à chaque époque, ni plus ni moins d'individus vertueux ou vicieux. L'humanité ne se moralise pas, elle ne devient ni plus ni moins heureuse. « Chacun chemine sur sa propre voie à travers la vie », chacun doit chercher sa voie indépendamment du tout, chercher la perfection à son niveau, quitte à n'être qu'un météore dont le passage sur terre n'apporte aucune amélioration à l'ensemble¹.

Après Mendelssohn, la « philosophie juive » sera, selon G. Bensussan, traversée par le dilemme d'une « double impossibilité, qui se signifie <...> par l'articulation de la nécessité d'avoir à interroger les pratiques religieuses traditionnelles et de la nécessité d'avoir à reconnaître leur force pérenne au-delà de leur saisie critique rationnelle »². Cette dernière exigence est présente chez Mendelssohn et elle relève de la fidélité qui le conduit aussi à limiter la première interrogation, même s'il n'hésite pas à défendre la nécessité de réformes du culte juif, et s'il engage à ne plus considérer comme prescriptives les règles supposant la vie en Judée, le temple et l'institution des prêtres³. La fidélité telle que l'énonce

1 M. Mendelssohn, *Jérusalem...*, op.cit, p. 131-133

2 G. Bensussan, op.cit. p. 166

3 M. Mendelssohn, *Jérusalem...*, op.cit, p. 181

Mendelssohn suppose aussi – nous l'avons vu – le maintien des structures d'autorité et de transmission. L'équilibre qu'il tenta de maintenir fut cependant très vite mis à mal, comme l'indiquera, bien plus tard, Leo Strauss, à propos du sionisme religieux : « Que feront ces Juifs qui ne peuvent pas croire comme leurs ancêtres croyaient ? ». Reste alors la fidélité, mais comprise uniquement comme une posture morale. Leo Strauss poursuit : « Il est nécessaire d'accepter son passé. Cela signifie que de cette nécessité indéniable, il faut faire une vertu. La vertu en question est la fidélité, la loyauté, la piété au vieux sens latin du mot *pietas*. La nécessité de faire ce pas découle de la seule alternative qui est de renier son origine, son passé, son héritage. Une solution qui n'est possible qu'au moyen d'un acte honteux est une solution honteuse »¹. Posture morale individuelle qui ne serait plus soutenue par une structure sociale, à partir du moment où – conséquence de l'émancipation politique – la priorité est demandée à l'allégeance citoyenne.

Sans pouvoir – ou sans vouloir – comme Mendelssohn toujours adosser la fidélité à autre chose qu'à la pérennité du culte, nous pouvons, à partir de son histoire, reconnaître des situations qui – toutes proportions gardées – nous concernent encore. Ne rencontrons-nous pas par moments des circonstances où nous décidons de mettre nos critiques en veilleuse ? Certes, nous les formulons, mais nous éprouvons une réticence à les exprimer publiquement, lorsqu'elles rejoignent un chœur de critiques malveillantes du groupe auquel, malgré l'égalité citoyenne, nous nous sentons liés par d'autres canaux de fidélité que ceux du culte. Position très inconfortable, d'autant plus qu'elle s'accompagne souvent d'une impossibilité de s'identifier au consensus communautaire, voire d'un sentiment d'étrangeté totale ou même de profond désaccord à l'égard de ce qui s'y défend, en privé mais surtout en public. A quel moment le poids de la fidélité vire-t-il en consentement à l'oppression intellectuelle qui structure le groupe minoritaire, garant de la transmission de son histoire commune ? A

1 Leo Strauss, « Pourquoi nous restons juifs. La foi et l'histoire juive peuvent-elles encore nous parler ? », in Pourquoi nous restons juifs. Révélation biblique et philosophie, trad. et préfacé par O. Sedeyn, Paris, La table ronde, 2001, p. 26

quel moment, contrairement à Mendelssohn, faut-il prendre le risque de dire ce qui nous semble vrai ou juste, même si certains loups pourraient être tentés de s'emparer de notre parole pour nous faire hurler avec eux ?

Le judaïsme laïque est-il transmissible?
 Entre fidélité et infidélité,
 réflexions pour une mouvance
 juive laïque.

Edwige Encaoua

La juxtaposition des deux mots juif et laïque ne résonne pas de manière évidente dans les représentations courantes. Pour certains, l'association de ces deux termes constitue vraisemblablement un paradoxe pour ne pas dire un contresens, qui ne peut se soutenir à la rigueur qu'au nom d'un humour dont la pensée juive est si friande. Autant avertir de prime abord les lecteurs qui partagent cette appréciation que notre défense du judaïsme laïque ne se fera pas nécessairement sur ce registre, encore que nous ne rechignerons pas à illustrer l'idée que l'humour juif s'alimente beaucoup de ce que nous appellerons pour l'instant la pensée laïque. A défaut d'en donner une définition précise, contentons nous d'illustrer notre propos liminaire par une *histoire juive* : « A la femme qui vient voir le Rab en lui disant "Rabbi, j'ai perdu la foi !", le Rab répond avec beaucoup de sérénité : "Mais qui vous la demande?" »

Être un juif sans foi ne suffit certainement pas à définir le juif laïque. Comment définir alors "l'être juif" sans se référer au fait religieux ni même aux fêtes religieuses qui scandent le calendrier mosaïque ? Le Robert nous précise que mosaïque qualifie ce qui a rapport à Moïse, c'est à dire au transmetteur du livre, la Torah, qui est l'héritage commun aux juifs laïques et non laïques. Mais un transmetteur implique un auteur originel, direz-vous ! C'est bien là la question qui constitue un défi pour le juif laïque !

Celui-ci hérite du livre et s'intéresse à sa transmission, sans pour autant avoir les yeux et l'esprit rivés vers le "créateur". En un sens, et pour employer une expression contemporaine, le juif laïque peut user et abuser de l'oeuvre sans égard pour le droit d'auteur ! Voilà déjà l'ébauche d'un programme ! Le livre et ses commentaires sont un héritage commun qui peut alimenter la réflexion et la mémoire des laïques d'une manière autrement plus signifiante que pour les croyants. Histoire des hommes donc, écrite par des auteurs

anonymes dont des prêtres, des prophètes et des rois qui surent traiter l'imaginaire pour le transformer en un traité de comment vivre ensemble, qui n'est ni d'essence théocratique, ni encore moins d'essence politique.

Dans son remarquable essai, *Zakbor, Histoire juive et mémoire juive*, Yosef Hayim Yerushalmi nous donne une première piste pour répondre à notre question: « *En cherchant à comprendre comment un peuple a pu survivre alors que son histoire pour l'essentiel s'est passée dans l'exil, je voudrais, à dire vrai, suggérer que l'histoire de sa mémoire, largement négligée et encore à écrire, est un sujet d'importance.* »¹ Mais de quoi donc les Juifs laïques devraient-ils se souvenir ? C'est bien là toute la question.

D'abord, et avant tout, si l'histoire est prépondérante dans la Bible, ce n'est pas tant pour sa dimension événementielle que pour sa puissance symbolique. L'histoire qui nous est contée dans la Bible doit sa pérennité, dans le temps et dans l'espace, non pas à son historicité mais au fait qu'elle est une construction langagière dans laquelle les relations des hommes entre eux occupent le devant de la scène. Au point qu'elles appellent une multiplicité de sens et que le questionnement sur le sens est l'essence même de l'être juif. Le divin n'est jamais l'arbitre des affrontements entre les commentateurs du Talmud, comme le rappelle le Midrach lui-même, car sinon, comment expliquerait-on la diversité des commentaires et la vigueur des débats ? Être juif laïque, c'est donc d'abord retrouver sur un autre mode cette passion à interpréter sans être pour autant un exégète. Il importe peu que la sortie d'Égypte ait eu lieu ou non, si l'histoire nous permet d'en comprendre le sens symbolique et de penser des événements contemporains à la lumière de l'intelligibilité du commentaire qui nous est fait de cet événement.

C'est également chercher à prolonger le questionnement sur l'histoire du destin juif, destin difficile, le plus souvent tragique, mais parfois glorieux au sens où il a également produit quelques oeuvres de l'esprit qui nous lient à jamais à l'histoire universelle.

Les psychanalystes comme les linguistes le savent bien : c'est le langage qui fabrique le sujet et non l'inverse. Ce serait donc tout le

1 Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakbor, Histoire juive et mémoire juive*, Éditions La Découverte, Paris, 1984, page 21.

bain de langage intériorisé depuis notre enfance qui constituerait, pourrait-on dire, la latence de notre être. Ainsi, si le signifiant juif fait partie du langage qui baigne le sujet, ce signifiant s'inscrira alors de manière indélébile comme signifiant du sujet et ceci, quelles que soient les références auxquelles il aura été alimenté selon son environnement.

Donc, être juif laïque, ce n'est pas seulement être infidèle à la norme religieuse et au rituel sacralisé du culte, c'est également et surtout, rester fidèle à la mémoire du sens, c'est-à-dire la mémoire vivante qui traverse le corpus symbolique de la judéité. La pratique du questionnement est une façon infiniment plus vivante de chercher à pérenniser le sens de ce que le judaïsme a voulu ériger au rang du sacré, que la pratique cultuelle qui n'est souvent pas loin d'être rituelle. D'une certaine façon, le juif laïque, c'est celui qui connaît la question et n'a toujours pas trouvé la réponse, mais qui, paradoxalement, ne désespère pas de la trouver puisqu'il continue de la chercher et, de toute façon, il sait qu'il ne peut s'en passer...

Mais, pourquoi rester fidèle, diront certains, si la foi n'est pas au rendez vous ? On peut proposer quelques voies de réponse. D'abord, parce que sur le plan de l'identité la mémoire ne peut pas s'effacer. Ensuite parce que la responsabilité est ce à quoi l'être juif laïque ne peut se dérober.

Responsabilité s'entend à plusieurs sens : responsabilité d'abord, par rapport au destin juif, comme on l'a dit, tel que l'histoire l'a façonné et nous a surdéterminés... Dette également par rapport à l'effort des générations passées qui ont pérennisé cette identité dans les conditions les plus précaires. Responsabilité enfin par rapport à la filiation, pour que nos enfants n'oublient pas cette question de la différence que toute identité juive véhicule, comme nous le dit Edmond Jabès¹ : *« J'ai l'impression de n'avoir d'existence que hors de toute appartenance. Cette non appartenance est ma substance même. Cette non appartenance, par la disponibilité qu'elle me laisse, est aussi ce qui me rapproche de l'essence même du judaïsme et, d'une façon générale du destin juif. Le judaïsme, dans un certain sens, n'est que questions à l'Histoire. En se demandant "qui suis-je?", tout juif pose aussi la question à la culture ambiante.*

1 Edmond Jabès, *Du désert au Livre*, Entretiens avec Marcel Cohen, Belfond, Paris, 1980, p. 52-53

Questionner, pour le juif, c'est toujours maintenir ouverte la question de la Différence. »

Or, cette Différence, si elle a à se maintenir contre tous les désirs d'effacement, voir d'abolition radicale, a aussi à se rendre intelligible et sensible à Autrui. Car c'est avec l'Autre qu'il nous faut reprendre inlassablement la question de la différence dans la dimension de la découverte de ce que les juifs ont apporté au monde.

Un psychanalyste disait récemment à une de ses patientes que sa souffrance ne se calmerait vraiment que lorsque le monde deviendrait capable de reconnaître ce que le judaïsme lui avait apporté. Sous une autre forme, c'est ce que nous dit encore Jabès : « *Il ne faut pas oublier qu'Auschwitz a pris place dans notre culture. Auschwitz a changé notre vision du monde. Auschwitz, c'est aussi l'indifférence quasi totale des populations allemandes, c'est l'échec de l'Humain. »*

Auschwitz nous conduit à un paradoxe indépassable. Comment attendre encore quoi que ce soit d'autrui après Auschwitz et aussi comment ne pas encore attendre quelque chose d'autrui après Auschwitz ? Tel est le paradoxe d'Auschwitz. Il faut aujourd'hui penser la culture en général, comme la culture juive en particulier, à partir de cette blessure sans cesse ravivée.

Que le juif soit reconnu dans sa Différence serait une victoire sur la tyrannie du narcissisme de chacun. Cet objectif pourrait être une des missions du judaïsme laïque. Cependant, qui ne sait qu'au coeur de l'affirmation identitaire, se trouve enfoui un refus de l'altérité. "*A moins de haïr ce qu'on n'est pas, il n'est pas possible d'aimer ce qu'on est*", nous dit Samuel Huntington¹.

Il n'est pas possible que la religion, qui se veut faire oeuvre civilisatrice, aboutisse à ce point, à son message inversé. Cette réflexion, mise en exergue par Samuel Huntington, nous conduit à un regard sévère sur les *modalités du religieux*, mais non pas en ce que le religieux est spécifique à ce que produit la religion, mais, en tant que le religieux peut se produire dans toutes les formes d'adhésion intellectuelle. Le danger du religieux nous semble alors consister en une double dérive : la dérive obscurantiste, d'une part, et la dérive excluante, d'autre part.

¹Samuel Huntington, *Le choc des civilisations*, Odile Jacob, Paris, 1997

L'obscurantisme apparaît lorsque le sens des symboles s'obscurcit, au registre de leur polysémie mais surtout au registre de leur puissance langagière, c'est-à-dire quant à leur capacité de communiquer du sens à Autrui. Il se produit lorsque le corpus symbolique juif est devenu l'instrument d'un pouvoir. Les symboles, les rituels se trouvent alors réduits au fonctionnement de simples mots de passe. C'est dans cette prévalence de la forme sur le sens que les processus de certitude se mobilisent et se figent, pour donner naissance à des modalités de mise en conviction qui correspondent à une volonté d'instrumentalisation politique. C'est alors un principe d'obéissance dévoyé qui se trouve manipulé, et le virage au fanatisme, ou du moins à la certitude excluante, se produit souvent au bout du compte.

La dérive excluante, elle, met en jeu un principe d'intransigeance dévoyé selon lequel l'institué va se trouver surinvesti aux dépens de l'instituant. Je voudrais d'abord dire que je dois à Myriam Revault d'Allone l'éclairage très précieux de ces deux concepts qu'elle met en lumière à partir de sa lecture de Merleau-Ponty. En effet, si l'Autorité censure, il ne faut pas oublier qu'elle contient dans le même mouvement un effet d'autorisation. Ainsi, quand on se réfère à une Autorité, nous sommes obligés par elle, d'un côté, mais, également, autorisés par elle, de l'autre. A mon sens, c'est le fait que la fonction instituante devienne complètement absente, qui conduit au déchaînement des phénomènes d'exclusion. Ce qui est alors complètement mis à l'écart, c'est la fonction qui soutient la face autorisante de l'Autorité, c'est-à-dire la fonction de Passeur.

Si transmettre, c'est faire passer ce que l'on a dans son intériorité dans l'intériorité d'un Autre, alors, ce n'est pas la fonction du Maître institué qui est appelée, mais celle du Passeur.

A l'extrême, ces phénomènes pervers sont tels qu'il devient absolument impossible de les désamorcer, une fois qu'ils se sont déclenchés. Conscients de ces dangers, les juifs laïques veulent soutenir une présence juive au monde qui tienne compte des leçons du passé. Et ainsi, se faire les passeurs de la culture juive auprès de quiconque se présente comme passant.

Aussi, revenons à la question centrale posée par Izio Rosenman au Judaïsme laïque, à savoir si celui-ci sera capable de donner un contenu à la transformation du Judaïsme en culture.

Georges Steiner dans son livre, *De la Bible à Kafka*, nous rappelle que « le commandement suprême du Judaïsme, suprême précisément en ce qu'il comprend et inspire tous les autres, est donné dans Josué 1.8 : « Ce livre de la Loi ne s'éloignera pas de ta bouche ; mais tu le murmureras jour et nuit. »¹ Le destin et l'histoire du judaïsme sont livresques, en un sens qui met les juifs pratiquement à part. « Comme un escargot, ses antennes dirigées vers la menace, le juif a porté la maison du texte sur son dos. Quel autre domicile lui a-t-il été permis ? » nous dit encore Georges Steiner.²

Nous avons déjà évoqué ce que pouvait être une pratique profane du texte, nous allons à présent donner deux exemples de commentaires qui sont chacun en un style très différent, des manières de faire œuvre de création de sens. Les deux commentaires se réfèrent à la Genèse et à la dite transgression d'Eve qui instaure le rapport à l'interdit.

Rappelons d'abord ce passage de la Genèse (ch.3) : « Ils entendirent la voix de Adonaï Elohim qui marchait dans le jardin du côté d'où vient le jour. L'homme et sa compagne se cachèrent de la face de Adonaï Elohim parmi les arbres du jardin. Adonaï Elohim appela l'homme et lui dit :

— Ou es-tu ?

Il lui dit :

— J'ai entendu Ta voix dans le jardin, j'ai eu peur car je suis nu et je me suis caché.

— Qui t'a dit que tu es nu, cet arbre dont je t'avais interdit de manger, en as-tu mangé ?

L'homme répondit :

— Cette femme que tu as mise auprès de moi, c'est elle qui m'a donné de ce fruit et j'ai mangé.

Adonaï Elohim demande à la femme :

— Pourquoi as-tu fait cela ?

1 Georges Steiner, *De la bible à Kafka*, Bayard, 2002, p. 170

2 Ibidem, p.175

La femme répond : « Le serpent m'a entraînée, et j'ai mangé. » Et Adonai Elohim condamne le serpent à se traîner sur son ventre, à se nourrir de la poussière de la terre. Il condamne la femme à enfanter dans la douleur : « Tu languiras de passion pour ton homme et lui, il te dominera. » A l'homme, il dit : « Parce que tu as cédé à la voix de ta femme et mangé de l'arbre dont je t'avais interdit de manger, la terre sera maudite, par ta faute, dans la douleur tu te nourriras d'elle tous les jours de ta vie. A la sueur de ton front tu mangeras ton pain, jusqu'à ce que tu retournes à la terre. Car c'est d'elle que tu as été tiré, tu es poussière, et tu retourneras à la poussière. » Tout de suite après avoir reçu cette malédiction, Adam nomme sa femme. Il la nomma Hava, elle donne la vie, car elle était la mère de tout être vivant. »

Dans un commentaire, Liliane Atlan¹ exprime d'abord son désarroi face au texte : « Plus je lis ce texte, plus je le trouve incompréhensible. Est-il vraisemblable qu'un fruit, même défendu, nous fasse découvrir, si nous le mangeons, que nous sommes nus ? Avoir désobéi, est-ce un tel crime qu'il faille nous maudire à jamais, et la terre avec nous ? Vous êtes de la poussière et vous devez donner la vie. Être "Mère" et "Poussière" sont-elles donc des maladies jumelles ? Et ce serpent qui parle, ce Maître Dieu qui a créé le chaos, la Lumière, les Cieux, les Terres, les Oiseaux, les Bêtes, les Plantes, qui a façonné l'homme à partir d'un peu de poussière, pourquoi se met-il dans une telle colère meurtrière ? Parce qu'on a mangé un fruit de son jardin ? Est-il si faible qu'il ne peut supporter d'être désobéi ? Soudain, ces mots me frappent : "la femme languira de passion pour son époux et lui, il la dominera." Ils sont là, cachés parmi les énigmes du texte, qui détournent notre attention. S'ils en étaient la clef ? Si nous étions en face d'un texte écrit par les hommes ? Écrit de façon géniale, mais par des hommes ? Pour le bien des hommes ? Pour dominer les femmes ? »

Mais après ce premier cri quelque peu féministe, Liliane Atlan propose de relire le texte au travers d'une métaphore linguistique autour de la polysémie qu'évoque la nudité ("*aroum*" en hébreu) : « *Le serpent était nu, plus nu que les autres animaux des champs qu'Adonai*

1 Liliane Atlan, *Adam et Eve: Il l'appela vivante*, Les Nouveaux Cahiers, Automne 1997, n° 129, p. 47

Elohim avait faits. En quoi était-il nu ? Il voyait les choses comme elles sont, sans les enrober de mythes. Pour lui, il n'y a pas de maître dans le jardin. Il n'y a que des forces muettes, impersonnelles. Il n'y a pas d'interdit. Il y a ce qu'il y a. Rien d'autre. Il est vital de devenir rusé. Pour s'en sortir. Pour s'amuser. La femme prend le fruit, elle le goûte, elle n'en meurt pas, elle en donne à son compagnon, il en mange, il n'en meurt pas. Ils constatent que ce fruit est banal, c'est un fruit comme les autres fruits, il ne révèle rien, sinon cette chose essentielle : l'interdit venait du Maître, pour qu'on le respecte, pour qu'il soit le Maître. Et peut-être l'homme et la femme avaient-ils besoin de respecter l'interdit, de se donner un Maître, de vivre dans un Jardin gouverné par un Maître, pour ne pas être nus, pour ne pas être libres, pour ne pas être ce qu'ils sont, un peu de poussière animée pour une brève vie. Lorsque les yeux se sont dessillés, chaque instant de la journée peut devenir une Malédiction. Il faut beaucoup de ruse, de malice, pour que vivre reste un plaisir. Les différentes significations du mot "aroum", "nu", "rusé", "mettre à nu", "malice", n'en font plus qu'une. »

Sur le plan de la méthode, ce commentaire, on le voit, touche à plusieurs niveaux d'approche du sens. Le premier est un questionnement issu d'une traduction littérale du texte. Il conduit souvent à un agacement. Le second résulte d'une libre association afin de parvenir à des liens plus denses, plus resserrés, bien que gardant quelque chose de la poésie initiale¹. Un ton de liberté domine l'ensemble, il y a rupture avec des sens érodés, grâce à une audace, que l'on n'hésiterait pas à qualifier de littéraire. Il y a peut-être un élément sous-jacent de révolte qui permet à l'auteur de risquer un effet de surprise et de rendre son commentaire vivant, pour ne pas dire subversif.

A partir de ce même passage de la Genèse, José Seknadjé-Askénazi nous invite à une lecture plus savante et tout autant profane, fondée sur une philosophie de la grammaire. Nous nous trouvons à la fois en face d'une méthode et d'un pari : celui qu'une « *pensée apparemment aussi iconoclaste que celle de Spinoza permet d'éclairer le texte biblique.* » Nous ne pouvons qu'inviter le lecteur à s'y

1 A l'instar du "pschat" et du "drach", dont on sait que ce sont des lectures possibles du Livre. Les initiales des quatre niveaux de lectures possibles (Pschat, Remez, Drach et Sod) constituent aussi les lettres du mot "Pardes", paradis en hébreu. Ainsi, tout se recoupe !

référer¹, car la méthode qui en découle privilégie une ligne de sens dans une dimension proprement démonstrative. Dans cette construction du sens, il y a un appui nécessaire sur une intertextualité éclairante qui implique une solide connaissance du corpus. Il y a surtout, dans la fidélité à la pensée de Spinoza, la mise en œuvre, dans la pratique du commentaire biblique, d'un renversement de perspective.

Pour conclure ces réflexions trop sommaires, je me risquerais à dire que le judaïsme laïque invite à un renversement de perspective par rapport au judaïsme religieux, renversement d'une nature similaire au renversement de perspective ouverte par la lecture spinoziste. Le judaïsme est une religion laïque. Ce registre laïque du commentaire s'accomplit lorsqu'il se nourrit de la recherche linguistique de Spinoza, qui traduit dans le langage de la pensée, les implications philosophiques des données linguistiques, se portant, alors, dans le même mouvement, au cœur de la signification du langage humain.

Ce texte est le fruit d'une discussion avec David Encaoua à Roquebrune Cap Martin en août 2005.

¹José Seknadjé-Askénazi, *La philosophie de la grammaire*, Les Nouveaux Cahiers, Printemps 1996, n° 124, p. 22-32.

Fidélité vivante ou figée

Helène Oppenheim-Gluckman

Cet article s'appuie sur l'analyse de 25 entretiens avec les petits enfants des juifs de Pologne venus en France¹. Ces entretiens permettent de mieux comprendre le regard que portent des petits-enfants de juifs venus de Pologne en France sur leurs grands-parents et sur eux-mêmes, leur questionnement sur la place qu'ils occupent dans l'histoire familiale qui a été prise dans l'Histoire du siècle, les effets de cette histoire sur leur identité et leurs choix de vie. Ils nous ont parlé de la vie de leurs grands-parents en Pologne, des raisons de leur venue en France, de la façon dont ils ont traversé la guerre et la Shoah et dont ils ont vécu après. Ils nous ont parlé de ce qu'ils leur ont transmis comme valeurs, mémoire, traumatisme, identité, ainsi que du regard qu'ils portent sur leurs grands-parents et sur leurs parents. Nous leur avons proposé aussi de parler de leurs propres choix de vie, de leur rapport au judaïsme, de leurs références idéologiques, religieuses, politiques, de leurs projets.

Les vingt-cinq petits-enfants des juifs de Pologne venus en France que nous avons rencontrés ne permettent pas, bien sûr, de décrire la troisième génération. Leur nombre et leur diversité sont en effet trop limités pour généraliser les principaux points qui se dégagent des entretiens. Ils sont cependant riches d'enseignements et suscitent de nombreuses réflexions.

Dans la mesure où nous voulions comprendre les effets d'une histoire aux aspects multiples, marquée par l'exil, la Shoah et l'intégration en France, nous avons considéré que les petits-enfants de ceux qui avaient émigré en France constituaient la troisième génération (le point de départ étant l'exil et l'arrivée en France).

Ceux qui ont été interviewés ont une diversité d'histoires, de parcours, de façons d'être par leur âge (entre dix-neuf et quarante-

1 Ce travail, réalisé avec D. Oppenheim, fera l'objet d'un livre à paraître aux éditions Eres. Il s'est aussi appuyé sur les réflexions d'un groupe de travail amical composé de J. Frydman, I. Rosenman et K. Szurek, et de cinq « troisièmes générations », Iona, Boris, David, Sarah et Elie.

huit ans), par leur situation familiale (célibataires, en couple, eux-mêmes parents), par l'histoire de leurs grands-parents venus de Pologne (ils sont arrivés en France entre 1900 et 1950, certains ont été cachés pendant la guerre, d'autres déportés, d'autres résistants, certains l'ont vécue en France, d'autres en Pologne, leurs engagements politiques et sociaux étaient très divers), par l'histoire de leurs parents (certains sont nés après la guerre, d'autres étaient enfants à cette période), par l'histoire de leur deux lignées (dont l'origine et l'histoire est parfois homogène ou au contraire très différente). Malgré notre désir de rendre compte de parcours multiples, il nous a été très difficile d'entrer en contact avec des petits-enfants de juifs venus de Pologne n'ayant pas fait d'études universitaires et dont les parents n'en avaient pas fait non plus. Cette limite découle sans doute d'un rapport très investi au savoir dans cette immigration, fait constaté par les sociologues¹.

Il ne nous a pas été possible non plus de contacter des petits-enfants engagés dans des mouvements de droite ou des mouvements religieux orthodoxes. Aucun de ceux que nous avons rencontré ne s'inscrivait dans le rejet de leur histoire familiale et tous, à des degrés divers, souhaitaient la transmettre à leurs enfants.

Ce texte ne peut aborder l'ensemble des questions soulevées par ces entretiens, tant elles sont multiples. Nous avons choisi de le centrer autour des modalités de la transmission et des effets de l'histoire familiale sur l'identité subjective des descendants.

Modalités et difficultés de la transmission

Tous ces petits-enfants souhaitaient transmettre l'histoire de leur famille à leurs enfants et cherchaient à s'inscrire dans sa continuité. Ils avaient, pour la plupart, le sentiment d'être les héritiers de nombreuses valeurs transmises par leurs parents et leurs grands-parents et ils pensaient que celles-ci avaient influencé leurs façons d'être et leurs choix de vie. Confrontés à la disparition d'un monde dans lequel leurs grands-parents ont vécu, (celui des juifs de Pologne à cause de la Shoah et de l'exil, et, parfois celui du communisme), et à celle d'une part importante de ses références, ils ne trouvaient curieusement qu'un appui partiel dans celui qui

1 Schnapper D : Juifs et israélites, Paris, Gallimard, 1980

présentait une certaine permanence, celui de la France, qu'ils ont en commun avec leurs grands-parents et leurs parents. Par rapport aux lieux et à l'époque où les grands-parents ont vécu les choses les plus dramatiques, la France et ses références, la vie qui s'était déroulée après la guerre étaient perçues sans doute si "banales", si proches et si évidentes qu'elles n'étaient pas pour eux une source de questionnement. Par ailleurs, l'intégration en France fut pour les grands-parents l'objet d'un combat avec des éléments contradictoires que les petits-enfants percevaient : le désir de s'intégrer et surtout que leurs enfants s'intègrent et réussissent socialement, mais aussi la peur d'effacer les références qui étaient les leurs. Pour ceux qui avaient vécu la guerre en France, il existait parfois un rapport ambivalent à ce pays qui ne les avait pas protégés, même s'ils s'appuyaient aussi sur le fait qu'ils avaient été sauvés pour certains grâce au courage de ceux qui les avaient aidés. Les petits-enfants devaient par ailleurs trouver leur propre place et leurs propres repères pour s'inscrire dans la continuité de l'histoire familiale sans être gardiens d'une mémoire ou aliénés à une fidélité contraignante et figée. Certains ont pu trouver leur place sans contradiction majeure entre leur histoire familiale et leur insertion actuelle en France, d'autres plus difficilement.

Ces différences sont-elles dues à l'histoire familiale, aux épreuves traversées, à ce qui a été transmis ? Les entretiens ne peuvent qu'apporter des pistes de réflexion à cette question. Ils rendent compte d'un parcours et d'un questionnement à un moment précis, ceux que nous avons rencontrés ayant des âges divers (entre dix-neuf et quarante-huit ans).

D'autant plus qu'ils montrent la complexité du processus de transmission d'une histoire familiale marquée par l'exil et la Shoah.

Certains ont subi les effets du silence et des non-dits, d'autres ceux de récits traumatisants, d'autant plus violents qu'ils étaient parfois racontés de façon prématurée et répétée aux petits-enfants, d'autres ont été confrontés au désir de transmettre de leurs ascendants et à la mise en récit de l'histoire familiale, d'autres à une « transmission pudique », sans secrets et non-dits, mais sans récit non plus tant que l'enfant ne se sentait pas prêt à le recevoir. Mais quelle qu'ait été la position consciente et inconsciente des grands-parents ou des parents, aucune façon de transmettre, de dire ou de

ne pas dire, n'a permis aux petits-enfants d'échapper au trouble et à la nécessité de se réapproprier l'histoire dont ils étaient issus à partir de leur propre démarche.

Plusieurs temps dans la transmission peuvent être distingués : celui de la réception en position passive, celui où elle est recherchée activement et où elle représente un véritable "acte" qui modifie le rapport du petit-enfant à ses ascendants, qui lui permet de s'approprier l'histoire familiale, de transformer un savoir qui risquerait de n'être qu'intellectuel et abstrait en un savoir investi d'affects et vivant, transmissible et partageable à son tour avec d'autres. Cet *acte de transmission* est aussi important que le contenu même de la transmission et apparaît comme une des conditions majeures pour que celle-ci passe aux arrières-petits-enfants. A la différence de la transmission forcée ou passivement reçue, il permet d'intégrer, de penser et de mettre en récit avec ses propres mots la transmission émotionnelle reçue des grands-parents ou des parents où était perçu intuitivement ce qu'était leur univers, et de rendre vivant et personnel, car ressenti et partagé de façon active, le savoir sur l'histoire familiale.

Certains entretiens montrent que, selon les cas, cet *acte de transmission* a pu avoir lieu, est en devenir, ou reste impossible. Mais dans tous les cas, et même si les parents ont maintenu des liens avec la Pologne actuelle, la majorité des *troisièmes générations* est en difficulté pour pouvoir penser de façon vivante et concrète la vie des grands-parents d'avant l'exil, leur pays ou leur ville d'origine. Pour plusieurs d'entre eux, le récit des grands-parents sur leur vie en Pologne apparaît en partie comme un conte ou un roman. Ce sentiment d'irréalité, d'étrangeté, de lointain est dû à la fois à l'exil, à la disparition de la vie juive dans ce pays, à la rupture qu'elle a entraînée et au poids dans l'histoire familiale de la Shoah. Celle-ci risque en effet de concentrer l'histoire familiale, d'où la difficulté du petit-enfant à se représenter un avant Shoah et à donner une place à un après. En faisant disparaître le judaïsme en Pologne, la Shoah a figé son histoire et il est impossible aujourd'hui de savoir comment il aurait évolué avec toute sa richesse, ses caractéristiques et sa diversité. Il n'apparaît donc plus, rétrospectivement, que sous la forme figée et mythique du *Shtetl*, avec des repères et des modèles lointains pour ceux qui vivent en France et qui y sont intégrés, qui

y ont trouvé ou créé d'autres continuités et d'autres repères. Dans ces conditions, les *troisièmes générations*, pour la plupart d'entre elles, n'ont plus accès à une représentation d'une partie de la vie et des façons d'être de leurs grands-parents et de leurs ancêtres quels que soient les récits de leurs ascendants ou leur absence. De plus, comme la Pologne fut un pays d'oppression des juifs au début du XX^e siècle et le principal lieu de construction des camps d'extermination et de concentration, les petits-enfants des juifs venus de ce pays peuvent difficilement penser leur origine en lien avec lui, avec sa langue, sa culture, son évolution actuelle. Ceci redouble leur sentiment « d'un monde disparu » et leur difficulté à se le représenter. Certains prenaient acte de cette coupure radicale en s'appuyant sur leurs références actuelles et sur une vision suffisamment évolutive de leur histoire familiale.

D'autres, par contre, cherchaient à l'annuler et à s'inscrire dans une continuité de l'histoire familiale au-delà de la rupture de la Shoah et de l'exil. Pris dans un télescopage temporel et une suspension de la temporalité, ils s'appuyaient sur des bribes de l'histoire familiale, parfois mythiques, pour faire revivre à travers leurs engagements ce qu'incarnaient selon eux leurs grands-parents, ou bien, malgré une présence ancienne en France depuis trois générations, ils continuaient de se présenter comme « juifs de Pologne ». Certains cherchaient à poser un acte de transmission en apprenant le Yiddish pour mieux comprendre ce que fut l'univers de leurs grands-parents, en s'intéressant à la culture ou à la religion telles qu'elles existaient en Pologne, mais ils privilégiaient ainsi la préservation d'une mémoire ou la tentative de reconstruire un passé disparu qu'ils se sentaient le devoir de transmettre à leurs descendants.

Ces diverses tentatives montrent comment le "devoir de mémoire" risque de se transformer en une contrainte impossible qui pourrait enfermer les petits-enfants dans une fidélité figée. S'il s'agit non plus de transmettre la complexité de l'histoire des grands-parents, à la croisée de la Pologne, de la Shoah et de la France, mais de les placer de fait dans une position mythique en les identifiant à un monde doublement inaccessible parce que disparu et parce qu'il y a eu la Shoah, les petits-enfants sont face à une mission

impossible. Quoi qu'ils fassent et quel que soit leur désir, ils ne peuvent perpétuer et transmettre fidèlement un monde disparu.

Quelques-uns ont repris contact avec la Pologne actuelle à travers des séjours touristiques ou universitaires dans ce pays et ont cherché ainsi à dépasser une vision mythique et schématique de celui-ci. Mais, en dehors d'une jeune femme née en Pologne et qui y a vécu pendant dix ans, seule une personne s'est investie intensément dans une réflexion politique et historique sur ce pays et sur ce qu'il représentait pour elle. Est-ce dû au fait qu'elle percevait chez sa grand-mère la nostalgie du pays de son enfance, ou au fait que son identité polonaise lui avait permis de cacher son identité juive pendant la guerre et d'échapper ainsi à la mort ?

Tous les autres ont plutôt perçu le rejet de ce pays par leurs grands-parents, ou l'amertume de ceux qui y étaient retournés après 1945.

A cause de la Shoah, la transmission de l'histoire familiale n'a pu être dans la plupart des cas à la hauteur de ce que chacun en attendait quels que soient la position des grands-parents et des parents, leur désir de témoigner ou leur silence et quel que soit le désir des petits-enfants de comprendre et de s'approprier l'histoire familiale. Chacun d'entre eux a écouté ou entendu l'histoire de ses grands-parents ou de ses parents avec un éclairage sélectif, trouvant un compromis plus ou moins satisfaisant entre ce que les grands-parents auraient souhaité ou cherché à transmettre et ce que les petits-enfants souhaitaient ou auraient souhaité recevoir et qu'ils étaient capables d'entendre. Les grands-parents parfois ne savaient pas toujours comment transmettre leur histoire à leurs descendants vivant dans un autre univers culturel et ayant d'autres références. Ils percevaient leur désir de connaître leur histoire, mais aussi leur trouble et leur incapacité à entendre et recevoir cette transmission. Certains voulaient préserver une image et une relation plus apaisée avec leurs descendants pour qui les récits de la violence de ce qu'ils avaient vécu et de leur souffrance ont été souvent difficilement supportables. Les petits-enfants souhaitaient que l'histoire familiale leur soit transmise, mais ils avaient peur que l'image de leurs grands-parents soit altérée, ils craignaient de perdre les repères quotidiens qui s'étaient tissés avec eux et que leur regard sur l'histoire familiale vole en éclats. Ils avaient aussi peur de faire ressurgir la souffrance

de leurs grands-parents, de faire émerger des sentiments masochistes ou sadiques, d'être en position de voyeurs. Qu'il y ait eu récit ou silence de la part des grands-parents, que ce récit soit ou non contrebalancé par des éléments plus banals et quotidiens de la vie d'avant ou d'après la guerre, certains entretiens montraient le trouble des petits-enfants confrontés à cette transmission : brouillage des repères temporels, incapacité partielle à entendre et à mémoriser, sentiment d'abstraction et d'irréalité. Parfois surgissait un sentiment d'étrangeté quand les codes habituels de la relation entre grands-parents et petits-enfants vacillaient, même un court instant, et qu'ils étaient confrontés à une autre image de leurs grands-parents à cause de l'impact de la Shoah ou des persécutions. Les petits-enfants oscillaient alors entre le sentiment du familier et de l'étrange, du proche et du lointain, troublés par le fait que les deux puissent coexister et soient indissociables.

Pour pouvoir intégrer l'histoire familiale dans leur espace psychique et devenir à leur tour acteur de sa transmission, certains petits-enfants se sont appuyés sur des fragments de celle-ci leur permettant de dépasser l'image insupportable de l'extermination anonyme. Beaucoup ont mis l'accent sur les actes d'humanité ou de solidarité, les qualités et les actes héroïques qui ont permis à leurs grands-parents de survivre et de reconstruire leur vie après la guerre. Le fait d'avoir survécu était considéré comme un exploit, que les grands-parents aient été déportés, cachés ou résistants. Certains cherchaient à redonner un statut individuel unique à ceux qui avaient été pris dans une extermination de masse et à rendre leurs morts pensables car dûes à un individu, qu'il s'agisse d'un acte de sadisme, de courage ou d'une erreur humaine. Ce travail psychique permettait de ne pas être enfermé dans une position de victime, de ne pas y enfermer leurs ascendants, de s'inscrire dans la continuité de positions actives et énergiques dont ils pouvaient revendiquer l'héritage avec fierté.

La transmission de l'histoire familiale est rarement apparue équilibrée entre les deux lignées ou entre les quatre grands-parents. Sans doute est-ce dû partiellement à des histoires familiales spécifiques et banales, même si la Shoah leur a donné un relief particulier. Comme dans toute famille, une ou plusieurs figures grand parentales peuvent occuper une place centrale et parfois

écrasante au détriment des autres. Mais le poids de la confrontation à la Shoah ou de l'engagement dans la Résistance, une transmission insuffisante ou écrasante des épreuves traversées, majoraient et figeaient ce déséquilibre. Les destins de ceux qui avaient vécu l'exil et la Shoah suscitent en effet plus de curiosité et de trouble chez les petits-enfants que le destin de ceux qui n'ont pas connu ces épreuves et rendent nécessaire un travail psychique de construction de l'histoire familiale pour pouvoir se l'attribuer et s'inscrire dans une continuité. La transmission peut sembler évidente et en apparence sans problème du côté des grands-parents qui sont plus enracinés en France ou qui semblent avoir subi moins d'épreuves.

Le recours à un tiers dans le processus de transmission est apparu dans de nombreux entretiens. Sa fonction et sa place n'étaient pas univoques. On peut schématiquement distinguer plusieurs cas de figure.

Le tiers est celui qui peut témoigner à partir d'une expérience proche de celle des grands-parents. Ceci permettait dans certains cas aux petits-enfants d'acquérir un savoir en lieu et place de ce que les grands-parents ne pouvaient pas transmettre, d'imaginer à travers l'identification des grands-parents à ce témoin, mais la transmission restait cependant en impasse car ce témoignage ne pouvait se substituer à celui des grands-parents. Dans certains cas cependant, le tiers a permis aux enfants et aux petits-enfants de percevoir que d'autres positions subjectives étaient possibles avec des expériences proches et de s'appuyer sur cette diversité pour être moins aliénés à l'histoire familiale.

Le tiers peut aussi être celui qui suscite ou permet le témoignage des grands-parents. Dans certaines familles, le parent non juif, pris dans le rapport à l'histoire du judaïsme et troublé par celle-ci, mais cependant suffisamment perçu comme différent, a occupé la fonction de "passeur". Il était, à cause de ses caractéristiques, l'un des principaux dépositaires du récit des grands-parents, voire celui qui suscitait la transmission. Le témoignage pouvait aussi prendre une valeur collective et générale quand il s'adressait à la société. Plusieurs grands-parents ont ainsi témoigné à la demande de la Fondation Spielberg ou de journalistes. Les entretiens ne permettent pas de dire s'ils avaient besoin de cette médiation pour pouvoir s'adresser à leurs descendants, ou si ce témoignage était mû

par le désir de transmettre à la société dans un souci de réflexion collective, pour que les génocides ne se reproduisent pas, en parallèle avec le souci de s'adresser directement aux descendants par d'autres voies éventuelles.

Il a souvent été difficile pour les petits-enfants de se confronter à ces témoignages publics. Dans la plupart des cas, ils n'ont pas pu s'en emparer pour s'approprier l'histoire familiale car ces témoignages figeaient le discours des grands-parents, le rendaient intouchable et sans évolution possible, alors que les petits-enfants étaient de leur côté en plein questionnement. Ces témoignages pouvaient aussi confronter brutalement les petits-enfants à l'image de grands-parents assistant impuissants à l'horreur de l'extermination et à ses effets sur leur propre famille et au fait que ce qui avait été vu par les grands-parents ne pouvait être réellement appréhendé par les petits-enfants. Ce n'était pas transmissible et le récit et les mots ne pouvaient en traduire la violence. D'où la confrontation à un décalage insurmontable entre les grands-parents et leurs descendants et à une transmission inévitablement insuffisante. Seule une petite-fille de résistant s'est appuyée sur les témoignages de son grand-père pour mieux connaître l'histoire de ses grands-parents, mais cela était possible car il s'agissait de récits certes violents, mais qui ne concernaient pas l'expérience des camps et qui continuaient donc à faire partie de repères et d'un monde représentables.

Plusieurs grands-parents ont écrit leur histoire et certaines ont été publiées. A travers ces écrits, il y avait le souci de transmettre aux descendants et à la société. Certains parents, oncles ou tantes ont fait des recherches généalogiques ou ont enregistré les témoignages des membres de la famille dans un souci de transmission aux descendants. Le destin de ces écrits, de ces témoignages et de ces recherches est divers. Certains disaient que leur présence était suffisamment rassurante quant à une transmission possible pour qu'ils n'éprouvent pas le besoin « d'aller y voir ». Sans doute, retardaient-ils aussi le moment de s'y confronter pour ne pas rompre les images et la relation quotidiennes qu'ils avaient pu instaurer avec leurs ascendants. Pour d'autres, ces écrits ont ouvert une possibilité de dialogue et de transmission. Mais la « co-construction » de la transmission entre

ascendants et descendants s'est avérée rare. Ce fut le cas une fois. L'un des grands-pères avait demandé à son petit-fils de l'aider lors de la rédaction de son livre. Mais celui-ci concernait sa vie en Pologne, l'évolution de la vie quotidienne de son village avant la guerre, et la mention, au début du livre, du camp où ce grand-père fut déporté a vivement troublé le petit-fils.

Trois petits-enfants ont ressenti le besoin de faire un film sur l'histoire de leurs grands-parents. Le choix de mettre en images pour devenir à leur tour acteurs de la transmission s'intégrait dans leurs choix professionnels, mais peut-être ressentaient-ils aussi la nécessité de compenser un sentiment d'irréalité et d'abstraction par rapport à l'histoire familiale. Cet acte de transmission s'adressait d'abord à eux-mêmes, ensuite à leurs descendants, pour que ceux-ci puissent s'approprier un savoir chargé d'affectivité et en évolution, des traces palpables et représentables de l'histoire familiale, et enfin à la société. Pour l'un d'entre eux, ce film s'adressait aussi à une amie et il traduisait, par cette adresse, non seulement une exigence de fidélité vis-à-vis des grands-parents, mais aussi, le besoin de faire un pont entre ce que furent leur monde et les épreuves traversées, et son propre quotidien avec ses préoccupations actuelles.

*Impact de l'histoire des grands-parents
sur l'identité subjective des descendants*

Chacun a pris des fragments du judaïsme que les grands-parents ont semblé incarner. Certains ont essayé de l'accrocher à ce que le judaïsme actuel propose (l'engagement communautaire, religieux, la référence à Israël). D'autres en ont fait uniquement une histoire familiale et privée. Mais aucun n'a totalement renoncé à cette référence identitaire. Même s'ils ne savaient pas quel contenu lui donner, elle était au moins une mémoire qu'ils se sentaient le devoir de connaître et transmettre.

Les grands-parents incarnaient le judaïsme. Tant qu'ils étaient en Pologne, ils étaient juifs dans un monde dont les références étaient assez homogènes quelles que soient les conditions dans lesquelles ils vivaient. L'assimilation était un acte de rupture ou d'évolution volontaire par rapport à ce monde, de même que l'arrivée en France et le désir d'intégration. Ce monde juif

homogène religieux, culinaire, culturel, social, n'existait pas en France. La Shoah l'a fait disparaître en Pologne sans lui permettre d'évoluer avec l'ensemble de la société moderne. De ce fait, les petits-enfants avaient parfois du mal à savoir si la rupture des grands-parents avec le judaïsme traditionnel et religieux et l'intégration en France furent la conséquence d'un acte volontaire, de l'évolution normale de la société moderne ou celle de la Shoah, ou des trois à la fois.

La relation au judaïsme pose donc problème dans tous les cas. La *troisième génération* est écartelée entre plusieurs rapports au judaïsme des grands-parents, le poids de la Shoah qui risque d'en constituer la référence unique, le judaïsme actuel, ce qui a été transmis par les parents. Tous se demandaient, chacun à sa manière, si le judaïsme risquait de disparaître avec eux ou leurs enfants, s'ils risquaient de contribuer à cette disparition par incapacité à lui donner un contenu et par acceptation passive d'un état de fait. Ce risque de disparition était vécu souvent douloureusement et ils avaient le sentiment d'une grande responsabilité envers leurs grands-parents qui ont eu le courage non seulement de survivre à la Shoah mais de transmettre la vie. Ils étaient pris dans un devoir de fidélité vis-à-vis de leurs ascendants, mais il leur était difficile de trouver des modalités de maintien de cette identité qui correspondrait à leurs attentes et qui ne trahirait pas celles qu'ils attribuent à leurs ascendants.

Différents modes de perpétuation ou de référence au judaïsme apparaissaient. Certains étaient liés aux préoccupations et aux références de la communauté juive (religion, engagement culturel, politique et social). D'autres définissaient principalement le judaïsme par le fait d'être juif en diaspora et ses effets sur leur identité subjective, d'autres se disaient juifs car ils étaient les héritiers d'une histoire familiale particulière en lien avec celle des juifs ashkénazes du vingtième siècle. Certains reliaient leur judaïsme au rapport à la culture et au savoir, ceux du *yiddishland*, mais aussi ceux d'écrivains, ou de cinéastes, ou de peintres juifs qui témoignent de valeurs universelles. D'autres cherchaient leur référence au judaïsme à travers la langue (le yiddish quand ils le vivaient comme une mémoire à préserver, l'hébreu lorsqu'ils cherchaient à l'inscrire dans leur quotidien actuel). Pour certains, l'identité juive s'imposait

comme une évidence, quels que soient son contenu et sa définition, d'autres avaient besoin de poser un acte pour se l'attribuer.

Mais tous étaient confrontés à la même question, fidélité à quoi et comment, et sous quelle forme ?

La fidélité à l'histoire familiale et donc la possibilité de s'inscrire dans une continuité cherche à passer au-delà des ruptures traumatiques dans cette histoire, mais aussi à prendre acte des ruptures fondatrices sans pour autant annuler l'avant de celles-ci. Les « troisièmes générations » sont confrontées aux questions suivantes : la rupture introduite par la Shoah ou les persécutions en Pologne concentre-t-elle toute l'origine de l'histoire familiale actuelle, de leur histoire et de leur questionnement sur celle-ci, ou est-il possible d'identifier d'autres ruptures traumatiques ou volontaires et assumées à l'origine de cette histoire ? L'origine ici, n'est pas l'origine réelle ou mythique de la famille, mais celle du moment de bascule où l'ascendant est devenu autre (autre qu'il n'était, autre que les autres et d'abord ses parents le voyaient, parfois autre que lui même se voyait et se connaissait). Il s'agit donc d'une rupture non seulement événementielle mais subjective et qui marque un moment de changement profond et qui ouvre à une nouvelle origine symbolique dans l'histoire de la lignée. Ceux que nous avons rencontrés se demandaient si les ruptures permirent à leurs ascendants de devenir les fondateurs de leur propre histoire, s'ils étaient devenus autres parce que différents, mais si cette différence était assumée et acceptable ou si, au contraire, ces ruptures furent celles des traumatismes et que leurs ascendants étaient alors devenus autres parce que devenus étrangers à eux-mêmes. Dans le premier cas, malgré la Shoah, ils pouvaient s'appuyer sur ce moment de refondation de l'histoire familiale pour s'autoriser à trouver leurs propres modalités de transmission de l'histoire passée et à venir. La fidélité n'était pas reproduction, mais une authentique continuité. Certains étaient ainsi conscients d'occuper une place spécifique dans l'histoire familiale mais aussi de la nécessité de trouver leur propre voie et leurs propres repères, tout en s'appuyant sur l'expérience de ceux qui les avaient précédés. Dans le second cas, les *troisièmes générations* étaient prises dans un devoir de fidélité qui les contraignait à rechercher les grands-parents d'avant la rupture, à s'identifier aux références et à l'univers de cet

avant, à tenter de le perpétuer de façon imaginaire. Parfois, les petits-enfants étaient confrontés à la coexistence de ruptures traumatiques et d'actes de refondation. Les grands-parents étaient à la fois étrangers à eux-mêmes à cause des effets de la Shoah ou des persécutions et seulement différents parce qu'ils avaient aussi porté la refondation de l'histoire familiale. Leurs petits-enfants, troublés par la coexistence entre ces deux types de rapport à soi-même, oscillaient entre plusieurs origines possibles de leur histoire (la Shoah, l'arrivée en France, le moment de rencontre des grands-parents, le "nouveau départ" de l'après-guerre, la Pologne du *shtetl*) et plusieurs images de leurs grands-parents.

Face au risque d'un judaïsme et d'une histoire familiale réduits à la Shoah, plusieurs positions subjectives apparaissaient. Certains oscillaient entre un judaïsme trop aliénant pour eux car imposant une lecture de l'histoire de la famille trop en lien avec la Shoah, et un universalisme qui leur permettait de se situer hors de toute communauté d'appartenance, hormis la communauté humaine. D'autres s'appuyaient sur les références éternelles du judaïsme ou des moments particuliers de son histoire pour donner un contenu moins écrasant et plus vivant à cette identité et tenter d'éviter de se situer dans une histoire familiale dont l'origine serait la Shoah ou les persécutions. D'autres enfin décidaient de se réapproprier une identité juive par choix, d'être l'acteur de cette identité et non celui que l'autre désigne comme juif par antisémitisme ou refus de la différence. En devenant ainsi acteurs, ils cherchaient aussi confusément les voies d'une refondation de l'histoire familiale qui n'avait pas pu se faire auparavant, soit parce qu'elle n'avait pas pu aboutir, soit parce qu'elle n'avait pas été portée par l'un des ascendants. Cette refondation n'était pas pour eux rupture, mais reprise avec d'autres formulations et dans un autre contexte de ce qui était resté en impasse pour les ascendants.

L'intégration en France, voulue par les grands-parents et les parents, était acquise pour tous, même si pour certains, elle n'était qu'une insertion sociale à cause de l'absence de racines anciennes et d'ancêtres et parce que l'arrivée en France des grands-parents n'était pas perçue comme un choix, mais comme un hasard ou un "passage". La Shoah a touché ceux qui étaient en France pendant la guerre, mais dans la plupart des récits, les dénonciations ou les actes

antisémites étaient contrebalancés par ceux des aides reçues. Ces récits correspondaient-ils à la réalité, à ce que les petits-enfants en ont retenu ou à ce que les grands-parents ont transmis pour faciliter l'intégration ? La résurgence actuelle des actes antisémites faisait cependant très vite ressurgir la fragilité des représentations de celle-ci. Cependant, la France représentait un acquis, une référence de l'histoire familiale dont les petits-enfants avaient hérité sans problème et elle apparaissait comme le lieu d'une certaine continuité et permanence.

Le fait de se confronter à l'héritage des luttes menées à leur époque par les grands-parents était par contre beaucoup plus compliqué pour les petits-enfants. Leurs engagements (le communisme, la laïcité, le sionisme de gauche) avaient contribué à faire voler en éclats les références trop homogènes et rigides du judaïsme, ils avaient été l'ouverture à l'altérité et à la différence, aux valeurs universelles, ce à quoi les petits-enfants tenaient. Ils étaient fiers de leurs grands-parents, de leur combat, mais aussi ambivalents et parfois en colère, car, en contrepartie, ils ne savaient plus quel contenu donner à leur judaïsme. Ses références ont été remises en question. Ils ne pouvaient s'identifier aux références actuelles de la communauté juive car son fonctionnement, ses valeurs, le risque d'enfermement dans un groupe trop homogène leur apparaissaient contradictoires avec ce qui leur avait été transmis, mais ils ne pouvaient pas s'appuyer non plus sur les alternatives proposées, qui avaient montré leurs limites voire leur impasse. Restaient les références à l'histoire familiale et aux valeurs défendues qui transcendent tel ou tel moment historique. Mais celles-ci leur apparaissaient insuffisantes. Ils ne pouvaient être fidèles aux engagements de leurs grands-parents qu'en perpétuant la mémoire d'une histoire, en assumant sa complexité sans y être aliénés, et donc en trouvant leur propre voie.

Plusieurs ont témoigné de cette recherche en devenir, et aussi de leur grande solitude. Issus d'une histoire doublement exceptionnelle, celle de la Shoah et celle des luttes des grands-parents, confrontés à deux mondes qui se sont écroulés (celui des juifs de Pologne, celui du communisme ou celui du sionisme de gauche empreint d'idéal socialiste), ils ne pouvaient s'appuyer sur aucune référence religieuse et avaient bien peu de tradition et d'histoire du judaïsme. La communauté de référence qu'ils

recherchaient restait pour l'instant introuvable. Ils portaient donc seuls l'histoire familiale, dont ils ne savaient pas toujours que faire, et les divers groupes auxquels ils participaient (celui des juifs, celui des « non juifs ») leur renvoyaient toujours leur différence et leur marginalité, ce qui fut aussi, sous une forme plus dramatique, le sort de leurs grands-parents.

L'histoire familiale avait aussi un impact sur le rapport au savoir des "troisièmes générations ". Ce rapport n'était pas univoque et diverses modalités peuvent être distinguées : le travail de savoir, le devoir de savoir, l'incitation au savoir. La transmission intrinsèquement insatisfaisante de l'histoire familiale, le destin exceptionnel de leur famille étaient pour certains à l'origine de leur pulsion épistémologique, d'un travail de savoir que l'on pourrait définir comme le sentiment d'une nécessité de savoir pour construire sa propre histoire, la comprendre, se l'approprier. Cela passait soit par la recherche d'une meilleure connaissance de l'histoire familiale, soit par un questionnement et une tentative de compréhension des génocides et des situations limites de l'expérience humaine, soit par des lectures sur l'univers du *yiddishland*, soit par l'apprentissage du yiddish. Apprendre cette langue avait pour but de retrouver, mettre en forme, et donner sens aux impressions de l'enfance ou d'engager le dialogue avec les grands-parents en pensant que la transmission deviendrait possible grâce au partage de la langue maternelle. D'autres, peu nombreux, étaient pris dans le devoir de savoir. Ce que les grands-parents leur avaient transmis leur semblait trop lointain et inatteignable, de l'ordre d'un passé révolu, mais aussi un exemple écrasant et indépassable. Ils devaient donc s'approprier un savoir pour tenter d'approcher cet univers et pour pouvoir se sentir les héritiers légitime des grands-parents.

Dans beaucoup d'entretiens, l'incitation au savoir s'appuyait sur la transmission des valeurs des grands-parents et des parents. Le savoir et le rapport à la culture apparaissaient dans le récit des petits-enfants comme un facteur de survie et de permanence à la fois primordial et inaliénable. Le sentiment d'irréalité par rapport à l'histoire familiale et la nécessité de faire fonctionner leur imaginaire pour pallier les insuffisances de la transmission ont probablement été pour certains une des origines de leur vocation artistique.

Conclusion

Pris entre l'exil et la Shoah, l'éclatement ou la disparition des univers de référence et d'origine de leur grands-parents, trouvant dans leur intégration en France une permanence et une évidence qui ne leur évitent pas d'être pris dans le destin exceptionnel de leur famille, les petits-enfants des juifs de Pologne venus en France témoignent de la difficulté à trouver un équilibre entre passé et présent, entre fidélité à l'histoire familiale et nécessité de construire leur propre histoire pour être à leur tour acteurs de la transmission.

Fidèle, infidèle, c'est tout comme, Merci mon signe

Henri Meschonnic

Je dis « merci mon signe » comme on dit « merci mon Dieu ». Manière de dire : fidèle, infidèle, vieilleries tout ça. C'est à quel sujet, que ces mots s'adressent ? Toute cette affaire est une question de point de vue.

Je ne fais cette réflexion que sur et à partir de ce qu'on appelle couramment traduire, apparemment d'une langue dans une autre.

C'est dire que la première chose à débusquer, le préalable théorique, est de faire comprendre, mais je ne me fais pas d'illusion, c'est pourquoi aussi j'adopte ce ton, que l'obstacle majeur est l'assimilation molle, métaphorique, entre *comprendre* et *traduire*, héritée de l'essentialisation du langage chez Heidegger. Selon laquelle, comme dans les deux cas il y a *interprétation*, comprendre c'est déjà traduire, et traduire, bien sûr, suppose comprendre. Je pense à certains philosophes, et même à un certain établissement philosophique, que représente à la perfection Paul Ricœur, par exemple dans son dernier petit livre, *Sur la traduction* (Bayard, 2004), où il le dit au moins trois fois (p.22, 44, 50) : « Comprendre, c'est traduire », en se référant d'ailleurs à Georges Steiner, dans *Après Babel*. Même spécialité de dire des banalités d'un ton pénétré : de remuer les idées reçues de fidélité et de trahison. Ce qui explique peut-être l'effet médiatique, la réponse à l'horizon d'attente. Ricœur avance donc comme des découvertes que « c'est parce que les hommes parlent des langues différentes que la traduction existe » (p.22) et qu'« il est toujours possible de *dire la même chose autrement* » (p.45). Où Ricœur met sur le même plan « ce que nous faisons quand nous définissons un mot par un autre du même lexique, comme font tous les dictionnaires » (p.45) – cette belle ignorance de la notion de discours, qui ne retient, ou ne connaît, que la notion de langue, et cette confusion entre traduction et métalangage. Tout cela pour arriver à la découverte, contre le motif fameux de l'intraduisible : « Car *la traduction existe* » (p.56). Ce qu'il appelle « *l'hospitalité langagière* » (p.19, 43). Toujours la maison de l'Être et l'homme de l'Être.

Tout cela, ces fossiles de pensée, dans les termes de « la chair des mots, cette chair qui s'appelle 'la lettre' » (p.67), met d'avance traduire dans l'herméneutique, c'est-à-dire dans la tradition culturelle du signe.

C'est pourquoi je dis : « fidèle, infidèle – c'est tout comme ». Parce que malgré leur opposition apparente ces deux notions font la même chose : rester dans l'opposition entre la forme et le contenu, c'est-à-dire dans les deux cas, dans le signe. Vous traduisez-fidèle, ou vous traduisez infidèle, vous ne faites qu'une seule et même chose, vous traduisez du signe, au lieu de traduire, quand il a lieu, le poème de la pensée. Quand la poétique montre le discours, le système de discours, le traducteur herméneutisé et le philosophe regardent le signe. Le doigt, au lieu de regarder la lune.

Tout ce qu'ils peuvent traduire, c'est ce que dit ou ce qu'a l'air de dire un énoncé, pas ce que fait, ce que vous fait, un système de discours. Or il vous fait du sujet.

Mettre en continu comprendre et traduire, c'est ne pas même se rendre compte qu'on remplace une pensée du langage, une théorie du langage par le motif à la mode de la communication et de l'information. Ce n'est pas par hasard que les traducteurs ont un faible pour la métaphore du passeur, et aiment se voir comme des passeurs. Ils se trompent de patron : ce n'est plus saint Jérôme, c'est Charon sur le Styx. Ils passent du cadavre. Ce qui arrive sur l'autre rive, selon cette répartition de la chair des mots, la lettre, et de l'esprit, si on sépare les deux, c'est du cadavre.

Tout cela dans cette foire contemporaine de la pensée où on oppose l'identité à l'altérité, l'annexion-langue au décentrement-langue, les sourciers aux ciblistes, le calque au naturel, sans voir que ce qu'on prend pour l'effet du naturel est le comble du culturel. De langue à langue.

Un seul petit exemple, à ce stade, en est l'illustration : quand, au début du traité d'Aristote sur l'interprétation, les mots *ta en té phoné*, « les choses qui sont dans la voix », sont traduits par Tricot, dans l'édition Vrin : « les mots ».

Par quoi peut-être on peut commencer à voir que l'herméneutique ambiante est une effaçante, que la traduction dans les termes du signe est une effaçante, pour la même raison, qu'il y a donc à faire une critique radicale des concepts et des pratiques qu'on enseigne comme

une nature des choses et un mal nécessaire. Et on ne saurait en sortir qu'en prenant un autre point de vue.

Devant le caractère omniprésent de ce que je considère comme une absence de pensée qui ne se connaît pas comme telle, et bien au contraire elle est la pensée dominante, je n'ai pu, pour déjouer le faux sérieux des Assis, que me livrer à un jeu, qui est celui de chiffrer la note à payer. Pour traduire. Pour retraduire. Pour savoir ce que parler veut dire, et peut faire.

Donc, je procède en neuf coups, et je compte.

Premier coup, une bonne nouvelle : il n'y a pas de problème de traduction, il n'y a pas d'intraduisible, il y a seulement un problème de théorie du langage, de représentation du langage. Le signe empêche de penser le langage, paradoxe numéro un, alors qu'il passe pour la nature du langage. Comme il empêche de penser le langage, il empêche de penser le poème, sinon à travers lui-même. Ainsi traduire du poème à travers les catégories du signe, ce n'est pas traduire le poème, c'est traduire le signe. Donc le signe empêche aussi de penser ce que c'est que traduire. Je précise que j'appelle poème l'invention d'une forme de vie par une forme de langage et l'invention d'une forme de langage par une forme de vie, toutes deux inséparablement. Ce qui fait éventuellement de la pensée un poème, et qu'on peut parler d'un poème de la pensée. S'il y a un poème de la pensée, c'est ce poème qu'il y a à traduire, pas le signe. Quand on traduit dans les termes du signe, ce n'est pas ce qu'il y a à traduire qu'on traduit, c'est sa propre représentation du langage, dans les termes du signe. A partir de là, je ne sais plus si ce que j'annonçais comme une bonne nouvelle est une bonne nouvelle, car le problème est beaucoup plus difficile qu'on ne croit devant un texte à traduire. Et ce n'est pas le traduire seul qui peut s'en sortir. Puisque c'est le problème de toute notre représentation du langage, et elle est ainsi faite qu'elle ne nous donne ni de raison ni de moyens d'en sortir.

Deuxième coup : précisément, montrer que ce que nous prenons, selon les moyens du signe, pour la nature du langage, n'en est qu'une représentation. D'une part, c'est possible à partir de l'anthropologie, qui nous permet de sortir du bocal où nous nous agitions, et à partir de l'expérience du poème ; et d'autre part c'est nécessaire pour prendre acte des effets du signe, et de ses limites. Il

s'agit donc de faire la critique du signe, où rien que l'association des deux termes montre ce qu'il y a à entendre par *critique*. C'est l'étude du fonctionnement et des effets de théorie. En quoi la critique est constructive (je le dis puisque certains croient qu'elle est destructrice, quand ils ne la confondent pas avec la polémique et même il y en a qui disent qu'elle est juive), et c'est aussi, par là-même, le travail de reconnaissance des effets dans les pratiques, par lesquels se dégage la différence entre les théories faibles et les théories fortes. Question de rendement.

Juste un exemple. Quand Cicéron parle de *vis verbi, vis verborum*, simplement « la force du mot, la force des mots », l'édition française du dictionnaire de Freund et toutes les traductions des Belles-Lettres traduisent : « le sens du mot, le sens des mots ». Et c'est pourtant, dans le dictionnaire, à l'article *vis*, normalement rendu par « force ». Ainsi on peut mesurer la perte de pensée, la faiblesse théorique du signe qui méconnaît la notion de « force » en l'assimilant à la notion de « sens ». Faisant involontairement apparaître que la notion de *sens* peut être un obstacle épistémologique pour la connaissance du langage.

Le signe est un ensemble culturel omniprésent, depuis environ deux mille cinq cents ans. Il a la force du familier renforcée par les sciences du langage, dans leur état général. Il est couramment représenté selon le dualisme de la forme et du contenu, de la lettre et de l'esprit, où s'inscrit la différence des langues, à traduire éventuellement. Il y a les grammaires et il y a les dictionnaires. Cette dualité aussi caractérise la représentation linguistique des langues. Humboldt les appelait « le squelette mort du langage ». Donc, quand on traduit, on traduit d'une langue dans une autre langue, c'est l'évidence.

Ici il y a deux effets de théorie. L'un est que les choses du langage – c'est-à-dire du signe pris pour le langage – constituent un modèle linguistique. C'est l'affaire même des sciences du langage, de la linguistique générale et des linguistiques langue par langue. L'autre effet est que ce modèle, tel qu'il est représenté, selon les termes des linguistes, en signifiant et signifié, ne fait que juxtaposer, comme deux hétérogènes l'un à l'autre, le son et le sens.

Et ce que montre la critique du signe, du point de vue où je me place, c'est que le signe n'est pas du tout seulement un modèle

linguistique, mais un modèle constitué de six paradigmes, tous binaires, de sorte que le signe, c'est six fois deux égale deux ; et d'autre part, de ces deux constituants du signe, l'un prend empiriquement la place de l'autre, qui est curieusement à la fois escamoté et maintenu. Tous les six selon la même homologie.

Mais le signe, par lui-même, ne le laisse pas voir.

Donc, d'abord, il y a le dualisme linguistique du signifiant et du signifié. Si quelque chose montre que le signifié prend toute la place, et que le signifiant est à la fois escamoté et maintenu, c'est justement la traduction courante, qui court après le français courant. Pour les textes religieux, la Bible christianisée, elle court après la clientèle.

Ses effets de théorie sont la rhétorique du propre et du figuré, l'étymologisme chez ceux qui prennent l'origine pour le sens (comme Chouraqui dans sa traduction de la Bible), et c'est l'opposition entre prose et poésie, dont Shelley disait dans *A Defence of Poetry* que c'était une erreur vulgaire. C'est aussi ce que Saussure appelait les « divisions traditionnelles » et qu'il critiquait : lexicque, morphologie, syntaxe. C'est le primat de la langue, qui empêche de penser le discours. C'est le langage poétique conçu comme un écart par rapport au langage ordinaire – ce qu'aggrave le vieux couple, à la Heidegger, de l'authentique et de l'inauthentique, là où Malinowski découvrait la fonction phatique. Du point de vue où je me place, langage poétique et langage ordinaire sont deux entités réelles – des fantômes de pensée. Bizarre effet de langage, que le réalisme produise des fantômes.

Puis il y a le paradigme philosophique, qui oppose les choses et les mots, selon le vieux problème, à reprendre dans ses implications éthiques et politiques, du réalisme et du nominalisme. Voyez Hegel : le mot est la mort et même le meurtre de la chose. Avec ce vieux Guignol qu'est la question de l'origine. Mais il joue toujours : voyez Merritt Ruhlen : *The Origin of Language* (1994) traduit en 1997 sous le titre *L'origine des langues*. Sous-titre : *Sur les traces de la langue mère*. Et on confond origine et fonctionnement, arbitraire et convention. C'est l'un des côtés comiques. L'autre étant qu'on ne retient que les ressemblances. Or ce sont les différences qui comptent le plus : voyez les synonymes.

Et le paradigme anthropologique oppose le langage à la vie, le général au particulier, l'écrit et la voix, la lettre et l'esprit, mais aussi,

chez Lévy-Bruhl, le civilisé et le primitif. Là aussi il y a lieu de reconnaître qu'on oppose non le langage à la vie – comme fait Wittgenstein, comme fait Adorno – mais une représentation du langage à une représentation de la vie. Il y a là nécessairement des répercussions sur la pensée et la pratique du traduire. Et sur la confusion entre mot et concept.

Mais ce n'est pas fini. L'académisme se renouvelle. Lévy-Bruhl opposait l'adulte normal masculin civilisé blanc pas seulement au primitif, mais à l'ensemble de la femme, du fou, de l'enfant, du sauvage et du poète. Dans cette logique il y a le rejet de l'étranger, comme le montrent certains noms de peuples, mais aussi cette confiture délicieuse que sont les *gender studies*, l'opposition essentialiste-réaliste du masculin et du féminin, et la confusion entre le sexe biologique et le genre grammatical.

J'arrive au paradigme théologique, paradigme culturel – mais ils sont tous culturels. Il est la mise en scène du signifiant escamoté et maintenu. C'est l'Ancien Testament, et le signifié qui lui donne sens, c'est le Nouveau Testament, selon la théologie chrétienne de la préfiguration. Là encore, merci Hegel, la religion de la haine et la religion de l'amour, et les théologies politiques du *Verus Israel*. Dix-sept siècles d'habitude, ça ne se voit même plus : la preuve, le continu de l'antijudaïsme à l'antisémitisme, et l'usage des *Protocoles des Sages de Sion* et de *Mein Kampf* dans l'islamisation du conflit israélo-palestinien, que la bien-pensance (de gauche) ne veut pas voir.

Quant aux effets d'idéologismes, le plus beau est certainement le « Dieu des armées », *adonai tsevaot*, que je traduis « Dieu des multitudes d'étoiles ». *C'est le sens*, attesté par le dictionnaire de Koehler-Baumgartner.

La traduction « Dieu ou Seigneur *des armées* » remonte à la Vulgate, *Dominus exercituum*, *Deus exercituum*. En français elle est dans Le Maître de Sacy, « le Seigneur des armées », qui traduit parfois « le Seigneur des puissances », traduction de la Septante, *Kurios tôn dunameôn* ; elle est dans Ostervald, « l'Éternel des armées », et dans Segond, de même ; dans Crampon, « Yahweh des armées » et dans Osty, « Yahvé des armées » et Dhorme, de même. Elle est dans la King James Version, « The Lord of hosts » ; dans la traduction « du monde nouveau » : « Jéhovah des armées » ; dans l'espagnole *Biblia*

del peregrino, « El Señor de los Ejércitos », et dans l'espagnole d'Amérique latine, « Jehová de los Ejércitos ».

Dans la Bible Bayard, la traduction varie selon les textes et, par exemple, c'est « YHWH des Troupes » dans *Isaïe* et « Yhwh des Armées » dans *Amos*.

Oui, tout cela est à vomir.

Mais le signe, c'est aussi son paradigme social, l'opposition de l'individu à la société. Lui aussi a ses idéologismes, ses théologismes : comme l'individualisme destructeur de la société occidentale, pour des socio-théologiens comme Lipovetski ou Louis Dumont. Pour qui le modèle de la hiérarchie est la société des castes en Inde et le second récit de la Création, dans la *Genèse*, l'histoire de la côtelette.

Dans la mesure où ce paradigme a eu des effets littéraires, c'est aussi à la fois un paradigme du langage et un marqueur du traduire.

Le dernier paradigme du dogme est une aporie du politique, dans l'opposition propre au *Contrat social* entre minorité et majorité, où l'identification de la majorité au Souverain, selon Jean-Jacques Rousseau, accomplit aussi parfaitement la manœuvre de l'escamotage-maintenance de la minorité. C'est un conventionnalisme politique. Où s'inscrit le mythe littéraire de l'horizon d'attente. Qui pose aussi le problème de l'intelligibilité du présent, de l'imprévisibilité du passé, des effets de pouvoir du plus grand nombre sur les idées reçues, où s'inscrivent ce qu'ont de révélateur les retards à la traduction : *LTI (Lingua Tertii Imperii)* de Victor Klemperer, traduit sous le titre *La langue du IIIe Reich* en 1996, a mis quarante-neuf ans à être traduit en France, alors que c'était un succès de librairie en Allemagne dès 1947.

Le signe, c'est tout cela, et qui se tient. C'est donc une force, une omniprésence, qui détermine un pourrissement de la pensée : de la pensée du langage, de la pensée du poème, de la pensée de l'éthique et de la pensée du politique.

Or traduire travaille à la critique du signe, par son historicité propre. Traduire n'est pas isolé dans une autonomie de procédés. La transformation des logiques interculturelles (la décolonisation, le primitivisme) et la transformation dans la pensée du langage, par la notion de discours, ont transformé, ou travaillent à transformer le traduire.

Mais il faut reconnaître que ce qui règne, dans la pensée du traduire, c'est la linguistique de la traduction, avec l'expansion des notions d'équivalence formelle et d'équivalence dynamique, selon Eugène Nida. Ce qui revient à la surimposition de la forme sur la langue de départ et du contenu sur la langue d'arrivée. Le binaire du signe où la pragmatique ne fait qu'ajouter le couplage stimulus-réponse sur le couplage forme et sens. L'empirisme autant que l'herméneutique renforcent ce schéma. Et pourtant ce schéma, qui règne, est mauvais pour la traduction. Comme je vais le prouver.

Je veux faire entendre que le familier, l'apparement raisonnable, ce qu'on enseigne comme la vérité et la nature, le signe, est une folie, une schizophrénie du langage. Vous avez peut-être oublié, mais c'est le troisième coup. Le paradoxe, si on pense à Tzara, à Antonin Artaud, c'est que le rapport au corps et au cri passe pour proche de la folie. Alors que c'est la séparation du langage en deux éléments hétérogènes radicalement l'un à l'autre qui est une folie. Ce qui fait qu'ensuite on bricole des passages : le symbolisme des sonorités qui fait un originisme, ou une motivation par expressivité, ou l'hésitation prolongée entre le son et le sens comme dit Valéry. Alors que du point de vue de l'expérience de pensée qu'est le poème, et qui déborde autant tout expérimentalisme que toute mystique, autant il y a du discontinu dans le langage, autant il y a aussi du continu. Mais le signe ne le sait pas, et il empêche de le savoir. Le signe est l'exemple majeur que chaque savoir produit une ignorance spécifique, ne le sait pas et cache donc qu'il cache ce qu'il cache.

En quoi le signe ressemble parfaitement à ce que fait la traduction courante, que j'appelle une effaçante.

Il y a donc, partant de l'expérience du poème et de l'expérience de traduire un poème, à provoquer une crise de signe. Crise de signe : allusion, bien sûr, à *Crise de vers* de Mallarmé. Mais l'enjeu est de pousser davantage, et au-delà d'une différence d'époque, un malaise. Il s'agit de reconnaître un universel masqué par la méconnaissance, et une cohérence jusqu'ici inaperçue.

Il s'agit d'affoler le signe, cette folie du langage. Et, socialement, cette folie de l'affoler. En montrer la fausseté dans l'illusion de l'illimité, c'est-à-dire ses limites, c'est l'utopie et la prophétie de la théorie du langage : utopie, car elle n'a pas de lieu et elle est

déplacée ; prophétie, par le refus des idées reçues. Ce sont ces deux conditions qui lui font sa liberté.

Déstabiliser le signe. Sans répéter la pseudo-folie des années 60 qui proposait une sortie hors du signe. Ce nietzschéisme littéraire que prolonge, d'une manière abâtardie, le déconstructionnisme. Non, montrer la force, et les faiblesses, du signe. Donner un coup de Bible dans le signe. Un coup de rythme. Un coup du rythme, du poème. Le signe casse au poème. Son maillon le plus faible. Un coup d'historicité radicale contre son essentialisation, sa dualisation en chaîne. Pour déclencher une précipitation de ses paradigmes qui peu à peu perdraient leurs éléments comme, dans les dessins de l'humoriste Ronald Searle, les livres perdent leurs lettres. Pour laisser la place à d'autres paradigmes.

Un nouvel éloge de la folie, peut-être. Et le comble de l'utopie : ne pas rester hors lieu, disqualifier l'incompétence installée.

C'est aussi montrer les limites de l'herméneutique, non qu'on n'en ait pas besoin, mais pour montrer que quand elle se prend pour tout ce qu'on peut dire et faire, du sens, elle est seulement tout entière dans le signe. D'où la faiblesse de l'autonomisation du traduire en traductologie.

Là-dessus il faut frapper encore un coup, le quatrième, en dénonçant une imposture qui n'a que trop duré, et qui à ma connaissance règne encore, c'est l'identification du structuralisme linguistique à Saussure. Saussure est donné pour l'inventeur du structuralisme, qui en serait la continuité. Mais le structuralisme est, comme on peut mieux s'en assurer depuis la publication en 2002 des *Écrits* inédits, un ensemble, si je compte bien, de neuf contresens sur Saussure. Un massif de contresens.

Premier contresens, Saussure dit « système », le structuralisme dit « structure », et en fait des interchangeables, alors que *système* dit l'interaction de tous les éléments du langage, dans la continuité de Humboldt, et *structure* est purement formel. Ce que confirme la suite.

Deuxième contresens, Saussure, dans sa sémiologie, pose qu'il n'y a que des points de vue sur le langage ; le structuralisme, dans son sémiotisme, se présente comme décrivant la nature du langage.

Troisième contresens, Saussure comprend une systématité toute déductive de la théorie du langage, et invente l'expression de

« théorie du langage » contre les savoirs de l'époque ; le structuralisme fait du descriptif.

Là où Saussure pense l'unité langue-parole et le discours, le structuralisme installe une séparation entre langue et parole, et a surtout été une linguistique de la langue. Quatrième contresens.

De sa pensée du discours, Saussure postule une poétique, même s'il ne l'a pas faite, autant qu'on sache, mais le structuralisme a opposé le rationalisme du *Cours* à la folie de Saussure dans les anagrammes. Contresens cinq.

Six. Saussure oppose l'associatif, qui est multiple, au syntagme ; le structuralisme est dans le binaire du paradigmatique et du syntagmatique.

Sept. Saussure pense le signe comme radicalement arbitraire, l'arbitraire au sens d'une historicité radicale, ce qui fait que pour lui chaque fois qu'on cherche l'origine on trouve le fonctionnement ; le structuralisme comprend l'arbitraire comme un conventionnalisme, et ne peut donc que laisser se développer le mythe originiste.

Huit. Pour Saussure, diachronie et synchronie sont ensemble l'histoire en mouvement ; le structuralisme a opposé la diachronie, comprise comme l'histoire, à la synchronie vue comme l'état de langue.

Neuf : Saussure fait une critique des divisions traditionnelles (lexique, morphologie, syntaxe) ; le structuralisme a renforcé le discontinu et les hétérogénéités du signe.

Tout cela fait la systématisme des choses du langage, vue du point de vue de Saussure, que je fais le mien. C'est pourquoi je pose qu'il y a à penser Humboldt aujourd'hui. Parce que la diffusion du structuralisme, renforçant le signe de son apparente scientificité, ne peut pas ne pas avoir d'effets de théorie et de pratique sur l'acte de traduire, et le résultat qui en sort.

Alors c'est le cinquième coup à frapper : construire, contre la cohérence du signe, la contre-cohérence du continu. Où je ne peux qu'indiquer rapidement les choses.

Parce que je pose un premier continu qui est le corps-langage. Un texte, au sens du poème, est ce qu'un corps fait au langage. Mais ce corps n'est pas de la viande. Pas de chair – cette charcuterie – ni de neurones dans un poème. Penser le corps-langage, c'est penser

à neuf le rapport entre le langage et la vie, à partir de la définition de la « vie humaine » selon Spinoza, dans le *Traité politique* (V,V), non par la « circulation du sang » mais « surtout par la raison, la vraie vertu et vie de l'Esprit – *sed maximè ratione, verà Mentis virtute, & vitá* ». Comme cela suppose nécessairement le langage, cela s'oppose à l'opposition commune entre le langage et la vie.

Dans le discours, c'est ce que je propose de reconnaître comme un système de discours, c'est-à-dire une sémantique sérielle qui prenne en continu rythme, syntaxe et prosodie : le rythme comme organisation du mouvement de la parole, et donc les rythmes : rythme de position, rythme d'attaque, rythme des finales, rythme de répétition, rythme syntaxique, rythme prosodique. On voit que ce ne sont plus les mots, ce n'est plus le signe qui est l'unité. La conséquence est que ce ne sont pas les langues qui sont maternelles, c'est les œuvres qui sont maternelles. C'est pourquoi je dis que c'est la Bible qui a *fait* l'hébreu, pas l'hébreu qui a fait la Bible. Ce n'est qu'un exemple.

On comprend que les conséquences sont inéluctables pour la traduction. Mais aussi sur ce que c'est que lire. Juste deux exemples.

Dans *Poétique du traduire*¹, il y a l'exemple de deux vers d'Homère (*Iliade* VIII, 64-65) qui *montre* ce que les mots ne disent pas, l'égalité entre le mot qui dit le cri de malheur de ceux qu'on tue (*oimôguè*), trois longues, et le cri de triomphe des tueurs (*enkholè*). Et cette égalité rythmique, cachée dans la métrique de l'hexamètre, retrouve ce que découvre l'anthropologie homérique.

Mais dans Spinoza, il y a un exemple qui me semble particulièrement comique, de mon point de vue, bien sûr. Spinoza commence le *Traité politique* par *Affectus, quibus conflictamur concipiunt Philosophi...* je traduis : « Les Affects, par quoi nous sommes en conflit, les Philosophes les conçoivent comme des vices... ». *Affectus* est le premier mot de la phrase, le premier mot du livre. C'est un concept majeur chez Spinoza. Or Pierre-François Moreau traduit : « Les philosophes conçoivent les passions à quoi nous sommes en proie... ». Là où le penseur a mis en premier « les affects », le philosophe a mis « les philosophes » en avant. Indice subtil que le philosophe ne connaît du corps que le corps des

1 Henri Meschonnic, *Poétique du traduire*, Verdier, 1999, p.107-111.

professeurs de philosophie. Et de plus il traduit *affectus* tantôt par « affection », tantôt par « passion ». Ce qui casse à la fois la cohérence de la pensée de Spinoza et empêche de penser le langage chez Spinoza.

Si on pense le discours, on pense rythme, au sens de l'organisation du mouvement de la parole. C'est un premier sens du continu. Mais ce sens a trois conséquences.

La première est qu'il y a à penser une autre paradigmatique que celle du signe. Six pour six. Au lieu du dualisme interne du signe, de la forme et du sens, penser le continu c'est penser la force dans le langage. Ce qui ne retire rien au sens, au contraire.

Au lieu de l'opposition entre les mots et les choses, entre convention et nature, penser l'historicité radicale du langage, sa systématité, et le point de vue.

Au lieu d'une anthropologie binaire et mythologisante, penser la pluralité et la diversité, non l'opposition entre identité et altérité, mais que l'identité n'advient que par l'altérité.

Au lieu du paradigme théologique de l'Ancien et du Nouveau Testament, un paradigme qui oppose le théologico-politique à une déthéologisation généralisée. J'y reviens plus loin.

Au lieu du paradigme social qui oppose individu et société, une pensée du sujet. Des sujets.

Et au lieu du paradigme politique binaire, minorité contre majorité, ou la force contre la liberté, une pensée et une pratique de la pluralité.

Une conséquence, aussi, est de voir la systématité qui tient toute cette pensée du continu, si bien que le continu corps-langage ouvre nécessairement sur le continu langage-poème-éthique-politique. Si bien qu'un poème n'est un poème que si c'est un acte éthique, et si c'est un acte éthique c'est un acte politique. Alors que dans le signe le langage est un certain nombre de technicités pour linguistes, la poétique est un formalisme, l'éthique est une pensée abstraite des valeurs, la politique est le cynisme de la force.

Dans ce cas, traduire est aussi un acte éthique, c'est traduire l'éthique poétique du poème. Sinon, c'est seulement réduire au signe, c'est-à-dire désécrire.

Cette systématité impose de revoir la question-du-sujet. Pour marquer un sixième coup. Là aussi c'est une situation intéressante,

car au lieu d'un sujet, ce générique indistinct, elle accouche de douze sujets, et même de treize à la douzaine.

Vite : le sujet philosophique, conscient unitaire volontaire, il vaut mieux qu'il n'écrive pas de poème, car s'il sait ce qu'il fait, il fait ce qu'il sait ; le sujet psychologique, qui a des émotions, s'il écrit un poème, il ne peut qu'énoncer, nommer, décrire ce qu'il sent, il vaut mieux aussi qu'il s'abstienne, mais il est vrai que les librairies sont pleines de ses productions ; puis, le sujet de la connaissance des choses, sujet de la science, et le sujet de la domination des choses, sujet de la technique – ils font ce qu'ils ont à faire, rien à voir avec un poème ; et le sujet de la connaissance des autres, qui a inventé l'ethnologie, peu à voir avec le sujet de la domination des autres, qui a inventé l'esclavage et la colonisation ; puis le sujet du droit, capital celui-là, par l'article 1 de la déclaration des droits de 1789 : « Tous les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits... », ce n'était pas vrai, ce n'est toujours pas vrai, mais c'est un vrai impératif catégorique, un universel, qui montre aussitôt ce qui arrive quand on confond l'universel avec l'universalisation du modèle occidental, pour la rejeter, et rejeter ainsi du même coup l'universel ; puis Diderot a inventé le sujet du bonheur – Heidegger suivi de ses suiveurs ne connaît que la domination et la-question-de-la-technique, mais de toute façon il ne pense pas le sujet, puisque l'homme, pour lui, ne parle que quand il répond à la langue ; et il y a le sujet de l'histoire, passif ou actif, et pour les réalismes seules les masses ou les nations sont des sujets, l'individu n'est qu'un numéro ; puis il y a le sujet locuteur de la langue, qui se transforme dès qu'il ouvre la bouche en sujet du discours, il n'en sait rien mais c'est sans importance, il est autant sujet à que sujet de ; vient enfin le sujet freudien, mais nous sommes tous des sujets freudiens, et si vous le cherchez dans un texte littéraire, vous le trouverez, pour deux raisons, la première c'est qu'il y est comme les lettres sont dans le mot et les mots dans une phrase, la seconde raison est qu'en le cherchant on y applique nécessairement les concepts de la psychanalyse, on y trouve donc ce qu'on y a mis, aucune différence avec le grammairien qui va trouver des verbes, des adjectifs et des compléments et qui d'ailleurs n'a pas le droit de dire autre chose, et surtout pas si c'est un poème ou une imitation, il n'en a pas les moyens, ou alors c'est que pour être grammairien il n'en est pas

moins homme, ou femme, et en conclusion si le sujet freudien se trouve dans un poème, ce n'est pas lui qui fait que c'est un poème ou du simili.

Si bien qu'après cette énumération, dont je n'affirme nullement qu'elle est complète, je suis obligé de conclure que pas un de ces sujets n'a écrit un poème. Je suis donc obligé de postuler un treizième sujet, que j'appelle le sujet du poème. Et ce n'est pas l'auteur, cette notion psychologico-juridique, ni l'individu à qui on met une tape sur l'épaule, ce que j'entends par là c'est la subjectivation maximale d'un système de discours, qui fait que l'oralité n'est plus du sonore. C'est du sujet qu'on entend. L'invention d'une spécificité et d'une historicité.

À partir de là, c'est ce sujet qu'il y a à traduire, à faire entendre.

Autrement dit, et c'est le septième coup frappé, ce qu'il y a à traduire, c'est l'écoute, qui consiste à entendre ce qu'on ne sait pas qu'on entend (comme l'expansion du nom *Ophelia* dans les mots qui l'entourent, je l'ai montré dans *Poétique du traduire*), et cela déborde toute herméneutique : c'est une signifiante désémotisée. D'où, vaste programme, il y aurait à retraduire tout ce qui n'a été traduit que selon le signe. Ce qui implique une critique de la transparence autant que du calque, et de ne plus opposer une altérité à une identité mais de faire entendre une altérité qui transforme une identité.

Et là le rythme, les rythmes jouent un rôle majeur. Qui n'a plus rien à voir avec une forme, ni avec cette métaphore bronchique de la respiration. Il y a trop d'exemples. Je n'en mentionnerai qu'un : dans *Isaïe* (40,3) la place de l'accent disjonctif majeur a longtemps été mise de manière à dire comme Le Maître de Sacy : « On a entendu la voix de celui qui crie dans le désert : Préparez la voie du Seigneur », pour *qol qorè // bamidbar panu dérekè adonai*. Et la King James Version a traduit : « The voice of him that crieth in the wilderness, Prepare ye the way of the Lord », après la Septante, et après Matthieu (3,3) et Jean (1,23). Depuis deux siècles, pratiquement toutes les traductions ont rétabli le rythme qui fait le sens, et par exemple la Bible de Jérusalem traduit : « Une voix crie : 'Dans le désert frayez le chemin de Yahvé...' ». Moi je traduirais : « Une voix crie // dans le désert ouvrez le chemin d'Adonai... ». Mais la traduction vicieuse a duré assez longtemps pour donner un

dicton : *prêcher dans le désert*, discourir sans être écouté » (*Grand Larousse de la langue française*). Et la traduction de Le Maistre de Sacy, que certains catholiques veulent voir comme la plus belle des françaises, et qui a été rééditée dans la collection « Bouquins » en 1990, maintient donc aujourd'hui encore la version fautive.

Si on s'arrête un peu sur les effets de théorie du rapport au texte biblique, brièvement, l'effet est à la fois double et un seul. C'est le huitième coup. Un coup de Bible.

Premier effet, à partir de la pan-rythmique du texte, l'organisation des *ta'amim*, pluriel de *ta'am* qui signifie « goût », le goût de ce qu'on a dans la bouche, terme qui est à lui seul une parabole de l'oralité et du corps-langage, je prends le rythme comme le levier théorique qui peut déplacer toute la théorie du langage.

Et ce qui est révélateur, c'est aussi qu'une objection théologiquement programmée a refusé, et pratiquement continue de refuser d'*écouter* cette rythmique, qui fait qu'il n'y a ni vers ni prose, et qui est donc irréductible à nos catégories grecques de pensée. Ainsi le combat pour le rythme est un combat contre une, ou contre la, théologie.

Deuxième effet, à partir du texte même de la *Genèse*, et du point de vue du poème, il y a à reconnaître une distinction que ne font pas les religieux, quels qu'ils soient, sur un texte qui est, il est vrai, culturellement un texte religieux, fondateur de religion, et c'est la distinction entre le sacré, le divin et le religieux. Que montre pourtant clairement le texte.

C'est à partir du texte que je définis le sacré comme la fusion de l'humain avec le cosmique. C'est le fusionnel, le temps où les bêtes parlaient, comme le serpent à Eve. Ce qui aussitôt permet de distinguer le sacré d'avec la nostalgie du sacré. Quand Heidegger interprète Hölderlin, *das Heilige sei mein Wort*, « le sacré soit ma parole », comme un indicatif et non un subjonctif-optatif, il confond les deux, ce qui n'est pas sans conséquences pour l'éthique.

Le divin est le passage de la vie du principe créateur de vie aux moindres créatures vivantes. Il n'y a pas encore le religieux. Le divin est lui-même fondu avec le sacré.

Le divin s'en sépare dans *Exode* 3,14 quand, au lieu du nom que demande Moïse, Dieu répond par un verbe. Je traduis : « Je serai / que je serai », reprise de la promesse du verset 12. La suppression

du nom fait aussitôt une rupture avec le fusionnel du sacré, une transcendance absolue du divin par rapport à l'humain. D'un coup, la théologie négative. Et le paradoxe est que c'est le divin, ainsi entendu, qui fait l'infini de l'histoire et l'infini du sens.

Le religieux apparaît plus loin, dans le livre de *l'Exode*, et dans le *Lévitique*, comme la socialisation et la ritualisation, l'appropriation du sacré et du divin, tous trois fondus en un. C'est pourquoi les religieux ne font pas la distinction que je fais.

Du point de vue du poème, je considère, à la suite de Maïmonide d'ailleurs, comme une idolâtrie de parler de « texte sacré » et de « langue sainte » – l'hébreu dit seulement « langue de la sainteté », *lechon haqôdech*.

On est alors devant un quadruple effet. Le premier est un paradoxe, c'est que plus le religieux voit dans le texte qu'il révère une vérité, plus il affaiblit ce texte quand il le traduit, parce que la vérité, comme le sens, produit un résidu, la forme. Et le continu, la force du texte devient du discontinu, du signe. Les traductions confessionnelles montrent cette conséquence paradoxale et à la fois elles ne la voient pas et elles n'y peuvent rien. Le religieux ne voit que lui-même, comme le signe.

Deuxième effet, pour ce texte, à la fois effacé et instrumentalisé par le religieux, par toute une histoire, je pose que pour le faire entendre il faut le déchristianiser, déshelléniser, délatiniser, défrançaiscourantiser pour le réhébraïser et l'entendre comme poème. Le débondieuser.

Troisièmement, il y a à reconnaître que le religieux, contrairement à la définition de Lactance, selon qui la religion, *religio*, liait (du verbe *religare*) les hommes à Dieu et les hommes entre eux, la religion est, ou contient, le théologico-politique. Continuité chrétienne de Lactance à Durkheim. Et rien ne divise plus les hommes que le théologico-politique. Il suffit de penser à l'histoire des religions. Ce sont des tueuses. D'où je suis obligé de tirer la conséquence que le théologico-politique est l'ennemi majeur d'une vie humaine.

Ce qui conduit, quatrièmement, à reconnaître que le travail du poème, d'où découle le traduire-poème, est de déthéologiser le divin.

Par quoi le paradigme théologique devient le combat de la déthéologisation en chaîne du langage, du poème, de l'éthique et du politique contre le théologico-politique.

Ainsi, traduire montre en même temps, inséparablement, l'interaction entre le langage, le poème, l'éthique et le politique.

Évidemment, traduire Shakespeare ou Dante, ou Kafka n'a pas les mêmes effets. C'est le propre d'un texte devenu du culturel, le « Grand Code », d'exacerber ces effets. Son intérêt est d'autant plus grand, de faire ce révélateur. Peut-être que plus les textes sont grands, plus ils jouent ce rôle, puisqu'on ne cesse de les retraduire.

C'est par eux que traduire n'apparaît pas seulement comme une poétique expérimentale, mais aussi une éthique expérimentale du sujet du poème, et une politique expérimentale du langage.

Alors, le dernier coup à marteler, le neuvième, qui les rassemble tous, s'impose : c'est de penser cette interaction langage-poème-éthique-politique comme une seule systématité. C'est là que traduire se révèle dans son importance majeure. Plus grand chose à voir avec un truchement, un passage de langue à langue, qui rappelle irrésistiblement ce que dit Montesquieu du traducteur dans les *Lettres persanes* : qu'il ne pense pas. Il ne s'agit plus non plus d'une traductologie. L'exercice d'une théorie d'ensemble du langage travaille à « une vie humaine ».

Fidélités, infidélités et trahisons : Sabbataï Tsvi, le Messie marrane

Marc-Henri Klein

Sabbataï Tsvi : Messie malgré lui

Né à Smyrne (Izmir) le 9 av 1626 dans une famille de commerçants, Sabbataï Tsvi étudie selon la tradition et montre très tôt des dispositions particulières. Il est ordonné « hakham »¹ vers dix-huit ans. Il a de solides connaissances cabalistiques. Malheureusement, il souffre de troubles maniaco-dépressifs et passe de périodes d'exaltation incontrôlables à des phases de dépression et d'isolement. Pendant ses périodes d'« illuminations », il viole la Loi, que ce soit sur le plan alimentaire ou sexuel. En revanche, lors des périodes de dépression, il se retire du monde, médite pour essayer de combattre les forces du mal et soigner son âme. C'est dans ce but qu'il va rencontrer le jeune Nathan de Gaza et suite à un songe, celui-ci va convaincre Sabbataï Tsvi qu'il est bien le Messie. Nathan de Gaza est le véritable créateur du Messie Sabbataï Tsvi, il devient son porte-parole et son propagandiste inconditionnel de par le monde.

Sabbataï Tsvi a une personnalité complexe. Il est à la fois attachant (il se fait très facilement de nouveaux amis prêts à le soutenir), charismatique, érudit. Ses connaissances rabbiniques et cabalistiques le font respecter. Mais il est aussi rejeté en raison de ses excès et de sa position transgressive face à la loi. Il est plusieurs fois chassé par des rabbins des villes où il arrive. Cependant pour la plupart de ses contemporains et pour le monde juif de l'orthodoxie, qu'il soit le Messie ne fait aucun doute. Aux quatre coins de l'Europe les Juifs espèrent et se préparent pour le grand voyage, parfois symboliquement, parfois matériellement en vendant leurs affaires et en constituant des réserves de provisions

Selon Gershom Scholem, la véritable histoire de Sabbataï Tsvi et les problèmes qu'elle soulève, ne débutent réellement qu'après sa conversion à l'Islam, le 15 septembre 1666 à Andrinople. C'est à partir de là que commence l'histoire véritable du sabbataïsme, cause

1 Rabbin dans la tradition sépharade

de la plus grande déflagration qui ait eu lieu dans le judaïsme et, pour moi, cause de la fin du judaïsme orthodoxe.¹

La conversion de Sabbataï Tsvi à l'islam

Lorsque Sabbataï Tsvi se convertit à l'islam, beaucoup y voient la preuve qu'il n'était pas le Messie attendu et ils reviennent au judaïsme et à la tradition, interdisant désormais l'étude de la Kabbale avant l'âge de quarante ans. Mais d'autres, et ils furent nombreux, étaient trop engagés dans leur espérance d'une délivrance messianique des souffrances effroyables de ce monde. Ils étaient trop engagés dans leur foi en Sabbataï Tsvi comme Messie, pour accepter de revenir au monde antérieur. Ils découvrirent avec stupeur la conversion de Sabbataï Tsvi, mais ils partirent de l'idée que cette conversion était nécessaire, pour relire les Textes selon ce nouvel éclairage. La justification de la conversion, ils la trouvèrent dans la relecture du mythe des lumières tombées lors de la création du monde. En effet, ils comprirent, en particulier des penseurs marranes – qui ne pouvaient qu'être sensibles à un messie converti mais restant secrètement juif, donc marrane comme eux – que les lumières divines n'étaient pas seulement dispersées en Israël, mais aussi parmi les Nations. Le rôle du Messie était d'aller les chercher partout, y compris dans le monde musulman, la conversion de Sabbataï Tsvi n'était qu'un moyen pour accomplir sa mission.

Mais un problème se pose aux sabbataïstes : faut-il laisser le Messie agir seul ou faut-il l'aider ? Deux groupes vont alors se constituer. Le premier groupe est composé de ceux qui laissent le Messie agir seul. Ils restent Juifs mais sont en secret des adeptes du sabbataïsme. Ils vivent une forme de marranisme inversé, tel que le pratiqua le rabbin Jonathan Eibeschutz.

Le second groupe est composé de ceux qui pensent qu'il faut aider le Messie dans sa démarche. Ils vont se convertir comme lui ou justifier sa conversion comme les Dönme ou les Frankistes à Lvov.

1 Gershom Scholem « Les grands courants de la mystique juive » Éditions Grande bibliothèque Payot

*La conversion des Sabbataïstes à l'islam :
les Dönme*

Ceux qui décidèrent d'aider le Messie, se convertirent à l'islam pour aller avec lui à la recherche des lumières perdues de Dieu, dans le monde islamique. Ils forment alors un groupe qui existe jusqu'à nos jours, les Dönme de Salonique (dont il reste aujourd'hui quelques familles à Istanbul). Il semble que ce groupe ait joué un rôle important dans la laïcisation de la Turquie et qu'Atatürk, le père de cette laïcité, ait été formé dans des écoles des Dönme.¹

*La conversion des Sabbataïstes au catholicisme :
le Frankisme*

Ayant vécu avec les Dönme de Salonique, Jacob Frank décida d'approfondir leur démarche en se positionnant peu à peu comme l'héritier de Sabbataï Tsvi puis comme le véritable Messie. Pour lui, les lumières étaient aussi tombées dans le monde catholique et il amena ses fidèles à se convertir au christianisme. Plusieurs centaines de famille juives se convertirent dans la cathédrale de Lvov (Lemberg), le 17 septembre 1759.

Gershom Scholem évoque longuement l'événement.

La « conversion » de Sabbataïstes au judaïsme

Mais la conversion la plus inattendue fut celle de sabbataïstes au Judaïsme orthodoxe lorsqu'il apparut pour eux que des lumières étaient encore à rechercher dans le monde juif religieux. Le scandale des scandales éclata lorsqu'on découvrit que le grand rabbin de Metz, c'est à dire de France, Jonathan Eybeschütz, chef de file du combat contre le sabbataïsme était vraisemblablement lui-même Sabbataïste. Scandale tellement énorme qu'il fut blanchi, mais on lui refusa d'être enterré dans le cimetière juif de sa famille à sa mort.

On a voulu voir en Mendelssohn, un initiateur de la démarche qui, à l'époque des lumières, mena les Juifs vers la modernité. En fait l'itinéraire de Mendelssohn représente la tentative d'une orthodoxie juive pour intégrer la modernité. Il me semble que les précurseurs de la laïcité sont à rechercher du côté des frankistes qui

1 Gershom Scholem *La kabbale Une introduction. Origines thèmes et biographies* Gallimard
voir aussi le film de Michel Grosman : « SAZANIKOS, les derniers Dönmes ».

cherchèrent et trouvèrent une intégration juive au monde moderne. Car malgré leur conversion, ils restèrent, pour certains, juifs, continuant à se marier entre eux et à observer certains rites. Une histoire emblématique est celle de Moses Dobruska, alias Franz Thomas von Schönfeld alias Junius Frey, juif tchèque qui passa des lumières de la Kabbale au rayonnement du siècle des Lumières. Poète, affilié aux francs-maçons, fréquentant la cour à Vienne et bénéficiant de la confiance de l'Empereur Joseph II, il part pour la France participe à la Révolution française et est guillotiné avec Danton, Chabot et les autres membres de sa faction, y compris son frère. Il était âgé de quarante ans.¹

Ainsi Sabbataï Tsvi fut le Messie Marrane. Il est possible et vraisemblable que sa conversion n'ait pas été pas une tentative de sauver sa vie, mais le reflet de sa fidélité à la mission qu'il s'était donnée, ramener Israël en Palestine. Il pensait que cette mission valait une conversion à la religion de ceux qui détenaient le pays, les Turcs. Mais cette conversion due à la trahison du cabaliste polonais Néhémia Cohen, déboucha sur une fracture au sein du judaïsme. Elle amena beaucoup de Juifs à rejoindre la révolution des Lumières et à s'engager dans des mouvements qui aboutiront à la laïcité et à l'expression de nouvelle forme de judaïcité.

1 Gershom Scholem Du frankisme au Jacobinisme La vie de Moses Dobruska alias Franz Thomas von Schonfeld alias Junius Frey. Ecole des Hautes études-Gallimard

Traduire les poètes ?

Jacques Burko

Le divorce entre les Français et la poésie, leur orpheline, me désole. Tu en connais beaucoup ici qui en lisent, des poèmes ? Je veux dire, sans être forcés, parce que professionnellement ou parce que poète soi-même et donc obligé de voir ce que font les autres, par politesse surtout (je te lis, tu me lis par la barbichette...), et aussi des fois qu'il y aurait une nouvelle contorsion à épouser, un pas dans les nuages à emboîter... Les poètes de ce pays, à force de chevaucher le subjectif ou le formel, ont quitté depuis longtemps la planète de leurs lecteurs potentiels – seules les unités de distance des astrophysiciens peuvent désormais rendre compte des espaces qui séparent l'émetteur du récepteur visé. Or, un poète sans lecteurs c'est comme... rien ; tiens, je ne vais même pas chercher de comparaison, tellement c'est triste. Et un auteur qui se contente de vendre cinq cents plaquettes, alors qu'il y a combien déjà de millions de francophones ? – c'est inacceptable.

Holà, me direz-vous, pourquoi tant de véhémence ? Cela sent l'artificiel, l'excité sur commande... Erreur, celui qui s'ouvre à la poésie ne saurait prendre les choses calmement. C'est la seule excuse de mon langage abrupt ; elle est authentique. Poursuivons.

Alors moi, qui ne suis pas né Français, et donc capable encore d'imaginer que la poésie peut être un peu plus près du cœur, je me dis que traduire en français les poèmes des autres pourrait être une façon de montrer que tout n'est pas perdu ; cher lecteur, ne partez pas, pas encore, ne refermez pas, essayons ensemble, du passé nous faisons table rase... et je vous sers une cuillerée de poésie de chez moi, parfumée comme une épaule d'agneau au thym, vous en redemanderez, c'est sûr.

Mais c'est difficile, cet exercice ; en général les enthousiastes bafouillent et s'étranglent de leur plaisir – manière la plus sûre d'en rater le partage. Transposer en français un poème né ailleurs est un art périlleux ; l'amour et la ferveur, ingrédients utiles, sont loin d'y suffire. Si on malmène traditionnellement tous les traducteurs, les

accusant de mille trahisons, c'est particulièrement grave en poésie. Mais voyons la chose de plus près.

Choisir la magie du verbe, non le sens apparent...

Souvent je trouve aux traducteurs d'ici une singulière manière d'aborder la traduction poétique – en vérité, on pourrait croire que c'est l'échec qu'ils visent. Du moins une certaine "école" de traducteurs : celle qui semble croire que la poésie relève de l'esprit de géométrie plutôt que de celui de finesse – et qui paraît tenir le haut du pavé dans notre impasse de la traduction.

Explicitons : dans un poème il y a certes en général un contenu informatif, un "sens", plus ou moins apparent, plus ou moins essentiel. Il y a aussi la forme, qui n'est pas moins importante que ce contenu. Il y a le rythme, la rime (parfois...), l'assonance, l'allitération, la *musique*. Il y a, pour les mots, pour chacun d'eux, un contexte, des sens cachés – qui diffèrent d'une langue à une autre – pour tout résumer (sans rien clarifier), chaque langue a son esprit, et *l'esprit de la langue* régit sa poésie, comme toute autre forme d'expression verbale. Plus que toute autre forme, en vérité. Chez un vrai poète – et nous avons bien entendu écarté les autres – chaque mot est un choix, ce n'est pas toujours par le sens apparent que ce choix est régi. Un poème qui ne prend pas le lecteur sous son charme n'est que de la prose, éventuellement de la prose rimée, point. Une traduction qui ne restitue pas ce charme est en effet une trahison.

Cette donnée fondamentale fait la difficulté de la traduction, de la transposition d'un poème dans une autre langue. L'ambition doit être de *tout traduire*, de ne rien perdre en route. Sinon, comment demander au lecteur d'éprouver l'émotion, la moindre émotion, à sa lecture ? Or, l'école "française" évoquée tout à l'heure et qui m'horripile, c'est celle de l'humilité apparente. Pour simplifier son approche : il s'agit de faire comprendre au *client* par une note, une introduction ou tout autre texte préliminaire, que l'original est très beau, sublime, et que seuls sont capables d'en goûter les félicités ceux qui peuvent l'approcher directement. Quant à lui, le *client*, puisqu'il n'est pas capable de lire l'original, il faut qu'il croie en cette beauté sur parole. Pour le dédommager un peu, pour justifier le coût du recueil de traductions qu'il vient de payer, on lui fournira une information sur le contenu apparent des poèmes : une sorte de mot à mot qui, dans les civilisations

plus respectueuses de la poésie, est le point de départ du travail de transposition, le tout premier brouillon du traducteur. Livrer "ça" comme produit fini est une imposture. Et, pour revenir à notre point de départ, ce n'est pas avec "ça" que les Français pourraient retrouver le goût de la poésie.

La justification de cette "école" est, disais-je, dans une apparente humilité. Que suis-je moi, petit traducteur, devant le Maître que j'entreprends de rendre un peu plus accessible ? Lui, reconnu comme grand poète, et universel ; moi, méconnu, n'osant pas me dire poète moi-même et, en tout cas, n'affichant nulle ambition de quelque envergure. Quand ce n'est pas sous couvert de l'Université que s'abrite le besogneux, donnant ainsi à son travail le plumage du sérieux et de l'honorable — comme s'il suffisait d'être docteur en Sorbonne pour faire des poèmes qui vaillent...

Allons, il faut abattre les cartes : celui qui se targue de traduire les poètes doit se targuer aussi d'être un poète lui-même. Et doit avoir, sans détours, pour ambition de recréer en français l'émotion qui naît chez le lecteur dans la langue d'origine. Travail autrement complexe que la *traduction informative* évoquée tout à l'heure !

Il est vrai aussi que cette œuvre de traduction est toute différente de la création originale : la main et l'imagination du traducteur sont fermement guidées par l'auteur ; la création appartient en entier à celui-ci. Celui-là a un autre travail, un travail patient de marqueterie, qui nécessite peut-être autant d'inspiration que l'enfantement premier, mais dans un registre différent. Julian Tuwim, un excellent poète polonais, était lui-même un traducteur attentif. Il a écrit : *Un poème traduit se doit d'indiquer la même heure que l'original. C'est pourquoi le travail du traducteur ressemble à celui de l'horloger...* La même heure. Cette phrase me paraît expliciter précisément la tâche, et on est loin des "traductions" tout à l'heure évoquées.

Tout ceci mérite – et nécessite – une illustration par l'exemple. Parmi les innombrables possibles, je choisis un poème de J. Tuwim (puisque'il a été tout à l'heure évoqué) : *L'orage (ou l'amour)*.

Voici, tout d'abord, et pour la clarté de la suite, le poème original et sa transposition en français, fruit de la démarche qui va être décrite :

Burza (albo milosc).

Zamknij pamiec, bo idzie
burza,
Wiatr firanki nadyma.
Idzie burza, niebo sie
zachmurza
I patrzy moimi oczyma.

Zamknij oczy, zeby noc
opadla
Na burzliwe, na huczace
dalekim gongiem.
Wieja firanki jak widziadla.
Zamknij okno. Rozpacz
nadciaga.

Miedzy oknem i pamiecia -
przeciagiem
Ciemne mysli, jasne oczy - a
przez ulice
Dumy szumne i zalobne
choragwie.
Zamknij zycie. Otworz
smierc. Juz blyskawice

Orage (ou amour)

Ferme la mémoire, l'orage
vient ;
Sous le vent, les rideaux
chancellent.
L'orage vient, le ciel s'éteint
Et déborde de mes prunelles.

Ferme les yeux, que la nuit
tombe
Sur l'orageux, sur le grondant
des gongs lointains.
Les rideaux s'étirent,
fantômes.
Ferme la fenêtre. Le désespoir
vient.

De la fenêtre à la mémoire,
pensées sombres
Et regards clairs viennent et
vont. L'heure sonne.
Les rêves bruissants en berne
tombent.
Ferme la vie. Ouvre la mort.
Déjà il tonne

Dans ce poème, bâti sur l'analogie classique en apparence entre l'état de la nature et l'état d'âme du poète, la construction poétique s'appuie sur trois vers-clés : le premier de la première strophe, le premier de la deuxième, et le vers final :

Zamknij pamięć, bo idzie burza...
Zamknij okno, żeby noc opadła...
Zamknij życie. Otwórz śmierć. Już błyskawice.

Il est par conséquent essentiel que ces trois vers, dans leur forme comme dans leur contenu soient rendus exactement, sous peine de perdre le squelette du poème. Une fois mise en évidence cette idée directrice, il nous faut commencer le travail en dressant un mot-à-mot, aussi précis que possible :

- 8 f *Ferme la mémoire, car l'orage vient*
 6 f *Le vent gonfle les rideaux.*
 9 f *L'orage approche, le ciel s'assombrit (se couvre)*
 9 f *Et regarde avec (par) mes yeux.*
- 9 f *Ferme les yeux, pour que la nuit tombe*
 12 f *Sur l'orageux, sur ce qui gronde en un lointain gong.*
 8 f *Les rideaux s'étirent comme des apparitions.*
 8 f *Ferme la fenêtre. Le désespoir approche.*
- 10 f *Entre la fenêtre et la mémoire, (comme) en courant d'air*
 12 f *Des pensées sombres, des yeux clairs - et par la rue*
 10 f *Des élégies sonores (bruyantes) et des drapeaux de deuil.*
 11 f *Ferme la vie. Ouvre la mort. Déjà, des éclairs.*

Les strophes portent des rimes alternées selon le schéma a b a b ; les rimes sont classiques, elles sont au moins suffisantes, à l'exception de deux assonances (*gongiem/nadciaga*, dans la deuxième strophe et *przeziąciem/chorągwie* dans la troisième) – qui passent bien en polonais, où l'accent tonique est plus fort qu'en français et où il suffit que la consonne d'appui après la voyelle accentuée soit la même pour que l'illusion de rime soit bonne. Le troisième vers de

la première strophe comporte une rime intérieure (*burza/zachmurza*) qui a un rôle précis. Quant au rythme, j'ai porté devant chaque ligne le nombre de syllabes qu'elle comporte, et la nature de la rime (masculine - féminine).

Un coup d'oeil sur cette dernière indication montre que le poème n'est pas enfermé dans un carcan rigide, qu'il pulse au rythme de l'émotion. Ainsi, le deuxième vers de la deuxième strophe s'allonge comme le grondement d'un coup de tonnerre lointain, qui semble ne plus vouloir s'arrêter. Il fait écho au deuxième vers de la première strophe qui, s'il est plus court, par sa rime intérieure paraît imiter le ressaut d'un grondement similaire. La troisième strophe, plus lyrique, se libère complètement et prend de l'ampleur, contrastant avec le rythme plus court et l'apparente neutralité des vers "informatifs" du début du poème.

Quant au sens apparent, il faut aussi y prendre garde, car sa limpidité peut cacher des choses. La première strophe, si "météorologique" en apparence, nous prend à contre-pied dès le premier vers : là où on attend un simple "ferme la fenêtre, car l'orage approche", on a "ferme la mémoire..." – cet orage n'est peut-être pas à l'extérieur, il s'agit peut-être uniquement d'un gros accès de mélancolie qui survient, inéluctable comme un cumulo-nimbus... Impression confirmée par le dernier vers, où le ciel assombri est à l'intérieur, débordant des yeux du poète. Cette idée se déploie au fil de la deuxième strophe : est-ce en écho au monde extérieur, est-ce uniquement dans l'âme du poète, l'orage, ou bien le désespoir approche. Le balancement *dehors/dedans* se reproduit dans chacune des trois strophes – la fenêtre et la mémoire, les pensées et les regards... Et il suffit de fermer les yeux pour que la nuit tombe.

*

Armés de ces considérations et analyses, commençons le travail de reconstruction. Et d'abord, la première strophe :

Le premier vers, d'apparence limpide, court, informatif, doit se traduire aussi simplement que possible ; il me paraît que *Ferme la mémoire, l'orage vient* vaut mieux que la traduction mot-à-mot : j'élude "car" pour gagner en force et en concision. Le vers fait dix syllabes et la rime est masculine, mais ceci paraît admissible – un peu plus abrupt peut-être ; il faudra voir l'effet global quand le reste de la strophe sera là. Le deuxième vers pose le premier problème : Tuwim

dit simplement *le vent gonfle les rideaux*. A la fois je suis tenté d'en suivre la simplicité neutre et trouve un peu de faiblesse dans cette neutralité. Dans le doute, on suspend le travail pour sauter aux vers qui suivent : le troisième, avec sa rime intérieure, s'impose miraculeusement : *l'orage vient, le ciel s'éteint* à la fois traduit bien le contenu et respecte la forme – plus concis même que chez Tuwim ; et le grondement intérieur y est. De plus, voici qui rime avec le premier vers, comme dans l'original. "s'éteint" au lieu de "s'assombrit" est bon. ...*Et regarde par mes yeux* – là, il faut retravailler. En polonais, la sobriété du vers en fait la force, et accroît la tension intérieure. En français, c'est plat, ne traduit pas suffisamment le mouvement de l'intérieur vers l'extérieur. "Déborder" me semble mieux. Dès lors, "yeux" devient pour ce débordement un cadre discutable ; "prunelles" crée un meilleur équilibre syllabique. On obtient alors une image cohérente : le ciel d'orage déborde des prunelles du poète... C'est bien ; le seul ennui, c'est que ce n'est pas de Tuwim. Première trahison.

Il est temps de revenir au deuxième vers, laissé en souffrance. "prunelles" a de nombreuses rimes dont je vous fais grâce, car ça ne rimerait à rien. "Chancellent" s'impose ; dire des rideaux qu'ils chancellent est audacieux, mais c'est une image acceptable¹. Encore une fois, ce n'est pas du Tuwim, et il faudra se ressaisir avant la fin. Un coup d'oeil sur l'ensemble réalisé : si le contenu a été quelque peu déformé, la forme paraît acceptable ; l'irrégularité crée un halètement similaire à celui du poème polonais, les rimes sont de qualité comparable, et on ne sent aucun artifice de traduction. On y reviendra.

La deuxième strophe se livre plus facilement. Il est impossible d'expliquer comment – les mots français se mettent en place d'eux-mêmes, suivent docilement le canevas polonais. Le deuxième vers reproduit fidèlement le grondement assourdi du tonnerre au loin, les assonances veulent bien surgir aux endroits stratégiques... Même l'approximation polonaise de la rime "gongiem/nadciaga" trouve

1 Parmi les avatars tentés, il y a eu aussi... *sous le vent, les rideaux fasseyent*... ce qui introduisait abusivement la mer dans le poème de Tuwim ; et surtout, au quatrième vers on était alors irrésistiblement tenté par... *et déborde de mes oreilles*... sans commentaire !

une sorte d'équivalent dans le couple "tombe/fantômes". Le seul petit défaut est dans le troisième vers : ...*les rideaux s'étirent, fantômes...* un peu prétentieux, ce me semble – mais je ne vois pas comment l'améliorer. En revanche, *le désespoir vient*, plutôt qu'"arrive", reprenant le verbe du premier vers, de l'orage qui *vient*. Petite différence avec le polonais, où il y a un verbe "arrive" réservé à l'orage et qui fait une impression d'inéluctable, sans équivalent en français. La reprise du même verbe compense cette intraduisibilité par l'itération qui souligne le parallèle "orage"/"désespoir".

La troisième strophe... C'est le moment décisif ; où le poème sombrera sur les récifs ou bien parviendra à bon port. Malheureusement, elle est bien difficile ! Ce courant d'air qui sert de support à l'image poétique alignant les regards et les pensées ne passe pas du tout en français. "Przeciag" en polonais est concis, sobre, et surtout n'a pas le contexte français d'instabilité ("ce garçon est un véritable courant d'air"...). Il faut tout autre chose. L'idée générale à sauvegarder est celle d'un échange dehors/dedans, ce qu'on voit/ce qu'on pense ; avec aussi une idée de deuil, de cortège... Et tout ceci pour aboutir au dernier vers, qui clôt la strophe, le poème, les yeux, la vie... et qu'il ne faut pas rater. Allons donc d'abord droit vers lui.

Ferme la vie. Ouvre la mort. Déjà, des éclairs... C'est presque aussi bien en français qu'en polonais, aussi haché, aussi dramatique. Ma réticence porte sur la fin : "déjà des éclairs" est mou ; d'ailleurs, parlant de la foudre, on dit en français "il tonne" et non "il luit" ; le tonnerre prend le pas sur l'éclair. Mettons alors *déjà il tonne* – oui, c'est mieux – et remontons vers le début de la strophe. Pour trouver une rime à ce qu'on vient de décider, "L'heure sonne" semble s'imposer à la fin du deuxième vers. Ce n'est pas dans le texte polonais, mais l'idée de l'inéluctable, l'écho d'Apollinaire... j'ai honte un peu, car c'est céder à la tentation de la facilité. Laissons pour l'instant et voyons le reste. Remplacer le malheureux *courant d'air* par "aller et venir" serait acceptable ; ce qui donnerait *De la fenêtre à la mémoire, les pensées sombres et les yeux clairs vont et viennent...* Mais je mettrais "regards" au lieu de *yeux*, car le parallèle s'établit mieux entre "regard" et "pensée". Puis *viennent et vont* au lieu de l'inverse, c'est simple. *L'heure sonne* mis en réserve tout à l'heure complète dès lors bien le vers — et finira par y rester... Nous trahissons de plus

en plus l'original, cher traducteur ! Il reste le troisième vers pour rendre l'idée de cortège, de deuil, de drapeaux en berne... Un dé clic mystérieux fait surgir, d'une seule coulée, l'ensemble *les rêves bruissants en berne tombent...* qui me semble somptueux. Quelle cadence ! Bien dans l'esprit des assonances polonaises – en moins discret, il est vrai. Il reste à me persuader que l'abandon des "chants élégiaques" est plutôt un bien pour la version française – ce qui s'obtient sans peine, car leur évocation n'est pas compatible avec la sobriété qui émane du texte polonais. Et force m'est aussi d'abandonner l'indication *dans la rue*, ce qui est bien plus dommageable, car je supprime du même coup un terme du balancement dehors/dedans ; ce "dans la rue" précède en effet le retour vers le dedans : *Ferme la vie. Ouvre la mort...* mais j'y consens sans réticence, car cette reprise me paraît peu importante.

Il reste à tenter de remplacer cette malheureuse *heure* qui *sonne* sans savoir pourquoi au deuxième vers. Le quatrième vers est pratiquement imposé ; la rime se doit donc de faire écho à *tonne*. Tout y passe, du "trombone" à la "bonbonne", et de guerre lasse, *j'abandonne*.

*

En relisant le tout, quelques jours plus tard, je ne suis pas parfaitement satisfait. Les deux faiblesses, au deuxième et au dixième vers m'agacent. Mais rien de mieux ne vient... et si l'on décide que ces deux trahisons sont vénielles (j'ai très envie qu'il en soit ainsi), l'ensemble paraît assez proche de l'ambiance du poème polonais. Surtout, surtout ce nouveau poème ne sent pas la traduction – il est bon ou il est médiocre, mais tout en reflétant l'original il ne lui fait pas faire de ces contorsions qui font grincer des dents. Il restera ainsi.

*

Pour finir tout à fait avec ce poème, je ne peux résister au plaisir de vous en citer une autre traduction, fabriquée il y a longtemps – l'année de ma naissance – par un honorable traducteur. La voici :

*Voici l'orage. Apaise ta mémoire,
Le vent du soir a gonflé les rideaux,
Voici l'orage et le ciel est tout noir*

Vu par nos yeux, le ciel noir est si beau !

*Ferme les yeux, afin que la nuit tombe.
Sur ce ciel noir résonne un gong lointain.
Le drap frémit comme un mort dans sa tombe.
Ferme la vitre et pleure. Tout est vain !*

*Un courant d'air entre l'âme et le mur,
Sombres pensées, œil clair, et dans la rue,
Le bruit fumant¹ sur des drapeaux de bure.
Ferme la vie. C'est la mort. L'éclair fut.*

Cette citation *in extenso* juste pour montrer que l'art de trahir est infini et que chaque traducteur tire, de manière souvent inconsciente, la couverture à lui. L'essentiel est de ne pas laisser l'auteur trop au froid...

*

Qu'est devenue ma véhémence du début ? Elle s'est apaisée au fil de ce travail patient/impatient de transposition. Ce qui n'empêche qu'il m'est toujours aussi difficile de comprendre le divorce du lecteur français d'avec SA poésie... Mais ceci est désormais votre affaire. Il n'y a pas que les traducteurs pour trahir la poésie – il y a aussi les lecteurs...

1 Ce "fumant" étrange vient probablement d'une mauvaise lecture qui a fait confondre *dumy* (élégies) et *dymy* (fumées)...

L'infidèle chez Edmond Jabès

Nathalie Debrauwère

Edmond Jabès, par ses livres singuliers, fait figure de proscrit à l'instar d'Elicha Ben Abouya, le renégat banni du *Pardès* pour avoir dévasté les plantations du jardin herméneutique. Par ce geste, Elicha Ben Abouya marque l'altération de la pensée talmudique car il détruit sur son passage les fondements d'une théologie établie. Pourtant, bien que classé parmi les hérétiques pour s'être placé sciemment à l'extérieur de la communauté des sages, il demeure à l'origine du *drach*, du sens à solliciter dans l'infini de l'attente. Il incarne le paradigme du *Midrach*, méthode d'exégèse rabbinique résistant à toute définition puisqu'elle est avant tout un mode de pensée et de raisonnement particulier. Cette incomparable « herméneutique de la sollicitation¹ », s'ouvrant au champ des possibilités inépuisables du texte, autorise la rencontre insolite de la tradition et de l'innovation au sein du judaïsme². Ben Abouya sort du *Pardès* altéré par sa lecture³. Le texte l'a travaillé au point où il n'est plus en mesure de revenir à lui-même. Il devient « Aher », l'autre transformé doublement : par son infidélité à l'égard d'une pensée dogmatique et par son altérité revendiquant la possibilité de s'inventer dans la création. Et c'est par sa subversion qu'il incarne la pensée autre se construisant dans l'intervalle de l'entre-deux du texte sacré ; dans les marges commenterait Jabès, au-delà du verset ajouterait Levinas.

Grand ennemi de la prédétermination, Edmond Jabès propose une poétique non conventionnelle, sortie des cadres ordinaires et répondant, pourtant, à la réelle démarche du *Midrach*. Et l'ouverture qu'offre l'exégèse du *drach* constitue ce qui le mène sur le chemin de Ben Abouya. Car il ne cessera de souligner dans son oeuvre

1 Expression attribuée par Banon au travail de Levinas; voir D. BANON, *La Lecture infinie, les voies de l'interprétation midrachique*, Paris, Seuil, 1987, p. 18-28.

2 Voir É. LEVINAS, *Au delà du verset, lectures et discours talmudiques*, Paris, Minuit, 1982. Voir aussi M. A. OUKNIN, *Le Livre brûlé: la philosophie du Talmud*, Paris, Lieu commun, 1986, p. 108-114.

3 Talmud de Babylone : Haguiga, 2,1

l'analogie du judaïsme et de l'écriture. Néanmoins l'ouverture même du texte saint soulève la question de l'interprétation midrachique, talmudique ou zoharique, et de leurs rapports entretenus avec la dissidence. Quelle est la frontière entre le déplacement autorisé par la tradition et la subversion hérétique ? Où se situe la limite entre ce qui est considéré comme une infidélité aux dogmes religieux faisant autorité et auxquels doivent adhérer les fidèles de la Thora, et la liberté de l'exégète juif ; *a fortiori* entre l'écriture poétique et la subversion du judaïsme ? La poétique de Jabès, dans son ouverture même et par la liberté interprétative qu'elle s'octroie, subvertit le judaïsme traditionnel. Mais puisqu'il n'y a pas coïncidence entre le livre sacré et son sens à décoder, les traces divines ne sont-elles pas vouées à la multiplication ? L'hérésie n'impliquerait donc pas nécessairement un jugement négatif et contestataire, bien au contraire elle appartient au procédé même de la réinterprétation du texte à la lumière des contextes socio-historiques. Si l'hérésie sacrée de la Kabbale juive répond aux facteurs historiques de l'époque, raison de plus pour que dans les circonstances de l'écriture post-Choah se justifie la lecture dissidente de Jabès. Elle remet alors en question la notion même d'hérésie par rapport aux fondements du judaïsme conventionnel.

Or chez Jabès dont l'art de la subversion est le principe générateur de la poétique, l'infidèle n'est pas nécessairement celui auquel on s'attend. Dans l'œuvre, tout commence par le songe d'une rencontre insolite, puis la réalité brutale d'un cauchemar qui réveille le songeur de Jabès : vision de la scène originare où Dieu s'endort en oubliant ses propres créatures ; trahison de sa foi en l'homme à qui il imposa, pourtant, le souvenir à l'origine de l'historicité d'Israël.

Le sommeil de Dieu

Au commencement, un mystère. Un mystère naît de...

...ce songe qui fut un affreux étouffement de l'âme, puis une haute idée de la mort, puis un vulgaire bloc-notes où les jours se butaient à la nuit.¹

1 *Yael*, Paris, Gallimard, 1967, p. 13.

Cet exergue précédant l'Avant dire du livre et prolongeant la dédicace de *Yaël* désigne l'incipit du texte et son enjeu. De ce songe, Jabès ne nous dit rien puisqu'il a pour enjeu la vérité de la nuit, celle qui doit être oubliée à la venue du jour. Le contenu violent du songe inaugure le geste de l'écriture de *Yaël*, et n'est donc pas révélé. Seule la trace demeure ; trace d'un cri étouffé inscrite sur le « vulgaire bloc-notes » du livre où l'écrivain tente en vain de relire, à la lueur du jour, l'obscurité du songe nocturne. Par la vision effrayante d'un cauchemar, « un affreux étouffement de l'âme » s'est emparé du songeur de Jabès. S'est-il pris pour Jacob au défilé de Jabbok, qui dans la nuit de Peniel rencontre l'Inconnu et se heurte à sa puissance¹ ? A-t-il courtisé la mort dans la nuit de son rêve ? Le songeur s'est approché de l'être divin de Yaël-*Chekhinah*² pour « recevoir sa parole ; car Yaël est parole d'univers: signes, couleurs, sons terrestres et célestes³ ». Mais qui voit la Face de Dieu, *Chekhinah*, est passible de peine de mort. Seuls les élus choisis par la main de Dieu eurent le privilège de contempler sa beauté (Ex, 24, 9-11) tel Moïse qui admira son visage, et redescendit du Mont Sinaï la peau irradiée par la présence divine qu'il portait en lui (Ex, 34, 29-35).

L'ensommeillement du narrateur dans le jardin me ramène donc à Jacob, à l'événement biblique précédant l'épisode de la lutte avec l'Inconnu de la nuit. Ce corps à corps énigmatique avec l'Étranger, rencontre à l'origine de la mémoire collective du juif le définissant en tant que tel, s'avère essentiel à la compréhension de l'œuvre de Jabès et de son rapport au divin. L'épreuve que traverse Jacob, et qui le dispose à recevoir la parole de bénédiction divine, devient la destinée du peuple hébreu rebaptisé après Jacob du nom de Yisraël,

1 Gn, 32, 23-30: *Peniel* signifie la « Face divine », et selon certaines interprétations talmudiques la « Face de Dieu » désigne la *Chekhinah* vue par les prophètes.

2 À mon sens, le personnage de Yaël, éponyme du quatrième livre des questions, s'identifie à la *Chekhinah* qui signifie la « présence de Dieu » ; terme provenant du verbe hébraïque « ch-kh-n » : « demeurer », « reposer ». Dans le Zohar, elle signifie le point d'entrée dans le royaume des *sefirot*, l'aspect féminin de Dieu, la *sefirah* séparée des autres car sa face est tournée vers le monde humain ; elle est le contact entre Dieu et les hommes.

3 *Yaël*, p. 35.

« Joueur puissant » parce qu'il a combattu « avec Elohim comme avec des hommes ». Jacob s'endort un beau jour à la belle étoile, la tête reposant sur des pierres. Il fait alors un songe où il voit l'apparition de messagers divins montant et descendant une échelle dressée sur la terre au sommet duquel trône l'Éternel ; la Voix de Dieu renouvelle ses promesses. Et Jacob se réveille en s'exclamant : « Assurément, l'Éternel est présent en ce lieu, et moi je l'ignorais » (Gn, 28, 10-17). Sorti des limbes du sommeil, il frémit à la prise de conscience de la présence divine l'arrachant à sa torpeur antérieure. Éveil à la conscience juive, éveil d'Israël en Jacob, éveil du songeur de Jabès au souvenir de Dieu. Dans la tradition rabbinique, le mot « maqom » signifiant le « lieu » désigne une des nominations divines. « L'Éternel est présent dans ce lieu » revient à affirmer le Soi divin universel sous-entendu dans le Tétragramme : « Je Suis qui Je Suis ».

De même le songeur de Jabès, face à l'étrangeté qui surgit devant lui, livre un combat sans merci à l'Inconnu du crépuscule afin de lui arracher sa parole jusqu'à ce qu'elle le touche de son don consenti et accueilli dans sa plénitude. En même temps, cette rencontre qui prend place dans l'œuvre, et spécifiquement dans *Yaël*, dérouté l'écrivain contraint de faire le deuil d'un Dieu garant du sens à la lueur du jour. L'œuvre de Jabès dit ce conflit acharné avec l'Étranger qu'elle mène dans l'écriture questionnant les vocables extirpés de la parole sacrée : « L'homme dressé contre Dieu n'est ni victime ni bourreau. Il est aux prises avec la mort, dans ces régions où vivre et mourir sont synonymes¹ ». Dans la nuit de son rêve, il éprouve la « violence mortelle » d'un choc, l'appel muet d'une présence qui se réserve *in absentia*. Aux prises avec l'impossible, au seuil du songe où la vie rejoint la mort, le narrateur endormi ne se soumet pas à l'invincibilité obscure de la force divine. Afin de résister à l'emprise qu'exerce sur lui ce Dieu silencieux hantant de son propre retrait le verbe, il tente de lui extirper Yaël, « verbe émancipé de Dieu² », « parole d'univers³ ».

1 *Yaël*, p. 51.

2 *Elya*, Paris, Gallimard, 1969, p. 35.

3 *Yaël*, p. 35.

Et c'est au cours de l'endormissement que s'éveille le souvenir du passage de Yaël. Le songeur voit Yaël comme il voit Dieu. De ce souvenir d'une présence invisible surgit une apparition arrivant fracassée dans le livre. A chaque vocation prophétique de l'histoire hébraïque, l'essence de l'élu, initiateur d'une démarche innovatrice, se transforme par une nouvelle nomination signée de la main de Dieu. Le renouvellement de l'alliance divine change le destin nommé : le nom de Jacob devient Israël, Abram devient Abraham, Sarai devient Sarah, et le nom de Yaël devient *Chekhinah*, Yisraël en personne :

Ma vérité fut-elle l'ancre de ma vie ?

Je me retrouve où je me suis endormi. Yaël, le réveil a ton nom. Et ton corps est un long frisson de fugues amoureuses.¹

Songe du promeneur croisant Yaël dans le jardin; le rêve s'achève lorsque le livre commence, mais le réveil a préservé la déhiscence fulgurante de Yaël-*Chekhinah*. La scène du rêve a lieu dans le temps et l'espace terrestre, au milieu du jardin où « le promeneur a croisé Yaël² ».

Or Dieu est le lieu du non-lieu vers lequel s'achemine le rêveur accompagné du souvenir de Jacob. « Lorsque Dieu dit : “Je suis Celui qui est”, ne faut-il pas entendre : “Je suis Celui qui fut ?³” » s'interroge-t-il; il vient alors à Yaël-*Chekhinah* dans le lieu originnaire du Jardin, touché par la seule certitude de la violence affective perdue. Le songe se déroule dans le livre où le narrateur est toujours sur le point de se réveiller. Il n'en finit pas de s'éveiller à la présence énigmatique advenant, incise au coeur de la parole et du corps. Mais le chant de la misère de l'homme sans Dieu, ou le cri de Yukel et Sarah⁴ défigurant les restes d'un Dieu infidèle par son absence dans la première trilogie des livres des questions, se brise au nom affecté de Yaël-*Chekhinah*. Le songeur se souvient de Dieu. Ce souvenir s'arc-boute contre la déréliction à laquelle est appelée l'œuvre. La mémoire de l'affect n'existe pas, mais seul l'oubli de l'oubli primordial n'est pas oublié. Il endure alors l'expérience de l'après-

1 Ibid., p. 78.

2 Ibid., p. 80.

3 Ibid., p. 33.

4 Personnages de la première trilogie des livres des questions.

coup du songe à la lumière de cette effrayante obscurité éprouvée par la parousie déjà en disparition, et sort de sa léthargie pour accomplir par l'écriture l'exercice du réveil différé: écrire le livre consacré à Yaël. L'exigence de réveiller la créature de l'oubli le saisit.

L'invention poétique de Jabès se plie alors à l'injonction biblique de se souvenir, de témoigner de la scène originaire oubliée : le Jardin sacré où régnait l'harmonie divine avant la chute, avant les « miroirs pulvérisés. Le paradis terrestre dormait dans les miroirs¹ ». Le promeneur ensommeillé ressort de la nuit touché par la présence invisible et muette de Yaël-*Chekhinah* antérieure à toute présence. Elle pénètre sa mémoire après coup; seul le « je » écrivant perlabore l'image de l'affect éprouvé dans le passé. Un passé se laissant inscrire sous la dictée à l'unisson de la mémoire individuelle et collective. Le livre s'écrit du temps immémorial de Dieu :

Notre mémoire survit à la destruction dans la mémoire universelle, de sorte que l'avenir n'est autre qu'un regroupement de souvenirs de Dieu que l'homme assume.²

Au cœur de la création poétique, la mémoire de tous les temps sommeille dans l'attente de l'événement susceptible de la réveiller. Un nom : « Yaël, le réveil a ton nom. »

Pourtant, est-ce vraiment la mémoire de Jacob, voix de derrière la voix du narrateur, qui s'est assoupie dans le jardin sacré ? Inversion digne de la subversion de Jabès, nous éprouvons avec lui « ...ce temps avant le temps ; ce singulier temps du sommeil de Dieu³ ». Le songeur s'ensommeille de n'être pas entendu par Yaël-*Chekhinah*, belle au bois dormant dans son antre ; Dieu s'est endormi dans son silence, s'oubliant soi-même, oubliant l'insomnie de l'être : « l'habileté de Dieu fut d'oublier, à chaque étape, Dieu⁴ ». Alors, est-ce à la surdité mémorable de Dieu que Jabès s'éveille contre l'injonction de l'écoute, *chemia*⁵, et du souvenir, *zékher*⁶,

1 *Yaël*, p. 32.

2 *Le Livre de Yukek*, Paris, Gallimard, 1964, p. 140.

3 *Yaël*, p. 32.

4 *Ibid.*, p. 31.

5 « Chema Israël » est la prière et profession de foi récitée deux fois par jour : « Écoute, Israël, le Seigneur est notre Dieu, le Seigneur est Un ». (Dt, 6,4).

6 Voir Y. H. YERUSHALMI, *Zakhor*, trad. Eric Vigne, Paris, éd. La Découverte, 1984.

imposés au juif par la Loi de la Thora ? Les pages du livre *Le Parcours*, sorte de journal intime, m'orientent :

A son peuple, Dieu commande d'écouter : « Écoute Israël... », mais écoute quoi ? *Écoute les paroles de ton Dieu* ; mais Dieu est absent et Ses paroles sans voix ; par la distance, coupées de leurs sons. *Écoute le silence* ; car c'est dans ce silence que Dieu parle à sa créature ; car c'est avec une parole nourrie de ce silence que le juif répond à son Dieu.¹

Les données de la pensée juive se renversent dans la poétique de Jabès, ou tout du moins s'inversent. Le songeur vient à Dieu contre son absence du monde, contre son mutisme. Et l'intimité de Dieu en l'homme, ou de l'homme en Dieu s'exerce là où elle n'est plus attendue. Elle répond au-delà d'elle-même à l'appel silencieux de la présence muette. L'écoute et le « Souviens-toi », apanage de Dieu érigé en impératif à l'origine de la vocation juive, sont soupçonnés par l'immanquable subversion du poète. Mais subversion envers Dieu autorisée par l'Alliance même puisque Dieu l'infidèle est réprimandé à plusieurs reprises lorsqu'il oublie ses propres créatures :

« Éveille-toi, pourquoi dors-tu, Adonai ?

Réveille-toi, ne rejette pas pour toujours !

Pourquoi caches-tu ta face et oublies-tu notre misère et notre oppression ? (...)

Lève-toi ! Viens à notre secours ! Libère-nous, en vertu de ta grâce ! » (*Psautme 44*)

Au nom de sa fidélité passée, son peuple l'implore de sortir de son sommeil. Il ne s'agit plus d'entendre la Voix inaudible de Dieu, mais d'aller, de parole en parole, jusqu'à son silence. Car c'est d'autant plus présent que c'est muet, et l'écriture cherche à capter la présence, la rendre visible et lisible. Là réside la voix de l'homme, entre autres celle de Jabès. Elle lit à haute voix le silence de Dieu à travers son propre mutisme, dans le recueillement de la prière psalmodiée. « Un jour, Yaël, parlerai-je dans ton silence » ?² se demande le narrateur qui se réveille au souvenir du Dieu

1 *Le Parcours*, Paris, Gallimard, 1985, p. 83.

2 *Yaël*, p. 58.

ensommeillé par son oubli faisant fi d'ignorer la présence de l'homme.

Le rapport d'entente, *chemia*, qui constitue l'historicité d'Israël, est remis en question. Dieu l'infidèle, le plus renégat du commun des mortels, commet le sacrilège de l'oubli et de la surdité, paradoxalement, réprouvé par lui-même dans sa loi scellée entre lui et son peuple: « J'aime que Dieu soit aveugle et sourd afin de Lui pardonner ces deux terribles sens que sont l'ouïe et la vue. Ainsi nous serions seuls à voir, seuls à entendre pour Dieu¹ ». Dieu s'est autorisé à transgresser ses propres préceptes comme s'il s'était expulsé lui-même de la création, imposant à sa créature le supplice de l'insomnie qui le ramène sans cesse à son abandon. Mais le délaissement du songeur de Jabès se perpétue dans l'œuvre, et n'est, en fait, que la répétition au cours du temps historique d'une succession d'oublis de Dieu dont l'origine remonte à Caïn.

L'oublié de Dieu

Dans la perspective juive, l'histoire humaine commence au septième jour de la création après la rencontre d'Adam et Ève, la séduction par le serpent, le péché et le pardon accordé par Dieu, la sanction et le départ du Paradis. C'est le Shabbat qui leur apporte consolation hors du lieu paradisiaque, et lorsqu'il s'achève, commence alors la première journée humaine. Le temps humain succède donc au temps divin, et ce temps de notre humanité débute hors du Paradis. Mais la menace de mort pèse sur l'humanité, menace virtuelle au temps d'Adam et Ève qui finit par s'accomplir à la génération suivante lorsque Caïn, l'oublié de Dieu, se lance dans l'histoire. Avec Caïn, la violence du fratricide inaugure le drame de l'humanité : Caïn invente la mort². Or pour Jabès, Dieu est engagé dans le drame dont il porte la responsabilité.

Caïn, fils d'Ève et du serpent, n'est pas l'homme du mal par choix, mais il est porteur d'un mal toujours déjà là, un mal radical qui lui préexiste. Le fondement même de la révolte humaine à

1 *Aely*, Paris, Gallimard, 1972, p. 117.

2 *La Conscience juive*, Données et débats, Colloque des intellectuels juifs de langue française (1st-3rd : 1957-60), Paris, Presses universitaires de France, 1964, p. 41.

laquelle participe Jabès en récrivant la Genèse s'enracine dans ce mal qui condamne à jamais l'humanité : la généalogie des humains est injustement anathématisée, victime d'un atavisme auquel elle ne peut se soustraire. Caïn, c'est « la révolte de l'homme devant sa conscience morale » dit Levinas¹, car il ne saisit pas la mesure arbitraire de Dieu qui l'abandonne à sa destinée prétendue libre, et vient ensuite lui demander justice après le fratricide :

Paroles de Caïn à Dieu : « suis-je responsable de mon frère ? »
(...)

Dieu jeta l'anathème sur Caïn, pour avoir osé, en son nom, mortellement frapper son frère. Et Caïn comprit que le Tout et le Rien ne sont que les deux pôles de l'indigence humaine et de la divine injustice. Epouvanté, Caïn chercha, depuis, à fuir Caïn².

Que signifient ces paroles que Jabès place dans la bouche de Caïn, « suis-je responsable de mon frère ? » – questionnement qui reprend celui de la Genèse lorsque Dieu l'interroge après le meurtre : « où est Abel ton frère ? », et auquel Caïn répond par la question : « suis-je le gardien de mon frère ? » – L'inadvertance de Dieu, son refus de s'interposer alors qu'il participe lui-même au conflit, et de retirer la main de Caïn sur le point de frapper son frère, comme il le fait par la suite avec Abraham, restent inexplicables. L'aveuglement de Dieu est tel qu'il survient après le crime mais pour s'enquérir de la situation comme s'il n'avait rien vu. Il abandonne Caïn à son triste sort de proscrit. Mais au moment du drame, se réfugie-t-il dans le sommeil en mettant à l'épreuve la liberté de l'homme ? Ou oublie-t-il simplement sa propre créature ? Autant de questions qui fascinent Jabès quant à la responsabilité humaine et divine. Après le fratricide, Caïn répond à Dieu par une question subversive : « suis-je responsable de mon frère ? », en détournant ainsi sa culpabilité sur Dieu.

Dans la lecture de ce chapitre IV de la Genèse, André Néher cite un *Midrach* dont l'interprétation porte sur la responsabilité, l'affrontement de l'homme avec Dieu, et le mal : « Le *Midrach* dit : voici ce que Caïn a dit : suis-je le gardien de mon frère ? Non, il y a

1 Ibid., p. 45.

2 Un Etranger avec, sous le bras, un livre de petit format, Paris, Gallimard, 1989, p. 60-61.

quelqu'un qui est le gardien de mon frère, c'est toi, Dieu, la seule personne qui puisse se désigner par le Je – *anôkhi* – la première personne dans l'absolu. Celui qui devait veiller à ce que rien d'inique ne se passe, celui qui devait veiller à ce que l'homme ne soit pas tué, c'était toi, le gardien des hommes, ce n'est donc pas moi. Ma responsabilité est peut-être engagée dans une *certaine* mesure mais la tienne est engagée dans une mesure infinie. (...) C'est toi le gardien de mon frère. En me créant, tu as placé en moi l'instinct du mal. Tu n'as pas seulement la responsabilité de mon crime et de la mort de mon frère, mais celle de toute la destinée humaine, plus ou moins vouée au mal¹». Mais Dieu ne sait répondre à ces accusations chargées de véracité car il s'est assoupi à l'instant du meurtre. Ce *Midrach* soulève alors la question de la responsabilité et du problème du mal qui hante l'œuvre de Jabès. « L'instinct du mal » occupe déjà l'homme victime de la « divine injustice ». Ce n'est donc pas un hasard qu'Adam, Ève et Caïn soient pour Jabès des personnages de prédilection. Le caractère insolite dans le déplacement de la culpabilité fait de Caïn l'être insolent envers Dieu, le rebelle qui ose par la subversion déplacer la question de Dieu : « Suis-je responsable de mon frère ? » Et cette subversion séduit Jabès qui, en commentant à maintes reprises dans son œuvre le récit de la Genèse, ne cache point sa rancune à l'égard de ce Dieu jugé ingrat. Si le judaïsme consiste pour Levinas « à se débarrasser de ce Dieu qui joue au chat et à la souris avec sa créature² », pour Jabès il marque l'incessante nécessité de s'affranchir, par le délaissement, de l'infidélité divine. Dieu a trahi Caïn en le rendant coupable d'un meurtre inévitable, victime de la jalousie qu'il lui a insufflée.

Dans le récit de Jabès il y a donc rupture avec Dieu sans que le Mal soit sciemment choisi. Où se cache Dieu lors de la tragédie humaine des deux premières générations ? Certes sa culpabilité invoquée après le fragment sur Caïn se trouve révoquée par ce qui caractérise les traditions juives, et spécifiquement la mystique pour qui Dieu se serait manifesté en se retirant de la création :

1 La Conscience juive, p. 41 et 46.

2 Ibid., p. 45.

« Il est temps d'évoquer la responsabilité de Dieu envers la Création – disait un sage à ses disciples. Il ne peut être le seul à échapper à Sa justice. »

« Il est le seul – lui répondirent-ils – à l'ignorer. N'est-Il pas, depuis Son retrait de l'univers, infini Oubli ? ¹ »

Mais si Dieu est l'« infini Oubli », il est jugé coupable de s'être oublié dans son retrait en omettant dans un même élan ses créatures. Il est l'« infini Oubli » en soi et pour l'homme, ce qui ne le dispense pas pour autant ; il n'échappe pas malgré sa solitude à « Sa justice » imposée aux hommes. D'autre part, même s'il se retire du monde lors du procès de la création, il intervient pourtant après coup auprès de Caïn en instaurant le dialogue. Dieu savait que l'homme faillirait à sa tâche de passeur d'Absolu. Jabès transpose alors la responsabilité sur Dieu, seul renégat à ses yeux : « Lorsque les paupières de Dieu s'abaissèrent pour la première fois, l'ombre fut dans l'univers avec le mal, dit Reb Avav (...) ² ». Dieu ferme les yeux sur sa créature, décidant de s'absenter durant la crise : « Dieu a introduit, en eux la souffrance, le mal être. Dieu s'est trompé, Dieu a fauté³ ». Sa faute aberrante s'inscrit dès l'origine pour Jabès. Ainsi, Caïn se lance dans l'existence sous l'œil clos de Dieu, et le mythe de cette deuxième génération inaugure la déréliction humaine. Le choix du bien et du mal ne s'est pas fait en connaissance de cause, et Caïn abandonné par Dieu, l'abandonne à son tour. L'humanité demeure alors à l'état d'une conscience à peine éveillée au commencement des temps. Rejeté par ses créatures premières, Dieu répand la mortalité à la genèse du monde.

À la lumière de l'épisode décisif de Caïn, bien qu'il ne se situe pas à l'origine du peuple juif, la conscience juive de Jabès se précise en regard de la Loi. Qu'il ait octroyé une place de choix à ce drame de la Genèse est frappant non seulement parce que cet événement fonde l'invention du meurtre, mais surtout parce qu'il se situe avant la révélation de la Loi au Sinäi, donc avant l'histoire d'Israël ; Loi omniprésente dans l'œuvre par sa référence à la judéité. Le récit de Caïn constitue alors l'avertissement chargé d'espoir contre l'échec

1 Un Étranger avec, sous le bras, un livre de petit format, p. 62-63.

2 Le Livre de Yukel, p. 106.

3 Le Livre du partage, Paris, Gallimard, 1985, p. 40.

humain et l'abandon de Dieu, puisqu'il est anté-hébraïque, anté-israélite, et anté-juif. Il faut attendre Abraham et Moïse pour qu'ait lieu la réparation de cette première rupture. Maladie humaine du Mal au sein du Verbe que l'élection des patriarches commence à guérir, sans pour autant trouver le remède universel. L'histoire juive le confirme de la Genèse du monde à « Auschwitz » ; parcours à travers les siècles qu'accomplit Jabès dans ses fragments.

Invoquant, cependant, ce Dieu énigmatique et abîmé par l'acte de création, Jabès le rend par là même impuissant à prévenir le visage du Mal moderne. En fait, ce Dieu dont témoigne l'œuvre s'est absenté du monde avant même l'accomplissement du nihilisme occidental responsable de la Choah. Et pour lui, ce pouvoir que prône le nihilisme en l'offrant à l'homme le plonge dans une tragique liberté sans Dieu : « (...) N'est-Il pas, depuis Son retrait de l'univers, infini Oubli ? », ce fragment déjà cité se trouve précédé par un autre faisant directement référence à Auschwitz, lui-même devancé par le questionnement sur Caïn. On ne peut donc négliger cette juxtaposition de fragments sur la responsabilité envers autrui, en passant du premier meurtrier de l'humanité, Caïn, à la tragédie du génocide juif, car elle en dit long sur l'historique de la tragédie humaine. Dieu, l'innocent du mal humain, est alors lavé de tout soupçon, déchargé de ses responsabilités et rendu à sa transcendance dans « l'infini Oubli » de sa retraite du monde. Mais il demeure la question errante des livres.

La subversion de Dieu

Jabès, qui ne cache pas sa position rebelle à l'égard de l'orthodoxie juive, affronte Dieu dans une poétique de la contestation. Et ses livres se situent entre la continuité d'une transmission juive, et la liberté d'une invention. Or si l'innovation fait acte de révélation, elle conduit délibérément au déplacement du sens qui dans son extension atteint la subversion, arme idéale pour Jabès contre l'idéologie dogmatique de la religion. Dans la créativité du judaïsme plane le risque de l'hérésie ; *a fortiori* la relation à Dieu, qui résiste à toute emprise puisqu'elle apparaît dans le bouleversement de sa manifestation, appartient inévitablement à la subversion.

Dieu l'infidèle parce qu'enfreignant sa Loi s'avère à l'origine de la subversion de l'homme fait à son image :

« Le rapport à Dieu, disait-il, est rapport indirect à la subversion » (...) Subversif, comment Dieu a-t-Il pu penser que l'homme ne le serait point vis-à-vis de Lui ? Dieu a créé l'homme à l'image de Sa subversion¹. »

Le rapport à Dieu, sujet et objet de la subversion, excluant tout rapport direct car médié par une parole sainte infiniment distante, est nécessairement subversif. Fidèle à lui-même par son étrangeté, Dieu serait doublement subversif: d'une part dans son identité en soi, et d'autre part dans son rapport au juif. En soi, il rassemble à travers l'oeuvre de Jabès les aspects dualistes, conflictuels, et inconstants du Dieu zoharique qu'incarne Yaël, « ruse et mensonge de Dieu² ». Dans son alliance à l'homme, il se dresse avec et contre lui, puis s'insurge tout en lui octroyant la liberté de parole et le droit au défi. Par ailleurs, il transgresse sa propre Loi, on l'a dit, car alors que les termes de l'Alliance exigent que Dieu et Israël se souviennent de la constitution de leur Histoire, cette ordonnance se trouve bafouée par son législateur qui s'endort en oubliant ses créatures. Donc la première subversion divine remonte pour Jabès à l'origine du monde : après la chute d'Adam et le meurtre commis par Caïn, Dieu se serait exilé laissant choir sa créature dans un monde corrompu. Puis, il aurait altéré la lisibilité de la Lettre en détruisant les tables de la Loi offertes à Moïse. Il s'avère donc responsable de l'altération primordiale de la Thora, origine de la béance qui sépare le texte initial de son illisibilité secondaire: « les secondes Tables ne pouvaient être semblables aux premières ; car elles sont nées de la brisure de celles-ci. Entre elles, saigne l'abîme de la blessure³ ». Acte de subversion divine à l'égard des Hébreux car l'illisibilité de la Loi mosaïque désigne la rébellion de Dieu.

Or la rupture des tables de la Loi, elle-même fomentée par la sédition juive avec l'épisode de l'adoration du veau d'or dans le désert, marque le commencement d'une Alliance autre entre le Juif et son Dieu. Comment ne pas entretenir depuis lors une relation de rébellion à l'égard de ce Dieu ? Rébellion nécessaire à l'entendement

1 Le Petit livre de la subversion hors de soupçon, Paris, Gallimard, 1982, p. 31.

2 Elya, p. 31 et Yaël, p. 116.

3 Le Livre des ressemblances, p. 87.

sacré. Alors l'homme conçu à sa ressemblance se tient dans un lien subversif envers lui en répondant par le doute qui le mène à une « fidélité sans foi », forme de sa propre résistance. Manifestant son ressentiment face à l'effacement de Dieu, Jabès reconnaît, néanmoins, l'épanouissement qu'un tel retrait accorde à l'homme. Dieu s'est voulu absent du monde pour lui permettre non seulement d'accomplir sa parole, mais de l'engendrer en toute liberté à la hauteur de sa demande. L'oubli volontaire de Dieu mène à la fidélité de l'homme: « Le sommeil n'est pas, toujours, perte de conscience. Dieu endormit le monde pour le créer et s'endormit dans la Création afin d'être, Soi-même, par elle, créé¹. » Il l'exhorte ainsi à l'imiter dans sa création et se laisse réveiller de son assoupissement par l'invocation de l'être, comme le songeur de Jabès s'éveille à la présence de Dieu.

La fidélité de l'homme

Ce que Jabès nomme son « judaïsme après Dieu² » vient de ce qu'il envisage l'absence ou la mort de Dieu. Et de cette formule découle une autre assertion propre à sa conception personnalisée du judaïsme : « Le salut du peuple juif est dans la rupture, dans la solidarité au sein de la rupture³ ». L'histoire du judaïsme est faite paradoxalement d'une continuité dans la rupture, à commencer par celle en Dieu remontant en deçà de la création lors de son retrait du monde, puis la distance provoquée par la rupture des Tables de la Loi qui sépare à jamais l'homme de Dieu, et la rupture des exils successifs que subirent les juifs, exilés de leur terre d'origine ou de l'histoire occidentale, et surtout celle par où s'inscrit la violence encore et toujours proche du génocide au coeur de la catastrophe. « Dieu s'est voulu absent, s'est tu », mais « retrouver la parole divine, c'est passer par cette rupture⁴ », confie Jabès à Marcel Cohen. Or le salut du peuple juif est aussi dans « la solidarité au sein de la rupture », une solidarité juive s'exerçant en dépit de sa solitude, contre l'infidélité de Dieu.

1 Le Parcours, p. 92.

2 *Du désert au livre*, Entretiens avec Marcel Cohen, Paris, Ed. Belfond, 1981, p. 88-89.

3 *Le Livre des questions*, Paris, Gallimard, 1963, p. 108.

4- *Du désert au livre*, p. 89.

Croire en la fidélité de l'homme responsable de sa mission est peut-être la plus belle leçon que Jabès retient du judaïsme, forme d'acquiescement et de respect envers la loi éthique qui est « d'abord respect de l'homme dans les divers affrontements d'une individualité¹ » placée face à ses responsabilités : « La fidélité à Dieu est fidélité à l'homme dans sa quête de vérité. Traces dans la Trace ensellée. Nos différences nous stimulent. Dieu est la totalité de nos différences² ». Mais si sa fidélité le voue aux hommes, profession de foi en l'humain, celle envers Dieu reste une « fidélité sans foi », pour reprendre l'expression de Levinas :

Dure fidélité à travers l'irrécusable excellence des enseignements à retrouver, à proclamer et à confirmer – malgré une épreuve indicible et inoubliable qui les compromet et qui les exige. Une foi qui contient de la non-foi, mais aussi une fidélité à la Bible et à un passé où Dieu nous est venu à l'idée et dont Dieu est inséparable. Une foi qui est aussi une fidélité sans foi³.

Pour Levinas autant que pour Jabès, le judaïsme est davantage une religion de la loi qu'une religion de la foi. Avec la loi passent les tenants et aboutissements de l'éthique qui maintiennent le juif dans le respect du passé « où Dieu nous est venu à l'idée ». Quel devoir de vivre que celui qui commande au juif de continuer la vie dans l'espoir, malgré « l'épreuve indicible et inoubliable » de la Shoah! Et Levinas va jusqu'à affirmer que l'absence de Dieu « à jamais injustifiable » à Auschwitz édicte, néanmoins, au peuple juif « l'obligation de survivre⁴ » en assumant une « fidélité sans foi » contre Dieu lui-même. Obligation à laquelle souscrit Jabès lorsqu'il annonce: « J'écris à partir de deux limites. Au-delà, il y a le vide. En de ça, l'horreur d'Auschwitz. (...) Ne lisez que la déchirante et maladroite détermination de survivre⁵ ». Nouvelle fidélité perpétuée par le juif séculier malgré l'absence de Dieu :

C'est l'excellence éthique de la Thora qui nous impose de choisir la vie et de bâtir un monde (et même le monde) à partir de ses

¹- Aely, Paris, Gallimard, 1972, p. 123.

²- Ibid.

³- E. LEVINAS, « Le 614ème commandement », L'Arche, Juin 1981, p. 57.

⁴ Ibid., p. 56.

⁵ *Le Parcours*, Paris, Gallimard, 1985, p. 95.

enseignements. Excellence qui ne saurait, certes, servir de prétexte à une nouvelle théodicée ! Le silence de Dieu à Auschwitz reste à jamais injustifiable¹.

Après Auschwitz, les arguments de la théodicée réfutant l'existence du Mal se trouvent à jamais caduques. Et le silence de Dieu face à l'ampleur de la dissémination du mal depuis le début des temps constitue la révolte inapaisable de Jabès. De là, on aborde la vision laïque du judaïsme que Jabès partage avec Levinas: une « fidélité sans foi », une fidélité malgré Dieu.

¹ E. LEVINAS, « Le 614^e commandement », *L'Arbe*, Juin 1981, p. 57.

Le Commandeur aux enfers

Libres variations sur Don Juan, l'infidélité et le christianisme

Philippe Zard

"Il est remarquable que, formé dans un univers chrétien où tout invitait, face à l'homme du plaisir terrestre, à incarner la puissance finale qui le saisit en une présence grandiose, spirituellement riche, le mythe ait fait de cette image de la transcendance quelque chose de froid, de vide, de terrifiant certes, mais terrifiant par sa froideur et son irréalité vide"

(Maurice Blanchot,

L'Entretien infini, Gallimard, 1960, p. 283).

L'infidélité a son mythe littéraire : celui de Don Juan, qui naît aux alentours de 1620, dans l'Espagne du Siècle d'or et de l'Inquisition. Or, l'extraordinaire fortune de ce mythe met au jour l'ambivalence profonde des représentations de l'infidélité en Occident : la condamnation de l'infidèle n'est jamais loin de l'indulgence, ni sa damnation de son apothéose. L'hypothèse que nous voudrions ici mettre à l'épreuve est que *cette ambivalence est profondément chrétienne* et qu'elle renvoie, en dernière instance, aux fondements religieux de la culture moderne.

*Où l'on mesure les efforts déployés
pour sauver un infidèle.*

Don Juan est infidèle, c'est entendu : à Dieu, à ses devoirs, aux femmes, mais dans des proportions et selon une hiérarchie infiniment variables.

L'infidélité à Dieu ? Mais l'Abuseur de Séville¹ n'a rien d'un athée ou d'un libre-penseur, il serait même plutôt trop confiant dans la Grâce. Assuré qu'un repentir de dernière minute ne pourra pas être refusé par le Dieu d'Amour, il spéculé sur l'indulgence infinie du Ciel. Or, lorsqu'il comprend enfin que la Statue du Commandeur

1 Le titre de la pièce fondatrice de Tirso de Molina est *L'Abuseur de Séville et l'Invité de pierre*. « Abuseur » traduit l'espagnol « burlador » : celui qui trompe, qui joue des tours (*burla*).

l'entraîne aux Enfers et qu'il demande « un confesseur », le verdict de l'émissaire de Dieu est sans appel : « Tu te repens trop tard ! » Si difficile à admettre pour une conscience chrétienne moderne, la sentence est pourtant parfaitement cohérente : le repentir du pécheur n'a aucune valeur, s'il n'est que l'aboutissement d'une ruse préméditée ; est damné celui qui, non content d'avoir abusé les hommes, a tenté d'abuser Dieu ; celui qui a laissé passer mille occasions d'être jugé selon la Grâce sera jugé selon la Justice. Une génération plus tard, le Don Juan de Molière est, lui, un véritable infidèle, « un enragé, un chien, un Diable, un Turc, un hérétique, qui ne croit ni Ciel, ni Enfer, ni loup-garou » (I,1). Son immoralité peut apparaître comme la conséquence de son athéisme. Troublante réversibilité de la signification théologique du mythe : croire de manière aveugle à la miséricorde de Dieu conduit l'Abuseur de Tirso de Molina à des errements comparables à ceux du libertin de Molière. Le sentiment d'impunité peut s'appuyer sur la foi dans l'Amour inconditionnel de Dieu aussi bien que sur l'incroyance.

Est-ce dans l'infidélité amoureuse qu'on trouvera le secret du donjuanisme ? Pourtant, contrairement à ce que la mémoire populaire a pu conserver, celle-ci n'est qu'un élément parmi beaucoup d'autres, et pas nécessairement le plus grave, du donjuanisme : les fautes commises à l'égard de l'honneur, de la société, du roi – et évidemment de Dieu – concurrencent et surpassent les crimes sexuels. Si Don Juan est bien une image de l'infidèle, il n'est, du moins à l'origine, qu'accessoirement infidèle aux femmes : il est d'abord infidèle à son nom. L'Abuseur de Séville est cet « homme sans nom » qui n'est plus rattaché à aucun ordre symbolique : il n'est infidèle aux femmes que parce qu'il est préalablement étranger aux allégeances sur lesquelles repose la vie humaine. De la même manière, le « grand seigneur méchant homme » refuse de payer ses dettes¹, toutes ses dettes : économique (M. Dimanche), conjugale (Elvire), familiale et sociale (Dom Louis).

Que l'infidélité amoureuse ait finalement prévalu dans le devenir du mythe n'a cependant rien de fortuit. C'est d'abord que la question sexuelle est au croisement de toutes les problématiques du mythe : celle de l'ordre religieux (la valeur sacramentelle du

1 Voir Sara Kofman et J.-Y. Masson, *Don Juan ou le refus de la dette*, Galilée.

mariage a été réaffirmée par le catholicisme de la Contre-Réforme), de l'ordre social (le charivari donjuanesque brouille les lois anthropologiques de l'échange des femmes, compromet les alliances, menace les généalogies), et de l'ordre intime (la question du bonheur individuel). C'est aussi, on le verra, que s'y dévoile toute l'ambiguïté du rapport au corps et au désir dans une culture chrétienne.

Or, de 1620 aux romantiques, la tendance, repérable dès l'œuvre de Molière, est celle d'une réhabilitation de la figure du séducteur infidèle, sinon de l'infidélité elle-même. L'Abuseur de Tirso était un vulgaire jouisseur : il ne visait pas tant à séduire qu'à posséder, et moins encore à posséder qu'à se jouer de l'honneur des femmes en révélant leur légèreté. Le libertin de Molière est d'une tout autre trempe : il est passé du stade de la pratique indiscriminée de la débauche à l'esthétisation de la conquête, et de l'infidélité empirique à une légitimation morale, voire philosophique, de l'inconstance. Dans le fameux éloge paradoxal qui marque son entrée en scène (« Quoi, tu veux qu'on se lie à demeurer au premier objet qui nous prend [...] ? »), la fidélité à une femme est dénoncée comme une injustice faite à toutes les autres (argument altruiste !) ; et, la possession éteignant le désir (« lorsqu'on en est maître une fois, il n'y a plus rien à dire ni à souhaiter », I, 2), comme le plus sûr moyen de s'enterrer vif. Dans l'argumentaire, spécieux, mais subtil, de Don Juan, l'infidélité est donc justifiée par *la fidélité à soi*, c'est-à-dire à son désir. La trahison des promesses n'est pas une jouissance en elle-même (comme chez « l'Abuseur » de Tirso), elle est l'expression d'un attachement non négociable à ses désirs propres : « Don Juan est par excellence, *l'infidèle*, celui qui ne respecte aucune foi. Sa seule fidélité est à l'égard du contrat qu'il a passé avec lui-même (à l'encontre de tous les contrats sociaux) et qu'il respectera jusqu'à la fin »¹. Certes, Don Juan ment quand il promet l'amour éternel, mais ce mensonge se fait sur fond d'une authentique impulsion désirante : le désir, lui, ne ment pas. Comme l'écrit J. Guicharnaud, « l'exagération du transport amoureux ne cache pas le contraire de l'amour, mais une autre forme d'amour que celle qui est normalement admise. Don Juan promet le mariage, et il épouse. Il

1 Sara Kofman, op. cit., p. 70.

dit aux filles qu'elles sont belles, et elles le sont, ou du moins il le pense. Il leur promet une évasion, et il la leur donne. [...] *Il a une sorte de sincérité de l'instant*. Moins qu'un mensonge, son piège est fait d'une omission : il omet de dire qu'il ne garantit pas le lendemain. »¹ Sincérité paradoxale de Don Juan, où se mêlent inextricablement mensonge éhonté et refus de feindre. S'opère ici un retournement axiologique décisif au terme duquel l'infidélité n'est plus seulement envisagée comme une *déficience*, mais aussi comme la conséquence inéluctable d'une *éthique* hédoniste, dont les résonances modernes n'ont pas besoin d'être soulignées.

Ce qui est encore placé chez Molière sous un éclairage équivoque (son Don Juan oscille, au gré des scènes et des mises en scène, entre la dignité et le ridicule, le sublime et l'odieux), les romantiques en tireront toutes les conséquences en faisant du donjuanisme, pour reprendre la formule de Camille Dumoulié, l'incarnation d'un « héroïsme du désir ». À partir de l'opéra de Mozart, mais surtout de l'interprétation qu'en donne Hoffmann dans une nouvelle fantastique de 1813, Don Juan n'est plus un simple délinquant, mais un être d'exception, une nature supérieure, en quête d'absolu. Même « son appétit barbare » doit être considéré comme l'expression dévoyée d'une soif d'éternité. La théologie de la Grâce est remplacée par une métaphysique du désir, l'exemplum moral par une méditation sur le lien entre immanence charnelle et aspiration à l'infini. Les deux réponses que le siècle romantique proposera vont toutes dans le sens d'une exaltation de « l'infidèle ». Il y aura des réhabilitations explicitement chrétiennes : soit par la représentation d'un repentir spectaculaire (Mérimée, *Les Âmes du purgatoire*), soit par l'intervention d'une femme salvatrice (Alexandre Dumas fils, *La Chute d'un Ange*, deuxième version). Il y aura, à l'inverse, des autojustifications païennes : malgré son échec final, le Don Juan de Lenau (1848) est le chantre panthéiste d'un Désir présenté comme affirmation triomphale de l'instinct vital, dans le mépris déjà nietzschéen du Dieu chrétien. Non seulement l'infidélité y est revendiquée comme un droit, mais elle est présentée comme une fatalité, une loi universelle que seul un idéalisme naïf pourrait contester : toute épouse, en se donnant à son mari, « aime

1 J. Guicharnaud, *Molière, une aventure théâtrale*, Gallimard, p. 239.

une image du monde des rêves, et quel que soit celui qu'elle tient entre ses bras, il est autre que celui qu'elle le croit », si bien que « même le ravissement légitime du mariage est un adultère »¹. L'analyse psychologique est donc ici au service d'une justification morale et ontologique de l'infidélité.

En tout état de cause, chrétiennes ou antichrétiennes, que le héros y soit sauvé ou damné, toutes les versions romantiques du mythe s'accorderont à reconnaître de la *grandeur* en Don Juan, et donc à accorder à celui-ci une destinée élective. Dans le même temps, Goethe sauvait Faust, malgré son pacte avec le diable, parce qu'il s'était efforcé d'atteindre à l'absolu, tiré vers le haut par « l'éternel féminin ». Théologiquement ou philosophiquement, moralement ou esthétiquement, *il faut sauver Don Juan*.

Mais pourquoi apparaît-il si nécessaire, et somme toute si facile, de sauver Don Juan, de l'arracher à l'opprobre, de le soustraire à la médiocrité, de le trouver sympathique et parfois même admirable ?

Il serait certes facile d'y voir le simple effet d'une évolution des mentalités : quoi de commun entre un moine de stricte obédience catholique et des auteurs romantiques fascinés par toutes les manifestations de l'exception ? Toutefois, cette vision historiciste ne suffit pas. L'évolution du mythe n'est entièrement indexée ni à l'opinion des écrivains ni à l'air du temps. L'ambivalence est en effet présente dès l'origine de l'œuvre et se repère dans le rapport qui s'instaure entre Don Juan et la Loi qui le châtie : non seulement l'affrontement avec le Commandeur produit, dès l'origine du mythe, une *héroïsation* relative de l'infidèle, mais *l'instance chargée d'incarner la Loi divine y apparaît comme partiellement délégitimée*.

Ce n'est pas le caractère extraordinaire de ses crimes qui justifie l'intervention divine, *c'est bien plutôt le châtement surnaturel qui vient conférer rétroactivement de la grandeur aux crimes de Don Juan*. La structure du mythe, qui impose que le séducteur soit emporté aux Enfers par une Statue animée, aboutit *nolens volens* à lui donner une stature d'exception : Don Juan est celui qui fait se mouvoir la pierre, celui qui a forcé le ciel à descendre sur terre. Pour punir l'infidèle, la divinité a dû se ravalier au rang d'une Statue : qui, de la divinité ou de Don Juan, s'est élevé ou rabaissé ? L'homme et Dieu ne

1 Lenau, Don Juan, Aubier bilingue, p. 28.

s'affrontent ni tout à fait au ciel, ni tout à fait sur terre, mais *dans une zone mitoyenne, intermédiaire, où l'homme est un peu plus que l'homme et Dieu un peu moins que Dieu*. Ce qui est déjà vrai dans la pièce Tirso de Molina (bien que le triomphe de la Statue y semble complet), l'est davantage chez Molière, qui donne au personnage, dans ses derniers instants, une posture aristocratique et héroïque. Le comble de l'endurcissement est aussi le sommet du courage et de la fidélité à soi-même : « Non, non, il ne sera pas dit, quoi qu'il arrive, que je sois capable de me repentir ! ». L'Abuseur de Séville, lui, avait demandé un confesseur ; le Don Giovanni de Mozart, plus tard, retiendra la leçon de liberté de son ancêtre moliéresque par les trois « Non » adressés au « vieil infatué ».

Il y a plus. On ne remarque pas assez que *le Commandeur, à la fin de l'œuvre, est englouti avec Don Juan* – laissant seul sur la scène le valet qui devra témoigner du prodige –, comme si la vraie place de cet envoyé de Dieu, pourtant éclairé par la Grâce, était aux Enfers avec celui qu'il punit. Surinterprétation ? Rien n'est moins sûr : la terrifiante statue n'est-elle pas, au fond, l'image d'une *Justice infernale* ? Lorsque, dans l'œuvre de Tirso, elle invite Don Juan à dîner, c'est pour lui faire consommer le repas des damnés, comme si elle était chez elle en enfer. L'apparence même de la Statue est faite pour susciter l'épouvante plus que pour inspirer le respect : l'absolu divin se présente sous la forme singulière d'une effigie monstrueuse¹ ; la loi de Dieu est associée à une représentation macabre.

Pour expliquer ce paradoxe, Camille Dumoulié en appelle à l'opposition entre « père symbolique » et « père imaginaire ». Don Juan est un mythe inséparable des temps modernes en ce qu'il marque une crise des valeurs et de l'idée de Loi, donc aussi de l'idée de Dieu. Cette crise se manifeste notamment dans la dévalorisation des pères qui sortent profondément diminués, voire humiliés, des œuvres de Tirso ou de Molière. Ce rejet du Père symbolique engendre une culpabilité inconsciente et « le père humilié revient se

1 Et virtuellement ridicule d'ailleurs : c'est un des aspects souvent sous-estimés du théâtre à machine : la moindre fausse manœuvre, le moindre manque de goût, et l'effet de terreur cède la place au rire. La Statue, au théâtre, est un géant au pied d'argile, repose sur des assises on ne peut plus précaires.

venger » ; la Loi refoulée, « impossible à penser », « fait retour sous l'espèce d'une loi pétrifiée »¹. Mais ce clivage ne peut s'entendre pleinement, on essaiera de le montrer, que dans un paysage théologico-culturel délimité par le christianisme. Notons pour l'heure que *le Commandeur, c'est aussi cette image d'une Loi qui a la rigidité bornée de la pierre* ; l'écriture dans la pierre, c'est aussi, rappelle Julia Kristeva, le « stéréotype »², cette vérité figée à laquelle Don Juan oppose la force vivifiante de son désir.

Ainsi, indépendamment même des convictions religieuses et morales des dramaturges, la *structure* du mythe de Don Juan contribue à donner à la figure du Mal un visage plus avenant qu'à la figure du Bien, aux valeurs divines une majesté pierreuse qui peut certes inspirer la terreur, mais en aucun cas la sympathie. *L'accomplissement de la Justice divine se confond avec une scénographie mortifère* au lieu que le péché de séduction est aussi la séduction du péché. Le mythe de Don Juan est un mythe qui, dès l'origine, place l'infidélité du côté de la vie et la morale du côté de la mort, l'infidélité du côté de la jeunesse et de la beauté, la Loi du côté de la sénescence et de la laideur³.

Telle est l'ambiguïté fondatrice : il faut certes que Don Juan soit châtié, qu'il soit une exception monstrueuse et que la Loi du père soit restaurée ; mais quand le mythe vient restaurer *in fine* l'ordre paternel, c'est sous la forme hideuse d'un « père » qui n'est plus que l'incarnation d'une loi pétrifiée – une Loi qui, peut-être, n'a plus que l'apparence de la légitimité.

Or, et c'est ce que nous voudrions montrer en quelques suggestions, si ce modèle a fasciné, c'est qu'il est inscrit en profondeur dans le rapport chrétien à la Loi.

1 Camille Dumoulié, *Don Juan ou l'héroïsme du désir*, PUF, p. 34.

2 Julia Kristeva, *Histoire d'amour*, Folio, 1983.

3 Ajoutons que l'axiologie propre au théâtre, en tout cas à la comédie, conduit le spectateur à prendre assez spontanément le parti des jeunes contre celui des vieux, le parti des fils contre celui des pères. Le caractère hybride des œuvres de Tirso et de Molière, empruntant à des registres comiques et tragiques, sert encore à exprimer l'ambiguïté morale du mythe.

*Où l'on s'essaie à une archéologie cavalière
de l'infidélité au regard du christianisme*

Le christianisme comme modèle de fidélité paradoxale

Que voulait dire le Christ quand il se disait venu pour « accomplir » la Loi et non pour « l'abolir » (*Matthieu*, 5, 17) ? Si l'on admet que le christianisme commence moins avec Jésus qu'avec la théologie de saint Paul, en quoi peut-on soutenir que la « révolution chrétienne » transforme radicalement le rapport à la fidélité ? En définissant, contre l'ancienne Loi de « *justice* », une Loi de « *grâce* » incarnée par le Christ, en opposant au *texte* de la Loi la *vie* du Christ, au *Temple* le *corps* du Christ, à la *lettre* de la Loi l'*esprit* de la Loi, la théologie paulinienne a durablement problématisé la question de la fidélité. Saint Paul engage la nouvelle religion dans un processus extrêmement complexe, mais jamais véritablement achevé, qui ne consiste pas tant – comme dans le judaïsme – à négocier les applications de la Loi, qu'à *statuer sur elle, à tenter de circonscrire les limites de sa validité*. Le christianisme a déterminé, pour longtemps, un flottement dans le rapport à la Loi qui marquera de son empreinte la culture européenne, selon des modèles que pourrait cavalièrement résumer ainsi :

— l'idée que la Loi est parfaite, mais que son observance littérale est *impossible*, et qu'il convient donc de lui en substituer une autre qui en garde l'esprit pour en évacuer la lettre.

— l'idée que la Loi est *bonne*, mais *inachevée*, et qu'il convient de la compléter, pour mieux l'accomplir ;

— l'idée que la Loi ancienne est *caduque*, que son observance est désormais dénuée de sens si elle n'est pas située dans l'horizon christique¹.

Si le christianisme ne peut pas, en toute rigueur, nier l'origine divine de la Loi, il peut donc la relativiser de mille manières. Pour une conscience chrétienne, soit il est nécessaire d'être infidèle à la Loi ancienne pour mieux se consacrer à la Loi nouvelle ; soit l'adhésion à la Loi nouvelle est comprise comme le comble de la fidélité au point que l'accusation d'infidélité peut se retourner

¹ L'idée de la caducité de la Loi a aussi des sources évangéliques : « personne ne met du vin nouveau dans de vieilles outres » (*Luc*, 5, 36)

contre le légalisme juif (puisque la volonté de s'arc-bouter à la Loi ancienne sera comprise comme un contresens sur ce qu'est la véritable intention divine). L'identité chrétienne pose un problème unique, car elle implique une infidélité à l'égard d'une tradition dont l'origine divine ne saurait être contestée (puisque en elle se fonde sa propre vérité), mais qui exige d'être renouvelée, voire entièrement refondue. Cette révolution mentale, de surcroît, s'inscrit dans un nouvel axe temporel puisque la ligne de fracture entre judaïsme et christianisme recoupe également l'opposition entre l'ancien et le nouveau (Ancienne et Nouvelle alliance, Ancien et Nouveau Testament) qui impose l'idée que ce qui est vrai en un temps ne l'est plus dans un autre.

Certes, le christianisme n'a pas manqué, au cours de son histoire, de se sédimenter à son tour en tradition et de combattre toute manifestation de déviance. Mais on trouve, chez Marcel Gauchet, l'hypothèse plausible que la virulence du dogmatisme chrétien (notamment catholique) est proportionnelle à la vertigineuse ouverture herméneutique suscitée par la croyance en l'Incarnation — qui fait du christianisme, en même temps qu'une religion du dogme, une religion de l'hérésie. Il faut donc distinguer rigoureusement ici la religion chrétienne au sens strict de *la décantation séculière qui n'a cessé de l'accompagner comme son ombre, et qui est issue de la même matrice théologique*. Dans le code génétique du christianisme se trouve la légitimation anticipée d'une contestation de l'autorité traditionnelle par des interprétations renouvelées du message divin. Elle repose à la fois sur l'exemple du Christ (dont la mort est interprétée comme le prix d'une dissidence) et sur la mutation du régime du sacré qui substitue à la fidélité scripturaire et à l'orthopraxie la foi en un événement présenté sous le signe du *mystère*. C'est en effet l'une des singularités du christianisme que « le rapport au divin a cessé d'apparaître comme rapport à une loi »¹. Recentré sur l'événement christique plutôt que sur les prescriptions morales, pratiques et juridiques qui, dans le judaïsme ou l'islam, forment le cadre contraignant et plus ou moins immuable de

1 Rémi Brague, Rémi Brague, *La Loi de Dieu, Histoire philosophique d'une alliance*, Gallimard, 2005, p. 313.

l'existence religieuse¹, la foi nouvelle se constitue, à son insu, pour reprendre la thèse de Marcel Gauchet, comme « religion de la sortie de la religion »² : *l'infidélité au christianisme est ainsi programmée par le christianisme lui-même.*

L'inconscient chrétien : le déni de la Loi ?

Ce modèle d'*infidélité fidèle* ou de *fidélité infidèle*, qui constitue l'un des éléments clés du rapport chrétien (et plus largement occidental), à la tradition, peut encore être précisé et complexifié, par l'introduction d'un paramètre que l'on désignera volontiers sous le terme d'*inconscient chrétien*.

Saint Paul ne se contente pas de s'interroger sur les conditions de pérennité d'une Loi divine ; il est aisé de repérer dans ses écrits *une relation ambivalente à la Loi en tant que telle*. Dans des pages fameuses de l'*Épître aux Romains*, l'apôtre expose que l'amour de la Loi est impossible et que la loi « fait connaître le péché ». « Le paradoxe est donc là – commente Rémi Brague – : la loi a deux versants. D'une part, elle est sainte, juste et bonne. [...] D'autre part, la loi fait abonder le péché (*Romains*, 5, 20). Elle suscite même la convoitise : “Je n'aurais pas connu la convoitise si la loi n'avait dit : *tu ne convoiteras pas.*” »³

Il ne faudrait pas pousser très loin pour aller jusqu'à déboucher, chez le fondateur du christianisme, *une mise en accusation de la Loi* et dans le « tout est permis » de la *Première épître aux Corinthiens* – que saint Augustin glosa plus tard par son « Aime et fais ce que tu veux » (*dilige et quod vis fac*) – la volonté de se débarrasser une fois

1 D'où l'opposition, certes souvent schématique mais non dénué de fondement, entre l'orthodoxie chrétienne et l'orthopraxie juive. Rémi Brague note ainsi qu'à partir du 19^e siècle, « des penseurs juifs présentent une christique du christianisme, dont l'un des thèmes porte justement sur la valeur de la Loi : le christianisme se voit accusé d'“anomisme” ». Un des premiers à porter cette critique, Joseph Salvador, dans un livre publié en 1838, forge le néologisme de “légicide” » (Brague, p. 301)

2 Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, 1983, p. II. Ce que Rémi Brague reprend, en un raccourci percutant, en exposant que « nos sociétés, avec leur programme d'une loi sans divin, sont en fait rendues possibles en dernière analyse par l'expérience chrétienne d'un divin sans loi » (op. cit., p. 315)

3 Rémi Brague, p. 114.

pour toutes d'une Loi pensée comme un fardeau¹. Il y a, en d'autres termes, *une pente anomique* dans le paulinisme, une tendance qui travaille (jusqu'à nos jours) le christianisme, dont la visée serait l'abolition de toute loi au profit d'un salut pensé sous le régime inconditionné de l'amour. En ce sens, l'hérésie marcionite, prônant une rupture pure et simple avec la Loi juive, bien qu'elle ait été finalement rejetée et combattue par l'Église, « pouvait se réclamer d'une interprétation extrémiste de la pensée de saint Paul » qui voit dans la « loi de Moïse », « l'œuvre du mauvais démiurge dont les gnostiques font le créateur du monde, et non pas du Dieu bon qui le transcende »². Le marcionisme, plus qu'une hérésie dépassée, est une tentation permanente au cœur de l'identité chrétienne, mais plus généralement au cœur de la modernité³.

Cette mise en accusation de la Loi n'est-elle pas, implicitement, celle du Père qui en est l'origine ? Si le christianisme ne peut formuler ce ressentiment contre le Père et contre sa Loi, il se déchiffre entre les lignes de l'imaginaire christologique. Telle est en tout cas la thèse d'Erich Fromm, combinant anthropologie psychanalytique et analyse sociale :

« Un homme est élevé à la dignité de dieu ; il est adopté par Dieu. [...] Nous avons là le vieux mythe de la rébellion du fils, une expression des pulsions hostiles à l'égard du père-dieu. [...] Les premiers adeptes du christianisme [...] haïssaient intensément les autorités qui les mettaient en face d'un pouvoir "paternel" : les prêtres, les érudits, les aristocrates [...] qui, dans leur univers émotionnel, jouaient le rôle du père sévère, prohibiteur, menaçant, tourmenteur ; ils les haïssaient comme ils devaient haïr également ce Dieu qui était allié de leurs oppresseurs et qui les laissait souffrir et être opprimés. [...] Consciemment, ils n'osaient pas attaquer le Dieu paternel ; leur haine consciente était réservée aux autorités, elle n'atteignait pas le personnage hautain du père, l'être divin lui-même. Mais l'hostilité inconsciente à l'égard du père divin trouvait

1 Rémi Brague, p. 113-114.

2 *Ibid.*, p. 253.

3 Sur ce point voir le livre capital de Rémi Brague, *Europe, la voie romaine*, Gallimard. Pour un essai de distinction entre « Europe » chrétienne et Occident « marcionite », nous nous permettons aussi de renvoyer à notre conclusion dans *La Fiction de l'Occident*, Puf, 1999.

son expression dans le fantasme du Christ. Ils mettaient un homme à côté de Dieu et en faisaient le co-prince, avec Dieu le père. Cet homme qui était devenu un dieu et avec lequel ils pouvaient s'identifier en tant qu'humains représentait leurs souhaits œdipiens [...]. Cette croyance en l'élévation d'un homme à la dignité de dieu était donc l'expression d'un désir inconscient d'éliminer le père divin. »¹

Ainsi envisagé, le grand récit chrétien serait un récit familial : éviction du père réel (Joseph) au profit d'un père symbolique (Dieu), mise à mort du fils rebelle, substitution larvée du culte du Fils au culte du Père – détronisation plus ou moins bien maquillée par le dogme trinitaire². Le soupçon d'idolâtrie qui, d'un point de vue juif et musulman, pèse sur le christianisme tient notamment à ce sentiment que le dogme de l'Incarnation est une manière habile de mettre le Père à l'écart, de le reléguer du côté d'une conception de la justice et de la Loi dont le christianisme aurait eu à cœur de se défaire : l'inconscient chrétien révélerait sa volonté de « tuer le Père ». D'où aussi ce qu'on pourrait appeler *la féminisation croissante de l'imaginaire religieux chrétien* (et principalement catholique), le couple mère/fils se substituant à l'alliance patriarcale du Père et de sa créature. Une part de la culture chrétienne sécularisée n'a cessé d'exprimer cette primauté du fils sur le père, en célébrant l'exaltation des forces spirituelles ou vitales de la jeunesse contre le parti de l'ordre et de la conservation incarné par les pères. On pourrait trouver chez Goethe les éléments d'une théologie du Fils (*Les Souffrances du jeune Werther*) et le rejet de la morale prescriptive fondée sur les interdits de l'Ancien Testament (*Les Affinités électives*), qui se développe dans ces marges hétérodoxes du christianisme. Il serait même envisageable d'extrapoler en considérant l'ensemble du genre romanesque comme le « genre du Fils », prodigue, forcément prodigue... Que la *tradition* chrétienne ait été du parti des pères n'enlève rien au fait que *l'identité narrative chrétienne*, affirmée dans le

1 Erich Fromm, *Le dogme du Christ et autres essais*, 1975, éd. Complexe, p. 49-50.

2 Bien des éléments de l'histoire culturelle européenne – à commencer par les querelles non closes entre les différentes confessions chrétiennes concernant les parts respectives du Père et du Fils dans la Trinité pourraient s'interpréter à la lumière de cette rivalité non dite, mais fondatrice.

récit évangélique et les écrits pauliniens, mais aussi dans les formes concrètes qu'a pu prendre le « christocentrisme » (histoire sainte, iconographie), a constitué le terreau de cette délégitimation partielle, oblique ou violente, de la Loi paternelle qui constitue l'une des pierres de touche de la modernité occidentale.

Où le lecteur impatient retrouve Don Juan

Comprendre cette dimension anti-légaliste, anti-paternelle, de l'inconscient chrétien, c'est se donner de meilleures chances de répondre à la question qui oriente notre étude : pourquoi Don Juan, qui est présenté dans les pièces comme un ennemi de Dieu, a-t-il, pour ainsi dire dès l'origine, suscité une forme de fascination trouble, mêlée parfois d'un secret assentiment ? C'est que si le mythe représente l'infidélité aux valeurs chrétiennes, *l'expression de cette infidélité n'est pas étrangère aux constituants inconscients de l'imaginaire chrétien.*

— La dimension monstrueuse du Commandeur prend un sens plus précis si on la rapporte à l'ambivalence chrétienne à l'égard de la figure de « Dieu le père ». Le Commandeur est un convive de pierre, cette pierre dans laquelle le Dieu de justice de l'Ancien Testament faisait graver ses commandements ; il énonce une loi de justice qui s'exprime, chez Tirso de Molina, sous une forme comptable : « Il n'est de dette qui ne se paie [...] Ce que tu as fait, tu le paies ». Le Commandeur est donc la résurgence du Dieu justicier de l'Ancien Testament, celui que, pour bien des chrétiens, l'on peut craindre mais non aimer ; l'allusion implicite à la Loi du talion, si elle est parfaitement logique dans l'optique d'une justice divine rétributive, achève de placer le Commandeur du côté d'une conception patriarcale de la Loi. Autrement dit, la forme que prend, dans le mythe de Don Juan, l'émissaire de Dieu a permis à l'ambivalence chrétienne à l'égard de la Loi de s'exposer ouvertement : si Don Juan est un criminel, un pécheur, la justice qui le châtie a un visage infernal¹. Même si le moine Tirso de Molina était à mille lieux d'une

1 Celui qui entend accomplir scrupuleusement les contrats, dans la culture occidentale, c'est Shylock (dans *Le Marchand de Venise*) ou Mephisto (dans *Faust*).

telle intention, le scénario légendaire dont il s'est emparé a rencontré, à son corps défendant, la délégitimation inconsciente de la Loi paternelle dans le « grand récit » chrétien.

— Si la figure du Commandeur est monstrueuse, à partir de Molière, c'est aux femmes que sera dévolue la fonction de sauver Don Juan. À la voie paternelle et masculine du salut, imaginativement discréditée, se substitue donc une intercession féminine. C'est là l'autre symptôme du renversement imaginaire opéré par le christianisme, et du clivage entre justice paternelle et miséricorde maternelle. Dans le *Dom Juan* de Molière, le personnage le plus marquant n'est pas tant le Commandeur qu'Elvire, pécheresse revenue à Dieu venant vainement offrir à celui qui l'a trahie son ultime chance de rédemption. Malgré son échec, Elvire confirme ce que le spectateur pressent depuis le début de la pièce : qu'il y a quelque chose d'aimable en Don Juan, puisqu'une femme de qualité, en chemin vers la sainteté, va jusqu'à risquer son âme pour le sauver. L'invention d'Elvire exprime également la jointure entre passion charnelle et amour chrétien : même dans une « flamme épurée de tout le commerce des sens », le spectateur perçoit encore les frémissements d'une femme amoureuse. Dès lors que la sainteté se dit aussi par le corps et par le désir, l'infidélité n'apparaît plus seulement comme un crime à châtier, mais comme l'avatar d'une passion qui, pour être mal orientée, n'en participe pas moins de ce qu'on pourrait appeler *l'économie pulsionnelle du divin*. Dès Molière, affleure l'idée romantique qu'il y a dans l'inconduite de Don Juan la pathologie d'une âme généreuse. Le monde n'est plus organisé selon le schéma antagonique de l'interdit et de la transgression, mais selon une dynamique du désir qui conduit tantôt à l'extase des saints, tantôt à la licence des débauchés, sans véritable solution de continuité. C'est l'énergie intérieure, l'ordre du sentiment, non l'observance d'une règle, qui définit désormais l'humain. Quand ce n'est plus la Loi qui combat le crime, mais l'Amour qui lutte contre un désir dévoyé, l'affaire se complique.

— On peut, dans cette perspective, aller jusqu'à affirmer que Don Juan apparaît comme un *double problématique du Christ*. Il n'est pas tant celui qui, à l'instar du diable, enseignerait une loi en tout point

contraire à l'enseignement évangélique que son envers ironique ou son revers critique. Dès que la dimension érotique-amoureuse commence à prendre une place déterminante dans la constitution du mythe, Don Juan *projette un éclairage particulier sur l'injonction biblique de l'amour du prochain*. Ne se flatte-t-il pas de prodiguer un amour égal à toutes les créatures (féminines), sans distinction de conditions sociales (paysannes ou nobles) ou de nationalités (« je me sens un cœur à aimer toute la terre »), donnant sa propre version de l'amour illimité prodigué par le Dieu chrétien ? Le fameux catalogue du *Don Giovanni* de Da Ponte n'est-il pas la version la plus aboutie d'un amour « catholique », c'est-à-dire universel ?

Ce qui, chez un Molière, peut encore passer pour un jeu homonymique entre désir charnel et charité, *Eros* et *agape*, est poussé plus loin à l'époque romantique. Lenau joue ainsi constamment à subvertir l'imagerie évangélique. Dans une réécriture païenne de la Cène, Don Juan-Dionysos, assisté de douze apôtres de sexe féminin, révèle dans une cérémonie orgiaque le sens véritable de l'amour divin ; à la fin de l'œuvre, ce sont encore les tenants de la morale chrétienne qui sont du côté du ressentiment, et c'est Don Juan qui, ayant épuisé sa force vitale, meurt en quelque sorte d'avoir trop aimé. On retrouve ici le paradoxe déjà relevé : l'infidélité au christianisme se fait encore au nom d'une valeur, l'amour universel, inscrite dans l'horizon chrétien.

Don Juan est un prophète de l'amour qui a, pour le dire sommairement, une autre conception de l'incarnation que le christianisme : au dogme chrétien du Verbe qui se fait chair, il répond par une *divinisation du désir*. Mais ce faisant, il renvoie à toute l'équivoque fondamentale d'une religion qui veut tout à la fois incarner l'esprit et spiritualiser les corps. D'où l'embarras fondamental du christianisme qu'Eugène Enriquez expose en ces termes :

« En inventant le péché de chair, le christianisme opère une transformation essentielle dans la structure de l'imaginaire. Chez les Juifs, Dieu incréé était totalement différent des êtres qu'il a façonnés, être de chair, de limon et d'argile. Le sacré s'annonce totalement transcendant.

« Par contre, lorsque, chez les chrétiens, Dieu se fait homme, il risque d'être pris complètement dans cette *corporéité*, de susciter un nouveau paganisme. Aussi faut-il, à la fois, *qu'il ait un corps et qu'il n'en ait*

pas. Cette contradiction n'est surmontable que si sa conception est *extraordinaire* [...], que si sa mère est immaculée, que si Joseph n'est qu'un témoin et non un père. Il ne peut avoir été créé par un *acte de chair* : en cela se joue son origine divine. Mais du même coup l'acte de chair (la sexualité) est la marque indélébile sur l'homme de son appartenance à l'humain et non au *divin*. Pour accéder au divin, pour pouvoir rejoindre Jésus, l'homme ne peut que se détacher de la chair. [...] (Le christianisme) reconnaît donc la place centrale de la libido et il essaie immédiatement de la nier. »¹

La chair est coupable, mais elle est aussi ce par quoi passe nécessairement le projet rédempteur. Tout l'art chrétien joue de cette équivoque de l'incarnation, érotisant à souhait les saints et les saintes, de saint Jean-Baptiste à Saint-Sébastien, de Sainte-Thérèse à Marie-Madeleine : l'invention du péché de chair est inséparable, en Occident, du développement de l'érotisme dans l'art, même religieux.

En d'autres termes, Don Juan ne fascine pas seulement parce qu'il pêche, ou parce qu'il assouvirait les désirs refoulés d'une humanité éduquée dans la répression chrétienne de la sexualité, mais surtout parce que sa dévotion au désir fait entendre à des consciences chrétiennes une compréhension différente, étrangère et familière à la fois (*unheimlich*), captivante et effrayante, de l'impératif chrétien de l'amour. Parce que la conscience chrétienne comprend à la fois que le désir donjuanesque n'est pas l'amour chrétien, et qu'il n'y est pas aussi étranger que pourrait le laisser penser une perspective moraliste. Dès lors que l'amour, même chrétien, ne peut pas s'exprimer hors de toute médiation charnelle, les limites entre désir, amour et charité sont tout sauf déterminées. Quoi d'étonnant que toute une génération romantique se soit employée à démontrer que Don Juan était, à son insu, en quête de Dieu ou, ce qui revient au même, de la femme unique ? Il lui sera pardonné parce qu'il a beaucoup aimé.

*

Don Juan est donc un mythe chrétien à double titre, d'abord dans sa condamnation du péché, ensuite dans sa répugnance à

¹Eugène Enriquez, *op. cit.*, pp. 290-291.

l'égard du Père justicier : il reproduit en profondeur l'ambivalence chrétienne à l'égard de la Loi. Béatrice Didier se demandait, naguère, si la Révolution avait guillotiné le Commandeur¹ ; il y a tout lieu de penser que, bien antérieurement, *une part inavouée de l'imaginaire chrétien avait expédié le Commandeur aux enfers, avec tous ses commandements*. Les tendances du donjuanisme romantique ne sont donc pas tant, comme on a pu le penser, une déchristianisation du mythe, mais une réorientation de l'interprétation, fondée sur la disqualification croissante du Commandeur, la place croissante attribuée à l'élément féminin et la réhabilitation de l'infidèle, chantre d'un amour sensible que des fils invisibles relient à l'ambivalence de la chair dans l'imaginaire culturel chrétien.

Vient cependant un moment où le discrédit qui affecte la Loi se retourne contre le désir lui-même. L'œuvre de Lenau, dans laquelle la Statue du Commandeur reste désespérément inerte, laisse déjà pressentir la déchéance d'un désir que ne fait plus vibrer la force de l'interdit. Si le XX^e siècle a été prodigue en nouvelles versions du mythe, on ne s'étonnera guère qu'elles aient été majoritairement placées sous le signe de la dérision et de la décadence. Quand la figure du Commandeur a perdu le peu d'autorité qui lui restait ; quand la femme a conquis son égalité sur le terrain du désir – et peut rendre au mari volage la monnaie de sa pièce... ou demander le divorce – ; quand enfin la séduction et l'adultère ne sont plus une aventure métaphysique, mais se retrouvent au diapason d'une morale permissive, est-il encore simplement possible de redonner crédit à ce mythe ? Le donjuanisme ne sent plus ni le fagot ni l'encens – tout au plus le phénol. Les Don Juan à venir se dissémineront dans les figures d'Internauts anonymes qui, sillonnant des salons virtuels, ne prendront même plus la peine de « passer à l'acte », et ne se heurteront plus, quand ils iront trop loin, qu'à des Commandeurs débonnaires et anodins, rebaptisés « Webmasters »... Initialement conçu comme un rappel à l'ordre, une sommation religieuse, le mythe de Don Juan n'en aura pas

1 Béatrice Didier, « Des lumières au romantisme: a-t-on guillotiné le Commandeur? » *Don Juan*, Catalogue de l'exposition, Bibliothèque Nationale, 1991, p. 153-9

moins illustré d'un bout à l'autre de son histoire les tensions et les apories de la morale chrétienne, sinon son impossibilité.

Isaac Bashevis Singer : la fiction de l'infidélité

Carole Ksiazenicer-Matheron

La question de l'infidélité est matricielle dans l'œuvre d'Isaac Bashevis Singer, comme dans la littérature yiddish moderne de façon générale. Née des choix culturels de ses auteurs, qui optent pour l'écriture en « jargon » et utilisent la langue vernaculaire de préférence à l'hébreu ou aux langues coterritoriales, cette littérature, à partir de l'œuvre des classiques, à la fin du XIX^e, s'inscrit d'emblée sous le signe de la transgression, et sa langue est très souvent comparée par les écrivains eux-mêmes à une femme : maîtresse désirée, détournant les hommages destinés à l'épouse légitime, la langue hébraïque, vénérée, mais jugée inapte à traduire la subjectivité et la quotidienneté contemporaines.

Chez Singer (1904-1991), les choix linguistiques et culturels sont réfléchis de façon dramatisée par une fictionnalité jouant de la connivence avec le monde traditionnel dont l'écrivain est issu, ainsi que de l'ouverture au motif de la transgression, fondatrice de créativité. Familier depuis toujours de la culture rabbinique par son milieu familial, il se passionne pour la mystique et ses dérivations populaires. La kabbale, les livres de morale traditionnels, les anecdotes hassidiques, les contes et les coutumes liées au folklore ashkénaze fournissent un terrain d'élection à son inspiration. Cet aspect d'innutrition culturelle se renforce chez lui d'une attirance toute particulière pour le messianisme et l'antinomisme, en particulier le sabbatéisme et le frankisme, ainsi que pour la sorcellerie, la démonologie, l'occultisme, la parapsychologie.

Singer articule ainsi délibérément la notion d'infidélité dans ses dimensions culturelles, éclairant constamment le lien entre fidélité et élection, obéissance aux commandements et mémoire, transgression et oubli. L'alliance entre Israël et son Dieu est analogue à la fidélité entre l'épouse et son époux, comme dans l'interprétation mystique du *Cantique des Cantiques*. L'adultère, transgression majeure, à l'égal de l'idolâtrie, de l'inceste et du meurtre, est par excellence le chiffre du dérèglement, du désordre impliquant l'individu et la collectivité. Dans le texte biblique, il

symbolise la prostitution d'Israël aux idoles, est associé aux fous et aux insensés dans les *Proverbes*, est punissable de mort dans les textes législatifs. Cependant, le texte sacré lui-même pose la question de la transgression en termes contradictoires, à travers la geste des héros culturels, à l'image de David qui obtient Bethsabée au prix du meurtre et de l'adultère et inaugure la lignée du futur rédempteur, le Messie davidique.

Les messianismes historiques radicalisent cette intrication du sens et la dialectique complexe de la notion d'infidélité : suscités par une attente fervente s'inscrivant dans la tradition juive, ils éclatent sur la base de données sociologiques instables, dissimulant souvent la hardiesse de spéculations inédites sous le revêtement de la fidélité aux énoncés culturels et religieux. Les deux mouvements les plus importants en contexte ashkénaze, le sabbatisme au XVII^e siècle et le frankisme au XVIII^e s'achèvent tous deux par la conversion des faux messies, Sabbataï Tsvi à l'islam et Jacob Frank au catholicisme, entraînant derrière eux une partie de leurs « fidèles » dans une existence sectaire, une forme de marranisme au sein même du monde orthodoxe. Ceux que l'on appelle les « croyants » sont honnis par l'orthodoxie à l'égal des hérétiques et des convertis. Juifs en apparence, ils n'en adoptent pas moins un corpus doctrinaire et des rituels spécifiques, alimentant les rumeurs les plus fantastiques quant à leurs pratiques débauchées et impies.

Isaac Bashevis Singer a consacré plusieurs romans et de nombreuses nouvelles à l'exploration de cette zone grise des croyances où piété et transgression, fidélité et infidélité échangent leurs qualités de façon telle qu'il devient malaisé de les discerner. Si l'on ne peut mettre en doute l'authenticité de son approche et sa connaissance intime de la religiosité traditionnelle, on perçoit rapidement que l'énoncé de l'infidélité recouvre chez lui une multitude de valeurs, tant au plan de la transposition autobiographique que de celle de l'écriture en yiddish. Les partis pris connus qui sont les siens – le choix de mettre en lumière la sexualité, y compris dans l'évocation de la société traditionnelle, le jeu culturel érudit, la réécriture, ainsi que l'ambivalence ultime du sens à accorder au récit – dessinent un paysage complexe où la fidélité apparente au style, au texte-source, à l'oralité savante, dissimule de fait la hardiesse d'un questionnement individuel

toujours plus approfondi, constamment renouvelé par la richesse de l'invention fictionnelle. Singer se décrit d'ailleurs lui-même comme un blasphémateur, un faux messie guidé par la volonté de puissance, usant des ressources d'une écriture virtuose pour subjuguier la foule et attirer l'amour : seules compensations à la coupure d'avec la sphère de la piété et de la sacralité traditionnelles.

L'adultère, systématiquement pratiqué par les personnages singériens, est par excellence le paradigme de la transgression au sein d'un univers qui reste adossé à la fidélité à la Loi. Thème janusien, il implique son propre retournement, au plan de la réflexivité des textes, par le biais de la fidélité à la littéralité des énoncés culturels ; au point que l'obsession de l'erreur, de l'oubli, de la perte devient l'un des leitmotifs majeurs de l'œuvre. Le riche sémantisme traditionnel de la notion innerve l'inspiration d'une multitude de textes évoquant la communauté soudée de la bourgade juive, où les conduites sont normées par la loi rabbinique et l'observance rituelle. Dans les textes où cette structure d'ordre n'est plus présente, les textes de l'émigration américaine, par exemple, ou ceux de l'esseulement identitaire lié à l'individualisme croissant de la société juive en voie d'assimilation, l'adultère devient le chiffre de l'exil, de la perte d'identité, de l'égarement moderne.

L'horizon communautaire

Le premier roman de Singer, *La Corne du bélier* (*Sotn in Goray* – Satan à Goray en yiddish), écrit en Pologne en 1933 établit une série d'homologies qui structurent la vision romanesque de la société traditionnelle et les valeurs implicites de l'œuvre à venir. Roman historique s'ouvrant sur les massacres cosaques de 1648 en Pologne, au cours desquels les communautés juives sont massivement détruites, il dépeint essentiellement la crise messianique de 1666 liée au nom de Sabbataï Tsvi : crise qui a enflammé la quasi totalité du monde juif de l'époque et bien failli provoquer un schisme majeur dans la foi traditionnelle. Par la construction du récit, Singer met en parallèle l'agression extérieure, facteur de ruine matérielle et morale de la collectivité et l'après-coup du trauma historique, qui semble faire le lit des désordres internes, de la désorientation religieuse et du mouvement intense de ferveur messianique qui s'empare de Goray. Cette bourgade prototypique de la région de Lublin

symbolise dans le roman le judaïsme polonais en crise. L'évocation de la déchéance des élites accompagne celle de la montée de nouvelles couches sociales, en quête de pouvoir et de prestige. Aux figures du rabbin et de l'ancien notable du shtetl s'opposent les nouveaux chefs de la secte sabbatéenne, qui infiltrent la société et flattent les penchants de la foule, lui proposent un messianisme populaire et réactivent les désirs de jouissance et de revanche habituellement tenus en lisière par la Loi. Au cœur du récit, la figure féminine est le centre d'attraction des désirs transgressifs, introduisant le trouble et l'ambiguïté dans un univers en mutation. Au manque de fermeté du chef spirituel de la bourgade, progressivement saisi par le doute religieux et ultimement vaincu par le mal (les « démons »), fait écho la fragilité psychologique du personnage féminin, Rechele, qui excite la convoitise des chefs sabbatéens, l'ascète Itche Mates et le tribun démagogue Gedaliya. D'abord mariée au premier, elle est séduite par le second, lorsque son premier mari se transforme en émissaire de la nouvelle foi. L'adultère est par conséquent le maillon initial de la sortie de l'orthodoxie ; il est prôné comme un commandement par l'antinomisme sectaire, associé aux conduites d'inversion rituelle liées à l'idéologie sabbatéenne : l'énoncé chiliastique de la « rédemption par le péché » est amplement brodé, en association avec la thématique démoniaque qui traduit l'emprise du messianisme révolutionnaire sur la foule. Les multiples associations sémantiques de la notion d'adultère (débauche, luxure, unions contre-nature, inceste, apostasie...) sont amplement variées par l'intrigue romanesque, principalement centrée sur les conduites collectives, mais très détaillée également dans l'examen des pathologies psychiques, principalement en ce qui concerne Rechele. Traumatisée durant son enfance par les massacres, abandonnée à elle-même, instruite de façon inhabituellement savante en matière de textes religieux, en hébreu et même en latin, Rechele représente l'anomie hystérique. Sa sauvagerie, ses crises d'épilepsie l'isolent de la collectivité, la soumettent au pouvoir et au désir masculins, puis la précipitent dans l'extase mystique et finalement la livrent à la « possession » démoniaque. Prophétesse de la secte sabbatéenne, révérée à l'égal d'une « sainte femme », comme Sarah, une ancienne prostituée devenue l'épouse de Sabbataï Tsvi, elle passe à la fin du

roman pour possédée, avant d'être exorcisée de façon dramatique du dibbouk (âme réincarnée) qui a pris possession de son corps. Sa mort scelle le retour de la bourgade à l'orthodoxie, au terme de l'échec de la rédemption attendue.

La narration épique de *La Corne du bélier* individualise assez peu l'évocation des conduites et des motivations des personnages. La situation d'exception associée à la crise messianique, l'énoncé démonologique qui symbolise le désordre humain, l'impersonnalité distanciée de la narration opèrent une forme d'objectivation de la thématique transgressive, laissant au lecteur la tâche d'accomplir les liaisons du sens et de l'interprétation. Le récit s'achève cependant sur un épilogue distinct, pris en charge par un narrateur alternatif, qui en recode l'ambiguïté par un discours édifiant, mimétique du style traditionnel. Les personnages, avec leur opacité ambivalente, deviennent les acteurs d'une fable pieuse, écrite par un scribe dans l'après-coup de la crise afin de détourner les « pécheurs » de l'impatience messianique. Les « repentis » qui ont fait retour à l'orthodoxie sont donnés en exemple, la femme égarée est prise en main par la collectivité et purgée de son « démon », l'apostat est rejeté à jamais des cadres de la communauté, son nom, comme celui du faux messie, est voué à l'oubli et à la malédiction. En apparence, le roman se termine sur cette « tranche de vie » communautaire, à condition bien sûr d'oublier l'ironie polysémique, l'ambiguïté carnavalesque, la dérision grotesque qui caractérisent le régime énonciatif du récit principal. La fidélité au texte de la Loi recouvre sans l'offusquer la noirceur cruelle de la peinture réaliste, avec sa charge de dénonciation moderne de la société traditionnelle. Le régime de la duplicité caractérise l'écriture singérienne, constamment polyphonique, bi-face, à l'image de son auteur, à la fois fidèle et infidèle aux signifiants culturels dont il est porteur à travers le langage de sa fiction.

La nouvelle thématiquement très proche qui s'intitule *La Destruction de Kreshov* est cependant très différente par son mode narratif, son cadre spatio-temporel, son exploration de l'intériorité des personnages. Beaucoup moins historique, même si elle se situe dans un passé relativement indéterminé, « longtemps » après la crise sabbatéenne, mais avec une forme d'atemporalité plus caractéristique de la nouvelle (ici presque un conte), elle lie de façon

beaucoup plus significative, essentiellement grâce à l'économie de moyens narratifs, l'adultère à la destruction des valeurs, jusqu'à l'anéantissement ultime du cadre de référence, la bourgade traditionnelle. La thématique carnavalesque est par conséquent encore plus appuyée, dans la mesure également où la narration est prise en charge de façon ironique par l'esprit du mal lui-même, le *veytser-hore* acharné à la perte des humains. Son récit à la première personne est délibérément placé sous le signe de la malignité, de l'approfondissement psychologique, de la configuration machiavélique d'une intrigue ourdissant par la ruse et la séduction la ruine de l'ordre culturel. La subjectivité du narrateur démoniaque, animée par un point de vue complètement impliqué dans l'histoire et dominant la scène de son recul sarcastique, grâce à sa connaissance paradoxale et extralucide de la psyché humaine, ainsi qu'à son humour établissant la connivence avec le lecteur (fictivement l'auditeur), inscrit la nouvelle dans un registre de motivations complexes, dans un jeu de miroir délibéré entre narrativité fantastique et modernité fictionnelle.

La nouvelle met en place la même structure actancielle que le roman : une jeune fille riche, gâtée par son père, trop instruite pour une femme, et cependant pieuse et bonne, est conduite à tous les excès à partir de son mariage avec un jeune érudit, un disciple secret de Sabbataï Tsvi. Ourdie en apparence par l'esprit du mal, l'intrigue s'établit en réalité sur une série d'enchaînements psychologiques et de déterminations subjectives beaucoup plus apparentes que dans *La Corne du bélier*. Au départ, l'énoncé d'un poncif pris en charge par le narrateur démon, véritable axiome misogyne, établit la liaison entre les femmes et le mal, de surcroît lorsqu'il s'agit de la fille d'une famille aisée, dans une bourgade juive misérable. C'est l'obéissance filiale qui semble être à la source des dysfonctionnements futurs : Lise, la jeune fille, sommée de choisir un fiancé, préfère l'érudit pauvre au jeune homme riche, croyant ainsi obéir fidèlement au désir et aux valeurs paternelles. De plus, elle s'éprend de son promis dès avant le mariage, mettant en jeu l'imagination, source de tous les maux, arme incomparable offerte à Satan par la complexité de la nature humaine. Enfin, le mariage, bien loin de mettre un terme à cet amour « déréglé » au vu des normes traditionnelles, l'attise au contraire (Satan aidant !), par l'intervention complexe de la

perversion : si le désir sexuel est clairement attribué à la femme, le désir de profanation est quant à lui plutôt masculin, à partir du moment où l'observance des commandements cède la place au dérèglement du langage :

Il existe des êtres à qui la satisfaction de leurs désirs ne suffit pas. Ils ont besoin en plus de prononcer toutes sortes de paroles inutiles et de se vautrer par la pensée dans la luxure. Ceux qui suivent cette voie détestable s'enfoncent inévitablement dans la mélancolie et franchissent les Quarante-Neuf Portes de l'impureté. Les sages ont de tout temps dit que chacun sait pourquoi une jeune fille vient prendre sa place sous le dais nuptial – mais que celui qui profane l'acte conjugal par des paroles obscènes perd sa place dans le monde à venir.¹

L'adultère de Lise avec le cocher de son père, encouragé au départ par l'imagination perverse de son époux, dont le texte suggère par ailleurs l'homosexualité latente, aboutit à la ruine, non seulement des protagonistes, mais de la bourgade tout entière.

Comme dans *La Corne du bélier*, les transgressions individuelles sont régulées par la collectivité. Ses réponses passent par l'application rigoureuse de la Loi, en vue de la réparation des individus et de la communauté, atteinte dans son ensemble par une déviance présentée comme majeure et surcodée par le risque hérétique. Dans le roman, l'exorcisme qui chasse le dibbouk du corps de Rechele au prix de sa vie, introduit la solennité et la catharsis propres à une vision plutôt archaïsante et stylisée de la collectivité ; dans la nouvelle, en liaison avec le réalisme carnavalesque du récit, c'est le rituel obscène du charivari qui est censé produire l'effet de contrition et de repentance de la part des coupables. Dans les deux cas, la narration, par son ambiguïté, ses effets de neutralité, son ironie sous-jacente, ménage la double interprétation : celle qui fait droit aux conduites traditionnelles de régulation de la déviance par la sanction, le rite et la pénitence ; mais aussi celle qui dénonce la violence communautaire s'exerçant de

1 Isaac Bashevis Singer, *La Destruction de Kreshev*, in *Le Spinoza de la rue du Marché*, Paris, éditions Denoël 1997, p. 117. En yiddish, *Der kburbn fun Kreshev*, in *Der sotn fun Goray un andere dertseylungn*, Tel Aviv, Peretz Farlag, 1992, p. 218.

façon privilégiée sur les femmes, dont la mort scande à chaque fois la fin du récit. Dans ces moments dramatiques de confrontation entre le désir transgressif et la Loi, la peinture de la cruauté sociale, de la moralité relâchée du microcosme communautaire et de l'indignation hypocrite de ses membres indiquent suffisamment le registre duplice du texte singérien, qui fait coexister l'énoncé des valeurs traditionnelles et la révolte individualiste dans l'espace imaginaire du récit. Si Goray semble échapper à la ruine grâce à l'exorcisme accompli rituellement, Kreshev à l'inverse est souillée par la violence, le désir de revanche sociale, le suicide ultime de Lise, enterrée de l'autre côté de la clôture du cimetière, en terre non consacrée. Dans les deux textes, le mari fait pénitence et pleure son épouse malgré le divorce auquel l'a contraint la loi rabbinique. À l'inverse, l'amant adultère s'endurcit dans son attitude de rébellion et sort du cadre juif, par l'apostasie ou la vengeance. Les deux textes se terminent sur la transmission du récit devenu légende : histoire de possession et de retour au droit chemin, à l'instar de l'aberration messianique, mais aussi, selon les mots de Hawthorne dans *La Lettre écarlate*, dont ces textes sont parfois très proches : « histoire de faiblesse et de douleur humaines ». Comme la lettre écarlate qui devient « le type de quelque chose sur quoi s'affliger, un objet à la fois d'horreur sacrée et de révérence¹ », la tombe de Lise est visitée par les femmes, usage, conclut la nouvelle, qui survit jusqu'à aujourd'hui.

Kreshev, vraisemblablement incendiée par Mendel le cocher, atteinte par les épidémies et la pauvreté, est condamnée au déclin, à l'image de la communauté juive polonaise, dont la chute, par le biais de l'énoncé historique, est renvoyée à la fois à la violence extérieure et aux dysfonctionnements internes : « Jusqu'à aujourd'hui, c'est resté une bourgade très pauvre. On ne l'a jamais reconstruite telle qu'elle était autrefois. Et tout cela à cause des péchés commis par un mari, sa femme et un cocher.² » Seul reste le récit, assumant sa part démoniaque et transgressive, telle la narration singérienne.

1 Nathaniel Hawthorne, *La Lettre écarlate*, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1954, p. 366.

2 Isaac Bashevis Singer, *La destruction de Kreshev*, *op. cit.*, p. 158.

Abîmes intérieurs

L'extension de la notion d'infidélité à celle d'apostasie, amorcée dans ces deux textes par l'intermédiaire de l'évocation de l'hérésie messianique, est abordée directement dans de nombreux autres récits. La nouvelle *La Couronne de plumes* est certainement la plus troublante, la plus belle, la plus ambiguë parmi ces récits consacrés au changement de croyance, l'infidélité la plus grave que puisse connaître le contexte traditionnel, même si là encore, le chemin du « retour » n'est jamais définitivement barré.

La couronne de plumes qui donne son titre au récit est, comme la lettre écarlate chez Hawthorne, un symbole polysémique et fécond au plan de l'invention fictionnelle. Objet magique ou vision intérieure, forgée par le diable ou preuve des miracles divins, vérité ou fiction, elle est avant tout évanescence et fragile, comme une poignée de duvet serrée entre les doigts qui se refusent à lâcher prise, comme la vérité, « complexe et cachée » qui se dérobe à la compréhension humaine. Bi-face, comme l'écriture singérienne, la couronne de plumes est alternativement surmontée d'une croix de duvet minuscule et du tétragramme divin. Signe ambigu, elle désigne également le clivage du personnage féminin, Akhsa, dont l'itinéraire ressemble à celui de Rechele et de Lise. Marqué d'abord par le partage intime, l'hésitation entre les croyances, entre les figures parentales, les choix existentiels, il débouche sur la conversion puis sur le retour et la pénitence, avant la mort libératrice, sans signe explicite pour désigner une vérité qui s'avère impossible à saisir dans l'espace du récit. Face à l'ambiguïté des signes, les réponses proposées par le rigorisme pénitentiel s'avèrent particulièrement insoutenables. Si l'infidélité religieuse peut être réparée par les conduites de repentir agréées par la Loi, l'infidélité à une promesse de mariage s'avère autrement complexe à expier dans le cadre narratif, dans la mesure où elle met en jeu l'ambiguïté des désirs. Parce qu'elle a refusé d'épouser celui qui lui était désigné selon les exigences de la société juive pour se tourner vers un mariage chrétien, Akhsa commet une forme redoublée de transgression : non seulement par son propre mariage, mais aussi parce que son promis, qui a épousé successivement deux autres femmes et les a torturées à mort, est lui aussi coupable, selon la lettre de la loi, d'une forme symbolique d'adultère, par la violence des désirs réprimés qu'il entretient à l'intérieur de l'espace légitime du mariage. La rigueur de

l'expiation est à la mesure de la subtilité de la faute : lors même que la collectivité ne stipule que le remariage des anciens promis pour réparer la transgression initiale, le nouvel époux quant à lui demande une application impitoyable de la Loi : par des macérations incessantes, il pousse Akhsa à la mort. L'interprétation de cette conduite extrême est là encore particulièrement ambiguë, explorant à nouveau cette zone grise où piété et fanatisme s'échangent de façon vertigineuse : Zemach est-il une figure de l'ascète et de la sainteté pénitentielle, ou simplement un pervers sadique et violent ? Aime-t-il Akhsa d'un amour incompréhensible pour des modernes, ou n'est-il finalement qu'un démon, acharné au malheur humain ? Akhsa meurt-elle en sainte femme ou en sceptique, habitée jusqu'au bout par le doute et le désespoir ? La vérité du texte échappe, telle la couronne de plumes aux aspects évanescents et fugaces.

Dans la nouvelle *Le Fantôme*, c'est une variante un peu différente qui apparaît. Le récit est pris en charge par les femmes, la tante Yentl et la mère du narrateur, signe d'infléchissement de la rigueur narrative, mais aussi d'une forme assez ironique d'antiféminisme au niveau du discours cadre :

Les femmes étaient en train de parler de divorces, de promesses de mariage rompues, de fiancées abandonnées, et ma tante Yentl dit : « On n'a pas le droit d'humilier une jeune fille juive. Il y a un dicton : "Mieux vaut couper un parchemin que déchirer un papier". Vous savez probablement ce que cela veut dire. Les contrats de mariage sont rédigés sur du papier, et les certificats de divorce sur du parchemin. C'est moins un péché de divorcer que de ne pas respecter un engagement de mariage »¹

La suite du récit illustre le dicton de départ : histoire d'une promesse de mariage rompue par un jeune homme léger, qui laisse la jeune fille blessée au point de ne pouvoir épouser un autre homme. Lors de sa nuit de noces, le fantôme de son premier fiancé s'interpose entre les nouveaux époux et empêche la consommation du mariage. La jeune femme se convertit et devient une religieuse

1 Isaac Bashevis Singer, *Le Fantôme*, Paris, Stock, 2002, p. 363.

cloîtrée. Démentant l'interprétation superstitieuse de la tante faisant du fantôme un démon, la mère du narrateur, Bathsheba, conclut, à sa façon à la fois pieuse et finement psychologue : « Un dybbuk parle, crie, gémit et on peut donc l'exorciser. Le désespoir est silencieux et c'est de là qu'il tire son inquiétant pouvoir.¹ » La relative fermeté de la morale de l'histoire est malgré tout contrebalancée par les abîmes intérieurs qu'elle met en lumière. La société traditionnelle a les moyens de juguler la voix du dibbuk par le cérémonial spectaculaire qu'elle met en place, et qui, dans certains cas, est apte à guérir les pathologies bien réelles que recouvre la croyance populaire, ainsi que son lot de symptômes attestés par la tradition. Mais face au désespoir silencieux, à l'inhibition indicible, au corps fantôme s'interposant au cœur de l'intimité conjugale, la Loi elle aussi se tait, et seul le récit en rend compte.

La tentation du mal

Cet aveu d'impuissance du collectif s'avère particulièrement net dans certains récits où l'entité démoniaque triomphe, au terme d'un âpre combat au cours duquel les individus sont éprouvés dans leur fidélité à une loi énigmatique et sombre, aussi ambiguë que les puissances mauvaises qu'elle combat. Dans *Le Mariage noir*, la fidélité quasi incestueuse entre père et fille se manifeste par l'héritage mélancolique, l'instruction ésotérique, l'ambiguïté de l'identité sexuelle (une fille qui se conduit comme un fils !), les symptômes hystériques de la jeune fille. Pour être fidèle à la promesse qu'elle a faite à son père de perpétuer son combat pieux (ou obsessionnel, c'est selon !) contre le mal, Hindele n'a qu'un seul recours, imposé par son père dans sa lutte contre les démons : garder le silence, ne pas « ouvrir la bouche devant le *Sotn* ». Elle doit refuser le pacte social, ne donner aucun gage à son mariage arrangé, uniquement destiné à accroître le prestige de la lignée hassidique, ne prononcer aucun mot d'assentiment, pas même un cri lors de son accouchement. En un audacieux retournement du symbolisme pieux, l'injonction au silence peut dès lors apparaître comme la métaphore du secret incestueux, avec sa loi inconsciente débouchant sur la folie et la perte de la réalité. C'est toute la vie

1 Isaac Bashevis Singer, *Ibid.*, p. 381.

juive, avec ses rituels et ses prescriptions traditionnelles, qui apparaît ainsi frappée d'inversion par le motif du mariage démoniaque. En une impressionnante accumulation de parallélismes, Singer inverse les signes, dressant le tableau cauchemardesque de la psychose individuelle et de la déchéance du collectif. Derrière le « mariage noir », c'est le topos du sabbat qui se met en place, mais c'est également l'ombre de la folie présente au cœur de la tradition : « Alors qu'elle se voyait assise dans le salon de sa mère, elle savait qu'en réalité elle se trouvait dans une forêt. Il semblait faire jour, en réalité, c'était la nuit. Des hassidim en chapeau bordé de fourrure et caftan de satin se pressaient autour d'elle, ainsi que des femmes en cape de velours et bonnet de soie, mais tout cela relevait de l'imagination pure, ces beaux habits dissimulaient des têtes hirsutes, des pieds palmés, des nombrils qui n'avaient rien d'humain, des groins...¹ »

La lutte dévote contre le mal consiste à refuser de sacrifier à l'idolâtrie : « un seul mot amical adressé à Satan équivaut à offrir un sacrifice aux idoles.² » Ce n'est qu'au moment des souffrances de l'accouchement que la jeune femme rompt ce pacte de silence, de fidélité à la figure paternelle, en un équivalent dramatique de la chute et de la conversion :

Un cri perçant jaillit de sa gorge, et les ténèbres l'engloutirent. Des cloches tintaient, comme pour une fête chrétienne. Un feu d'enfer jaillit, rouge comme du sang, comme la peau d'un lépreux. La terre s'ouvrit et le lit à baldaquin de Hindele commença à s'enfoncer dans les abysses. Elle avait tout perdu, en ce monde et en celui à venir.³

Mais alors que l'ensemble du récit accredit le surnaturel, en conformité avec les croyances du personnage féminin, arc-bouté à sa foi et à la fidélité oedipienne, la chute restitue le point de vue de l'extériorité, celui du groupe, d'un narrateur objectif : « À Tzivkev et dans les environs, la nouvelle se répandit que reb Simon de

1 Isaac Bashevis Singer, *Le Mariage noir*, in *Le Spinoza de la rue du Marché*, op. cit., p. 72.

2 Isaac Bashevis Singer, *Ibid.*, p. 73.

3 Isaac Bashevis Singer, *Ibid.*, p. 80.

Yampol venait d'avoir un fils. Hindele, la mère, était morte en couches.¹ » L'art singérien révèle ici toute son ambiguïté paradoxale, presque sabbatéenne, en imposant à nouveau sa vision binoculaire du monde traditionnel. Démoniaque, lorsqu'il révèle son envers, sa doublure carnavalesque ; tragique et fou, lorsqu'il instaure une fidélité littérale à la lettre paradoxale de la loi, à partir du moment où celle-ci est innervée par un puissant courant de désir, une adhésion mortelle aux signifiants paternels.

On retrouve la même ambiguïté dans la nouvelle *Le Juif de Babylone* (*Der yid fun Babil*²), dont le personnage éponyme livre un combat incessant contre le mal et se retrouve exclu de la communauté, livré au pouvoir des démons. Membre supposé d'une secte sabbatéenne, il erre aux marges du monde juif, guérissant les malades et utilisant son pouvoir thaumaturgique au service de la collectivité. Sa mort solitaire, précédée par un épisode de convocation carnavalesque du personnel démoniaque, évoque le topos du mariage noir et se termine sur la même notion de chute presque icarienne du personnage. Quant au monologue démoniaque, il connaît sa forme la plus cruellement ironique dans le *Journal de celui qui n'est pas né* (*A togbukh fun a nit geboyrenem*³), où un narrateur ludique et pervers, né des masturbations solitaires d'un étudiant de yeshiva, pratique avec jubilation l'infidélité et la tromperie auprès des habitants de la bourgade. Avant d'emmener l'âme de son « père » en enfer, il lui révèle que le bon-sens est le plus rusé et le plus méchant des démons, inversant à nouveau les messages rassurants de la morale traditionnelle. Dans *Zeidlus I*⁴, le narrateur ironique, le *yejtser-bore*, raconte la façon dont il a réussi à convertir un érudit juif, reb Zeidl, à la foi des chrétiens, en mettant en jeu sa seule passion, l'orgueil, et en lui faisant croire qu'il pourrait ainsi devenir pape. Le personnage juif rompt tous ses liens avec la collectivité, et finit par mourir aveugle et misérable, sans avoir connu la gloire à laquelle il prétendait. Avant d'être précipité en enfer, il trouve cependant un ultime apaisement en constatant la réalité du monde des démons : si

1 Isaac Bashevis Singer, *Ibid.*, p. 80.

2 Itzhok Bashevis, *Der yid fun Babil*, in *Sotn in Gorzy*, *op., cit.*, p. 309-319.

3 *Ibid.*, p. 253-270.

4 *Ibid.*, p. 269-286 .

celui-ci existe, il existe également un principe opposé, postulant une justice supérieure.

Les comptes tenus de la liberté

Car telle est bien l'interrogation que profilent ces textes traversés par la thématique de l'infidélité. S'il y a trahison et reniement, est-ce la preuve qu'il existe « une justice et un juge » ou au contraire l'attestation du chaos et du hasard ? Les personnages singériens font l'expérience du libre-arbitre et du mal, en sorte d'éprouver, par cette forme de révélation intérieure, l'espace de leur liberté en même temps que la réalité tangible du principe de rétribution. La tentation et la chute sont associées au désir prométhéen d'expérimenter la totalité du réel, quel qu'en soit le prix. L'adage populaire yiddish souvent convoqué le synthétise de façon imagée : « si tu ne peux pas passer par-dessus, passe par-dessous ». Le discours tentateur du démon le rappelle également au protagoniste dans la nouvelle *Un homme oublie, mais sa poche se souvient*¹ : « N'aie donc pas peur. Il n'y a pas de loi en dessous, pas de juge au-dessus. » La question de l'oubli est directement liée à l'infidélité dans cette nouvelle. Après avoir failli céder à la tentation de la chair, le personnage est comme frappé d'amnésie, incapable de se souvenir de l'emploi d'une somme d'argent qui lui manque. Le compte n'y est plus, ni avec soi-même, ni avec Dieu ni avec les hommes. L'ange de l'oubli suscite le doute, la culpabilité, le sentiment d'indignité. Ce n'est qu'en rêve que le personnage expérimentera la survie souterraine d'une mémoire inconsciente, qui lui livre la clef de son oubli et atteste l'existence d'un ordre enregistrant les conséquences des actes individuels. Là encore, le proverbe, la sagesse collective traduisent une profonde vérité psychologique : « un homme oublie, mais sa poche se souvient », les comptes se font à l'insu de la conscience, dans l'obscurité de la psyché, où Singer voit l'analogie du principe d'omniscience divine : « Si une poche est capable de se souvenir, que dire du Tout-Puissant à propos duquel il est écrit : "Il n'y a pas d'oubli devant le trône de Ta gloire".² » Dans cette nouvelle, comme dans l'anecdote « hassidique » intitulée *Des économies pour le Paradis*³, le conte édifiant

1 Isaac Bashevis Singer, *Le Fantôme*, *op. cit.*, p. 199.

2 Isaac Bashevis Singer, *Le Fantôme*, *op. cit.*, p. 200.

3 *Ibid.*, p. 222-253.

semble avoir remplacé l'ironie grinçante des monologues du démon. Au personnage qui s'est laissé séduire par sa belle-sœur, ajoutant l'inceste à l'adultère, les animaux paraissent enviables précisément parce que n'ayant pas de libre-arbitre, ils accomplissent leur passage sur la terre avec « simplicité et fidélité ».

Le conte ambigu de la fidélité

En liaison avec le folklore populaire, Singer développe la thématique de la simplicité et de la fidélité dans *Gimpl tam* (*Gimpel l'imbécile*¹, dans une traduction trop monosémique qui ne rend pas justice à la notion de *tmimes* en yiddish, désignant la naïveté, mais aussi l'intégrité du personnage de conte qu'est le « simple »). Certes, Gimpel est simple au sens péjoratif du terme, celui que fixe le livre biblique des *Proverbes*, qui met en garde l'insensé contre la femme adultère en des phrases sans appel : « Sa maison est le chemin du Sheol, qui descend vers les chambres de la mort² » (ces termes sont d'ailleurs à l'arrière-plan d'un texte pseudo-hassidique comme *Des économies pour le Paradis*, de même que la comparaison de l'homme qui cède à la femme adultère, avec un bœuf que l'on mène à l'abattoir³). Comme d'habitude, le texte singérien est polysémique, faisant coïncider les messages les plus antithétiques : l'ironie sarcastique brocardant la bourgade traditionnelle, dont la déchéance est prolongée par la « bêtise » de Gimpel, qui accepte le mariage qu'on lui a arrangé (sous prétexte de sauvegarder la moralité collective !) avec une femme de mauvaise vie notoire, déjà enceinte des œuvres d'un autre ; mais aussi la réhabilitation du personnage de Gimpel, qui se révèle bon et humble plutôt que véritablement naïf. On peut même trouver à la fin du conte une véritable sagesse chez ce personnage, qui se transforme en vagabond errant, riche d'une telle expérience du monde que vérité et fiction deviennent à ses yeux relatives : « Je vis beaucoup de choses, bien des mensonges et bien des trahisons. Mais plus j'allais, plus je me rendais compte que ce n'étaient pas vraiment des mensonges. Tout peut arriver ; si ce n'est à l'un, c'est à l'autre ; si ce n'est aujourd'hui, ce sera l'année prochaine ou encore dans un siècle...⁴ » Insensiblement, « le sot » se transforme en conteur d'histoires

1 Isaac Bashevis Singer, *Gimpel l'imbécile*, Paris, Robert Laffont, 1966.

2 *Proverbes*, VII, 27

3 *Proverbes*, VII, 22.

4 *Ibid.*, p. 181.

singériennes, « histoires de démons, de magiciens... que sais-je encore ?¹ » Quant à la morale de la fable, elle vaut d'être citée en entier, tant elle synthétise la philosophie profondément pessimiste, presque bouddhique, en même temps que l'art ludique, la voix ventriloque, mélange d'humour et d'autodérision, de Singer lui-même :

Le monde – c'est certain – n'est qu'illusion ; une seule chose est vraie : la mort. À la porte de la grange où je gis, je vois la civière sur laquelle on emporte les morts. Le fossoyeur juif tient sa bêche toute prête. La tombe attend et les vers ont faim ; le linceul est prêt dans ma besace. Un autre chemineau attend pour se coucher sur ma paille. Quand le moment sera venu, je partirai avec joie, car alors ce sera réel, sans histoires et il n'y aura ni ridicule, ni déception. Dieu soit loué ! Là, Gimpel lui-même ne saurait être trompé.²

1 *Ibid.*, p. 182.

2 *Ibid.*, p. 182-183.

Entre tradition et subversion, la contradiction du roi des schnorrers

Daniel Oppenheim

Ce numéro de Plurielles, 'Fidélité/Infidélité' est l'occasion de relire le Roi des Schnorrers d'Israël Zangwill. Pour le plaisir d'abord, bien sûr, tant le livre est drôle, subtil, attachant. Pour la réflexion aussi car il s'appuie sur une documentation très solide de la principale communauté juive, sépharade, à la fin du 18^e siècle à Londres, nous incitant à nous interroger sur la place que le schnorrer y occupe, et dont nous nous inspirons pour la présentation de l'auteur.

Israël Zangwill¹, né à Londres en 1864 de parents venus de Russie y est mort en 1926. Écrivain prolifique et généreux, son humour corrosif et son observation précise de la société de son époque furent mis au service d'une critique sévère tant des milieux juifs que des milieux non-juifs. Plusieurs de ses livres montrent son ambivalence par rapport au ghetto et à la société juive qui y vit : il les regarde avec tendresse car ils préservent les traditions et les richesses du passé, craint que le prix à payer en soit une certaine sclérose, il est attiré par l'intégration dans la société anglaise mais lui reproche d'être responsable de la persécution des juifs et de leurs difficultés économiques. Il fut un sioniste de la première heure, mais il pensait que l'État juif pourrait s'établir en n'importe quel lieu qui l'accepterait ou qui s'y prêterait plutôt qu'en Palestine compte tenu des conflits qu'il y pressent.

Le Roi des Schnorrers a été publié en 1893. Le livre décrit la communauté juive à Londres à la fin du XVIII^e siècle. Cette communauté, réadmise sous Cromwell, était majoritairement sépharade, venue d'Espagne, du Portugal et des Pays Bas, composée surtout de courtiers, d'importateurs et de quelques financiers. Les ashkénazes, venus à la fin du XVII^e siècle des Pays-Bas, d'Allemagne et d'Europe de l'Est, étaient principalement

1 Nous reprenons les éléments biographiques donnés par Richard Marienstras dans sa belle préface à l'édition française de 1980 (JC Lattès). Une nouvelle édition française a été publiée récemment par Autrement.

colporteurs et petits commerçants. La réussite des Rothschild ne commença qu'un siècle plus tard.

Avec finesse et humour le livre allie l'imagination comique débridée à la critique virulente des travers de certains notables de cette communauté (l'orgueil, l'ignorance, l'oubli des traditions devenues formules creuses, la vanité, l'avarice, le mépris de classe, le racisme envers la communauté ashkénaze, l'imitation de la noblesse anglaise) et de ses institutions (leur rigidité, leur inadéquation à résoudre les problèmes actuels).

Manasseh Bueno Barzillai Azevedo da Costa, le Roi des Schnorrers, sert à I. Zangwill de guide à sa description de cette communauté et de révélateur de ses défauts. Le livre, est divisé en six chapitres.

Dans le premier chapitre, il se joue de Grobstock, financier ashkénaze, administrateur de la Compagnie des Indes, dont le plaisir est de faire la charité, à sa manière : de façon aussi voyante que possible, bien sûr, mais aussi en laissant le hasard décider des dons, généreux, dérisoires et même nul pour l'un d'eux. Manasseh, qui a eu la malchance de recevoir ce dernier fait honte au philanthrope puéril de son jeu pervers : comment ose-t-il s'amuser aux dépens des pauvres et imiter Dieu ? Il réussit à obtenir de lui une somme importante grâce à sa colère, associée à une logique imperturbable - au financier qui lui reproche d'avoir acheté un saumon, poisson de riche, avec tout l'argent de l'aumône, il répond : « Quand je n'ai pas d'argent je ne peux en manger, et pas non plus quand j'en ai ! Quand alors pourrais-je en manger ? »¹, aux jeux de la parole, à la séduction ainsi qu'au prestige que lui confère son appartenance à la riche et puissante communauté sépharade. Il prend alors facilement l'ascendant sur Grobstock et inverse les rôles et les places : Manasseh lui fait porter le saumon acheté avec l'aumône reçue, lui fait l'aumône d'une pièce car Grobstock lui a donné tout l'argent qu'il avait en poche, « car il est mauvais de rester sans un sou en poche. », (p 40), dit-il sentencieusement. De même, il fait porter au valet stylé et guindé du financier, transformé ainsi en portefaix, les vêtements que celui-ci lui a donnés, mais pour les vendre aussitôt à un marchand, les transformant ainsi en

1 Réplique qui enchantait Freud (cf. Le mot d'esprit et ses rapports à l'inconscient)

marchandises et en argent. De même, au dernier chapitre, il transformera l'argent qu'il a promis pour les pauvres, et qu'en réalité il a fait payer par d'autres, en une rente à vie pour lui.

Manasseh profite de la difficulté de Grobstock à l'identifier : il est certes un mendiant, inférieur socialement, mais il appartient à une communauté supérieure à celle du financier. De même il lui est supérieur par la taille, la volonté, l'intelligence, les qualités physiques et intellectuelles (quant aux qualités morales se valent-ils ?). Par contre, il repère bien ses contradictions et les met en évidence : fait-il l'aumône par générosité ou pour s'offrir un surcroît de jouissance sur le compte des mendiants ? Manasseh refuse d'entrer dans le jeu et le force à sortir de son ambiguïté - faire l'aumône ou jouer - alors que lui-même reste dans la sienne : il est mendiant mais ne demande pas l'aumône, il l'exige.

Le deuxième chapitre montre comment il réussit à se faire inviter chez Grobstock. La femme du financier se demande s'il n'est pas un grand d'Espagne, étrangement vêtu. Il s'est fait accompagner par un autre schnorrer, Yankelé, un ashkénaze qui est son parasite, son élève, son faire-valoir, et qui l'admire pour ses qualités de schnorrer et pour son appartenance à la communauté dominante. Pour s'y faire admettre, Yankelé lui demande de lui donner sa fille en mariage, en réponse de quoi Manasseh lui demande de montrer qu'il en est digne.

Dans le troisième, il réussit à entrer sans billet avec Yankelé dans un théâtre. Bien plus, il force le portier à s'excuser d'avoir voulu empêcher ce dernier d'entrer. Sa technique est la même qu'avec Grobstock : en imposer par sa prestance mais aussi par l'image du pouvoir social qu'il s'attribue, brandir la menace des conséquences négatives d'un refus de satisfaire sa demande. Là aussi il force à l'inversion des rôles : c'est le portier qui n'a fait que son travail doit présenter ses excuses au fraudeur. Mais son stratagème n'a fonctionné que parce qu'au moins une loge était vide, qu'il a pu prétendre être la sienne. Mais la force du schnorrer vient de ce que dans la société il existe des places vides qu'il peut venir occuper et d'où il peut proposer ses tentations aux insatisfaits et ses réponses à ceux qui doutent.

Le quatrième chapitre. Pour montrer au roi des schnorrers qu'il est digne d'être son gendre, digne de lui, le schnorrer polonais doit

se faire inviter à dîner par le plus avare, le plus glouton et le plus égoïste des rabbins. Manasseh, y a déjà réussi, en faisant miroiter au rabbin, spécialisé dans les consolations aux morts, les bénéfices qu'il tirerait du développement de son activité au sein de la communauté sépharade, dans laquelle lui-même pourrait l'introduire. Technique classique des escrocs, le lecteur pouvait attendre mieux de son ingéniosité, mais l'intérêt de ce chapitre est de voir comment s'y prend Yankélé pour arriver au même résultat. Tout d'abord il établit un lien de proximité affective minimale avec le rabbin en prétendant (et qu'il s'agisse de vérité ou de mensonge importe peu car le rabbin ment lui aussi) être du même village. Puis il fait évoquer par le rabbin tous ceux que celui-ci a connus dans son enfance et qui sont restés dans ce village qu'il a dû quitter jeune et, à chaque nom, il dit d'une voix lugubre, « mort » au delà de toute vraisemblance. Manasseh lui reprochera d'ailleurs d'avoir inutilement multiplié le nombre des 'morts': « On ne gâche pas ainsi la marchandise ! » Enfin, le rabbin envahi de tristesse délaisse ses plats, sur lesquels Yankélé peut alors se jeter.

Mais l'épreuve réussie ne suffit pas, encore faut-il que la parole malicieuse démontre la capacité de Yankélé à devenir le gendre du Roi des Schnorrers. A Manasseh qui exprime un certain regret : « J'avais envisagé qu'elle épouse un roi des schnorrers » il répond : « En l'épousant je serai. J'aurai schnorré votre fille – la chose la plus précieuse au monde ! Et je l'aurai schnorrée d'un roi des schnorrers en plus. Et j'aurai schnorré vos services comme entremetteur par dessus le marché !!! »

Le cinquième chapitre montre comment Manasseh, défie le Mahamad, le conseil des cinq, l'instance suprême de la communauté qui l'a convoqué pour l'excommunier s'il persiste à vouloir marier sa fille à un ashkénaze. Il refuse de respecter le décorum et le rituel de l'audience, se présente comme un vieillard à qui les notables refusent la permission de s'asseoir, comme un homme pieux qui consacre sa vie à l'étude des textes sacrés, comme un pauvre sans un sou qu'il est inutile donc de condamner à payer une amende, comme le seul avec le secrétaire à connaître les textes de référence de la communauté – et il démontre qu'aucun n'interdit un tel mariage, comme un schnorrer auquel les lois, du fait de sa marginalité, ne s'appliquent pas. Mais il agite aussi une double

menace : politique – user de son influence pour empêcher la réélection de ceux qui oseraient le punir –, et spirituel – le pauvre est l'instrument de la justice divine –, et le président s'écroule victime d'une attaque.

Le dernier chapitre montre comment Manasseh, à l'occasion du mariage de sa fille déclare faire don à la synagogue de grandes sommes pour les pauvres, comment il se débrouille pour les faire payer par d'autres, utilisant la menace, la flatterie, la séduction, le rappel d'une promesse irréflectie). Au président il dit que les ashkénazes ne feront pas la distinction entre lui et la communauté, que sa promesse engage la communauté toute entière, envers Dieu comme envers les hommes, et qu'il serait regrettable d'apparaître comme ceux qui ne tiennent pas parole. En fin de compte, il se fait attribuer cette somme comme une rente à vie.

Est ce une fin heureuse ? Pour Manasseh, sans doute. Pour Yankélé aussi. Mais pour sa fille ? Nous ne connaissons pas ses sentiments envers son époux, ni le devenir d'un mariage contracté dans de telles conditions. Le livre se termine sur une note nostalgique : le roi n'aura pas d'héritier, il restera seul dans l'histoire et la valeur des schnorrers périlitera.

Quelle que soit la valeur du Roi des Schnorrers, il ne peut exister que dans le contexte précis de la communauté dans laquelle il vit. Celle-ci apparaît particulièrement rigide mais il peut néanmoins suffisamment y trouver d'espace de jeu pour développer son activité. Elle semble être encore au temps de sa splendeur mais son déclin a peut-être déjà commencé. Il n'y existe pas de bourgeoisie juive, précise d'emblée I. Zangwill, seulement des très riches et des très pauvres. Comment le roi des Schnorrers peut-il y trouver sa place ? Isaac Babel rapporte cette phrase d'un vieillard russe, en 1920 : « S'il n'y avait au monde que mauvais riches et pauvres vagabonds, comment vivraient-ils, les saints ? » (Cavalerie Rouge, L'Age d'Homme, 1972, p 42). Le rôle de Manasseh est-il d'introduire un peu de jeu entre les très riches et les très pauvres, lui qui n'appartient à aucune de ces deux composantes mais circule librement entre elles. Il pourrait redistribuer une partie des richesses excessives, mais son industrie ne profite qu'à lui.

La communauté sépharade décrite dans le livre apparaît particulièrement figée dans ses structures et ses règles (les Ascamot,

« le réseau embrouillé des règles prévoyant tout de la politique de la synagogue ... à la distribution de gâteaux de Pessah aux pauvres ») archaïques : « Les pères de la synagogue qui rédigèrent leur constitution en pur castillan ... voulaient que leurs statuts cimentent et non désintègrent leur communauté. C'était une tyrannie sans tact ..., une administration rigide d'un code de fonte forgé ... quand la colonie des exilés néerlandais-espagnols avaient besoin d'un régime militaire. » Les rituels et les règles y survivent bien longtemps après que le souvenir de leur sens et de leur origine ait disparu : « Ces descendants faisaient encore des salutations et des périphrases élaborées ... bien que la Castille fut aussi vague dans leurs souvenirs que les écritures qui s'estompaient sur les panneaux ... et bien qu'aucun de ces messieurs du Mahamad n'arrivait à connaître à fond les statuts – d'autant qu'il n'y avait qu'un seul et unique membre qui comprenait le portugais dans lequel ils avaient été finalement rédigés. »

Mais elle n'est pas totalement figée, sinon Manasseh n'aurait aucune marge de manœuvre. Dans une société en désordre ses méthodes seraient sans doute différentes. Sa réussite vient de son intelligence du fonctionnement social, qu'il observe, dans lequel il agit, mais sans jamais se laisser prendre à ses pièges et séductions, sans illusion sur la valeur de telle instance, de tel personnage, de telle activité, de telle fonction. Il n'a rien à défendre, mais qu'a-t-il à gagner, hormis l'argent ? Le plaisir de jouer et de gagner, de montrer sa supériorité sur les puissants ?

Les astuces lucratives de Manasseh ne sont possibles que dans une société où persiste la possibilité d'interprétations divergentes des codes, et où les individus ne sont pas strictement homogènes à leurs personnages et à leur rôle social, pas totalement identifiés à leur fonction et gardent une part de doute sur la légitimité de leurs actes, de leur pouvoir, de leur savoir. Ce qui permet à Manasseh de dire à sa proie : « Tu ne sais pas ce que tu dis ni ce que tu devrais savoir, tu n'es pas digne d'occuper ta place. » Il le peut d'autant mieux que lui-même possède un grand savoir et sait en faire un bon usage. Ainsi, ne possédant rien il n'a rien à perdre, ni financièrement, ni socialement, à la différence de ses victimes. Mais dans toute société il existe des places vides, des espaces inoccupés, des questions qui n'ont pas encore trouvé leur réponse, et

réciroquement, et ce sont elles que le schnorrer met à son service. Il joue de même sur la perméabilité relative des espaces sociaux qui fait qu'il lui est possible d'être l'étranger accepté du fait de l'ignorance de ce qu'il est et de la crainte qu'ont ses dupes de commettre une gaffe ou un impair en ne reconnaissant pas sa supposée juste place. Ainsi, Grobstock peut accepter, en se forçant un peu, de croire que Manasseh est un personnage important de l'autre communauté et que son apparence est une mode étrangère ou un effet d'excentricité. Manasseh peut, dans un chapitre ultérieur, faire croire aux notables, qui pourtant le connaissent bien, qu'il est en bonnes relations avec des personnages importants de l'autre communauté.

Manasseh est expert dans l'art de repérer les faiblesses et les défauts des institutions et des individus, d'en faire le moteur efficace de ses malices, et ce faisant de les révéler au grand jour. Mais il n'en est pas pour autant un révolté, ne défend aucune cause, n'a aucun idéal. Il est parfaitement intégré à sa communauté, autant que tous les autres que l'auteur décrit avec tant de mordant, comme des caricatures de jeux de massacre. C'est pourquoi ses exploits, qui lui sont nécessaires pour vivre, révèlent les défauts de cette société. Mais cette révélation, qui pourrait avoir des effets subversifs, n'est pas son but, seulement le moyen de parvenir à ses fins, et leur conséquence. La raison en est peut-être qu'il a la conscience que cette société, telle qu'elle est, lui est nécessaire. Il lui serait difficile d'en partir, et ce n'est que par bravade que menacé d'excommunication il menace en retour le Mahamad de rejoindre la communauté ashkénaze. De même, vouloir la changer ou la détruire serait pour lui suicidaire. Si elle disparaissait il serait comme le poisson échoué sur le sable. Le déclin des schnorrers (à la dernière page l'auteur évoque : « les schnorrers dégénérés d'aujourd'hui ») accompagnera celui de la communauté. L'auteur précise qu'il « faudra attendre un quart de siècle encore pour que les Ascamot (les règles) soient traduites en anglais, à partir de quoi leur autorité serait perdue. Le mariage de sa fille avec Yankelé, le schnorrer ashkénaze, n'est peut-être pour Manasseh, qui pressent ce déclin que le moyen de s'en préserver en avançant un de ses pions dans l'autre communauté.

La marginalité de Manasseh n'est qu'apparente. Devant le Conseil des Cinq il s'appuie certes sur elle pour affirmer que les lois destinées aux membres normaux de la communauté ne sauraient en raison d'elle s'appliquer à lui. Mais à d'autres moments il affirme que son activité est nécessaire au bien-être moral de ces derniers car il leur permet de faire la charité. Et à plusieurs reprises, au début et à la fin du livre, il dit que ses paroles et ses actes engagent la communauté toute entière, et il a montré clairement qu'il partageait ses préjugés racistes et méprisants sur les ashkénazes. A Grobstock : « Vous êtes les réfugiés des ghettos de Russie, de Pologne et d'Allemagne, ... alors que nous honorons de notre présence les cours royales. Nous avons fait du nom de juif quelque chose d'honorable ; vous l'avilissez. » A Yankélé : « Notre judaïsme ne diffère en aucun point essentiel du vôtre – c'est une question de sang. Tu ne peux changer de sang. » Argument majeur pour expliquer que rien ne peut changer puisque les différences sont d'abord biologiques.

Sa force est d'être celui qui n'a rien et donc rien à perdre : ses possessions sont immatérielles, sa « terre de Jérusalem » et ses « provinces d'Angleterre ». Il est aussi celui qui est sans appartenance sociale mais qui circule librement en tous lieux et tous milieux, se faisant recevoir partout. Il appartient à la communauté sépharade, n'hésite pas à le rappeler et à en faire bon usage. Il connaît parfaitement les textes sacrés et les textes fondateurs de la communauté, ses règles et son fonctionnement social, la place que chaque individu y occupe et les privilèges que celui-ci pense y être attachés. Et il sait en jouer. Dans cette société figée et cloisonnée ces connaissances lui permettent de se déplacer librement et d'avoir un avantage certain sur ceux qui sont collés à leur place.

Contradiction donc entre les effets inévitablement subversifs de ses actions et le besoin qu'il a que cette société à laquelle il appartient reste identique à elle-même. Il ne peut accepter l'évolution des pratiques de dons, par exemple, qui se feraient « par l'intermédiaire d'une secrétaire et vantée dans des rapports annuels » : il lui faut « la chaleur humaine qu'on trouve dans les relations personnelles. » De même Manasseh demande à Grobstock de le désigner de façon permanente comme celui qui reçoit les vêtements dont celui-ci ne veut plus : recherche de la stabilité, de la

sécurité, de la garantie à vie, ce qu'il obtiendra à la fin du livre. L'argument qu'il emploie, et que Grobstock comprend parfaitement, est celui de l'importance de préserver son image de marque, sa réputation, obsession de son interlocuteur : « Parce qu'il est blessant pour sa réputation de perdre un client. » Si le schnorrer réussit si bien, c'est parce qu'il partage les modes de penser de la société dans laquelle il vit. De même il refuse de porter les vêtements dont Grobstock lui a fait don : il ne veut pas paraître et être autre qu'il n'est, même par jeu, même provisoirement. Pas plus qu'il ne veut changer de rôle, et il raconte l'histoire amère du schnorrer qui, cédant à la pression des braves gens et acceptant de travailler, a tout perdu.

Le livre ainsi incite le lecteur à s'interroger sur les couples associés stabilité/instabilité et fidélité/infidélité. La fidélité à des règles, des idées, des pratiques, figées conduit à la sclérose mais une évolution trop rapide fait perdre la tradition et l'identité. Une société qui change très vite, sous l'effet de sa propre dynamique, est une société en révolution. Une société peut se figer sous l'effet d'une dictature, interne ou externe, ou de sa propre sclérose. La voie est étroite entre ces écueils. Borges, dans *La Loterie à Babylone*¹ avait imaginé une société qui en même temps était figée dans ses règles rigoureuses de fonctionnement et en même temps en permanence en mouvement : tous les citoyens devaient participer à la loterie, qui se jouait en permanence, et dont l'enjeu pouvait être l'accession aux plus hauts pouvoirs, l'esclavage ou la mort : société devenue « un infini jeu de hasard. »

Le Roi des Schnorrer n'est ni hors la loi (au contraire, il ne cesse d'en rappeler l'esprit, quitte à jouer de ses ambiguïtés et de ses failles). Il est ainsi bien différent des truands au cœur plus ou moins grand chantés par des livres ultérieurs², et de ceux que la misère a contraints aux transgressions de la loi et des valeurs traditionnelles, et qui l'assument³. Il serait plutôt poil à gratter, fou du roi, critique satirique des défauts de la société à laquelle il participe pleinement.

1 Fictions. Gallimard 1957

2 Max Barabander dans le *Petit Monde de la Rue Krochmalna*, de I.B. Singer, ou Bénia Krik dans les *Contes d'Odessa* de I. Babel

3 Oser Warszawski. *Les Contrebandiers*. Seuil 1989

Que deviendra-t-il quand la société changera ? Je repense à la phrase adressée, dans l'angoisse, par la vieille prostituée au juge et au jeune commissaire soviétique venu remettre de l'ordre dans la ville (nous sommes au début de la révolution soviétique) : « Que deviendront les putains ? – Elles disparaîtront. – On les laissera vivre, ou non ? – Oui, mais leur vie sera différente, meilleure. »¹ Le Roi des Schnorrers nous incite à compléter la question : « Et les escrocs magnifiques ? » Ont-ils disparu, se sont-ils adaptés, par quoi, par qui ont-ils été remplacés ? Comment les reconnaître aujourd'hui ? Dans cette contradiction du Roi des Schnorrers entre les effets subversifs de ses actions et son besoin d'une société stable se retrouvent peut-être celles de l'auteur (cf. la préface de Richard Marienstras, *op. cit.*), écartelé entre le ghetto et la société commune, entre l'évolution nécessaire du judaïsme et la préservation des valeurs traditionnelles, entre la tentation et la crainte de l'assimilation.

La seule issue pour qui veut changer de position, en dehors de la transformation de la société que le livre n'évoque pas, est l'ascension individuelle par le mariage : « Un sépharade ne peut épouser une ashkénaze ! Ce serait dégradant ! » « Oui . . . , mais, dans l'autre sens, un ashkénaze peut épouser une sépharade, non ? C'est une ascension. » Dans ce projet de Yankelé la femme compte bien peu (« Toute Espagnole serait une aubaine, même quand elle aurait le visage d'un gâteau de Pessah. », et : « Ce n'est pas tant que je désire votre fille pour la femme que vous pour le beau-père. » Dans cette phrase s'expriment aussi ses relations ambiguës et complexes à Manasseh. De même, un peu plus tard, il dira : « Vous êtes déjà un père pour moi, pourquoi ne seriez-vous pas un beau-père ? »

Le génie de Manasseh est son adresse à faire bouger les positions et les identités figées, à montrer leur polysémie et leurs potentialités multiples, au delà des apparences et des habitudes, qu'il s'agisse des places sociales, des textes ou des objets. Nous l'avons vu, il a fait du financier un valet et un mendiant, du valet un portefaix. Il s'est empressé de transformer les vêtements donnés par Grobstock en marchandise et en argent. Il excelle à montrer les interprétations multiples que les textes peuvent recevoir. De même, chacun peut incarner plusieurs personnages. Ainsi, Yankelé

1 Isaac Babel. *Les Contes d'Odessa*. Gallimard 1979, p 114

s'adressant à lui qui s'étonne de ses prétentions à épouser sa fille et à l'entretenir (« Tu m'as dit que tu étais pauvre comme Job ») précise : « Cela, je vous l'ai dit en schnorrer. Mais maintenant je vous parle en prétendant. » et il ajoute, dans un autre retournement qui est retour à la case départ : « Et en prétendant, je vous dis que je peux schnorrer assez pour entretenir deux épouses. », ce à quoi Manasseh répond : « Mais dis-tu cela à da Costa le père ou à da Costa l'entremetteur ? » Ou encore : « Vous êtes trop homme d'honneur pour savoir comme philanthrope ce que j'ai dit à l'entremetteur, au beau-père et au collègue schnorrer. D'autre part je prendrai des repas gratuits chez vous en tant que gendre et non en tant que schnorrer. » Mais le champ et le temps de ces changements sont limités.

De même, le symbole peut avoir autant de valeur et d'efficacité que l'objet réel (« la terre de Jérusalem » et « les provinces d'Angleterre »). Le prestige social d'un individu est dû à sa richesse réelle autant qu'à celle qu'on lui attribue dans l'imaginaire. Les morts imaginaires sont aussi précieux que les morts réels et Manasseh reproche à Yankélé d'en avoir utilisé avec le rabbin bien plus qu'il n'était nécessaire pour arriver au but : « Pourquoi as-tu tué tant de monde ? » Les contraires eux aussi se valent : « J'aurais pu obtenir avec la vérité autant qu'avec un mensonge. » et le négatif vaut le positif : Yankélé se fait payer pour ne pas venir se faire payer ; il compte comme revenu l'argent qu'il ne dépensera pas et qu'il aurait pu dépenser si ..., etc.

La maîtrise de ces potentialités multiples nécessite de définir avec précision et rigueur chaque situation : véritable travail d'exégète, de catégorisation, de distinction. Ainsi, à Yankélé qui lui expose comment il pourra subvenir aux besoins de son épouse « Arrête ! cria Manasseh, soudain pris d'un scrupule. Dois-je écouter des détails financiers un jour de Shabbat ? », ce à quoi Yankélé répond, montrant ainsi ses qualités de schnorrer, et que de ce point de vue Manasseh n'aurait pas à rougir de l'avoir pour gendre : « Certainement, quand ils sont liés à mon mariage, qui est un commandement. C'est la Loi que nous discutons en réalité. » De même, ils discutent longuement sur ce qui est travail (et pour quoi il n'est donc pas honteux de se faire payer) et ce qui n'en est pas pour un schnorrer : prier, réveiller les gens pour assister à l'office,

annoncer les morts, ne pas venir schnorrer ? Aller chercher son aumône est-ce du travail ou de la marche à pied ? Est-ce du travail si une activité procure du plaisir ?

La mort est très présente dans le livre. Manasseh en a une vision grandiose, cynique, utilitaire, et il en fait un des arguments qu'il adresse à ses victimes : « La charité délivre de la mort. ». Pour cette raison, quelles que soient les fluctuations économiques et sociales qui rendent la sécurité du travail aléatoire, le schnorrer sera toujours nécessaire aux classes aisées pour leur permettre d'éloigner ainsi la peur de la mort. L'épisode chez le rabbin l'illustre bien. La course des hommes aux plaisirs, aux honneurs, aux richesses, au paraître est peut-être une fuite de la mort et de la peur de la mort, mais vaine puisqu'elles peuvent à tout moment les rattraper, comme le président du Mahamad. Et Yankélé dit, avec insistance : « Il faut bien que quelqu'un meure pour que je vive. » Une bonne partie de son revenu vient des commémorations des morts, et il en évalue les perspectives de croissance : « Dans quelques années beaucoup de pères et de mères vont devoir mourir ici et chaque parent laisse deux ou trois fils, et chaque enfant deux ou trois frères et un père. Et puis chaque jour de plus en plus de juifs allemands arrivent ici, ce qui veut dire que de plus en plus vont mourir. »

Proche de l'obsession de la mort est celle du temps qui passe. Le rabbin avare, évoquant sa renommée, inventée, d'enfant prédicateur génial, le regrette : « Jusqu'à neuf ans j'étais encore une attraction, mais chaque année le miracle diminuait. Je continuai à me battre mais mon âge gagnait contre moi quotidiennement... Un homme ne reste pas éternellement petit garçon. ». La femme de Grobstock, à l'initiative de Manasseh, repense avec nostalgie au temps jadis quand « son père qui, suivant un mouvement courant à l'époque, avait divisé son temps entre la Loi et le profit. » L'auteur, à la dernière page, évoque « les schnorrers dégénérés d'aujourd'hui »

Le mérite du livre est de mêler la brillance de la fantaisie et de l'humour à la gravité des questions qu'il suscite chez le lecteur. Celui du Roi des Schnorrers est de faire bon usage, à son profit, de son intelligence, de sa lucidité et de son audace. De sa fidélité aussi, car il est celui qui ne change pas. Tous les autres, confrontés à ses provocations, montrent l'inconsistance de leur caractère mais aussi leur opportunisme. Mais sa fidélité à lui-même, à son personnage, son

apparence, la place qu'il occupe dans la société, est d'une toute autre valeur que celle des institutions de la communauté, fidèles à des règles archaïques, devenues au fil du temps inadéquates à résoudre les problèmes du présent, incapables d'évolution, incompréhensibles à tous, y compris à ceux dont la responsabilité est de les défendre et de les appliquer. Mais la fidélité du Roi des Schnorrers à lui-même semble ne pouvoir exister que dans le contexte de la communauté à laquelle il appartient. Le paradoxe de son action est qu'il révèle les faiblesses et les failles de cette communauté mais, faute de choisir de la faire évoluer, il risque d'en accentuer le déclin, et le sien par la même occasion.

Textes

Le contre sens

Une nouvelle

(Extrait d'un roman à paraître)

Rolland Doukhan

De l'autre côté de l'Atlantique, il y a ma ville natale.

Ma ville du nord de l'Afrique,

Celle où je suis né,

Et tout,

Avec plein d'épluchures d'oranges,

Avec des sourds et des aveugles, des bobos au bord des semaines,

De l'autre côté de l'Atlantique,

Il y a ma ville natale,

Avec des odeurs comme des bruits croisés,

Et toutes les rues sont sales,

Vêtues de jeux dérisoires et de morceaux d'injures soleil.

(Premiers vers du poème "L'Amérique", R.D.)

Gabriel s'assit à la terrasse de ce café qu'il connaissait tant. La place et ses deux grands platanes semblaient s'être enracinés aussi bien dans le temps que dans le sol. Cette sorte d'immobilité de la petite ville de Farioule calmait sa mélancolie, le plongeant dans une sérénité douce-amère. Il était resté plus de vingt minutes, debout, devant la tombe de M'ma Ouarda. Il avait failli sortir de sa poche la petite kipa qu'il avait emportée avec lui depuis Paris. Mais il ne l'avait pas fait. Il avait failli réciter, la main sur les yeux, le Chema Israël comme il l'avait dit ce jour-là de la mort de sa mère à l'hôpital. Mais il ne l'avait pas fait. Il avait failli quitter le petit cimetière sans allumer la moindre veilleuse, mais ça non plus, il ne l'avait pas fait. Il s'était ingénié à trouver la flamme à déposer au pied de la pierre et il avait pu le faire. Maintenant...

Il sortit de sa serviette le premier des cahiers dans lesquels il consignait son Journal. Avec un certain étonnement, il s'aperçut qu'il n'avait pas mis, à la première page, ce qui est d'ordinaire la spécificité de ce genre de littérature, c'est-à-dire la date. Il réfléchit un instant. Voyons, le cahier n°1, il l'avait commencé, il y avait... il y avait... Mais oui, c'était juste trois jours après la mort de sa mère, donc le 24 juillet 1988. Oui, cela faisait dix années déjà. Alors, autant inscrire cette date au tout début de ce Journal à la première page. Un Journal infantile, diront certains. Qu'importe ? Il griffonna la date sur la couverture cartonnée. Voilà, c'était fait. C'était ridicule, mais c'était fait.

Cahier n° 1. 24 juillet 1988.

La chambre était simple et propre. Je la trouvais belle, aussi, ce qui peut paraître étonnant pour un lieu où la maladie conditionne tout le décor. Oui, je la trouvais belle, avec ses murs d'un bleu si pâle et cette fenêtre si large qui semblait être comme une invite pour l'arbre dehors, dont les branches bougeaient doucement dans la petite brise de cet été déjà fort engagé. À la vue de ces feuilles vertes, presque à portée de main, je m'avisai avec étonnement, que la chambre de ma mère devait se trouver au rez-de-chaussée de l'hôpital, ou, à tout le moins, au premier étage, ce qui, depuis une semaine, ne m'avait jamais frappé.

Étrangement, parmi les affichettes qui indiquaient les noms et grades des responsables du service, les règlements de l'hôpital et autres notes habituelles à ces lieux, il y avait une reproduction d'un tableau de Manet très, très célèbre, et dont je n'arrivais pas à retrouver le nom. Un tableau de Manet ! Qu'est-ce que ma mère pouvait comprendre à un tableau de Manet ? Savait-elle même la place, l'importance d'une peinture dans la vie d'un homme, d'une société ?

Deux lits. Un seul était occupé. Par ma mère. Elle me regardait avec ce sourire de bonheur qu'elle avait toujours lorsque j'arrivais à la maison après une longue absence, ou bien les soirs de Pessab quand nous étions tous réunis. Tous au complet.

Je me forçais, moi aussi, à rendre son sourire à ma mère. C'était le huitième jour de son hospitalisation.

— Alors, Maman, comment te sens-tu aujourd'hui ?

Sans répondre, ma mère continuait de me regarder. Elle était pleine d'un bonheur si intense qu'une angoisse m'envahit parce que, je le savais bien, j'étais le centre et la cause de ce bonheur. Et cette responsabilité m'était un fardeau très lourd à porter.

Puis, la voix douce laissa tomber :

— Mon fils, quand tu es là, tout va toujours très bien. Mais tu sais, je ne voudrais pas que ...

Elle s'interrompit et tourna la tête vers la fenêtre, vers l'arbre qu'on apercevait et qui bougeait doucement dans la brise. Je me sentis d'un seul coup libéré.

— Qu'est-ce que tu ne voudrais pas, Maman ?

— Non, rien. De toute façon, ce que je voudrais, maintenant, ça n'existe plus, ça n'a plus d'importance... El rhècha dareth¹ ! "

1 La vie a tourné.

Cette manière de mêler sans crier gare l'arabe et le français avait toujours été sa façon de communiquer avec nous. Mais, depuis notre arrivée en France, le français prenait une place plus importante.

Ma mère continuait de fixer la fenêtre et son visage avait cette transparence que j'admirais lorsque j'étais tout petit, il y avait... Il y avait bien longtemps. Seigneur, me dis-je, songeant à l'âge que j'avais aujourd'hui, quand j'étais petit, ça veut dire quoi ? En tout cas, ça fait près de quarante ans. À cette époque-là, mes conversations avec ma mère, c'est vrai, se faisaient toujours dans cette langue judéo arabe qui était sa langue à elle. Mais depuis des années, surtout depuis notre arrivée en France, ma mère tentait de s'exprimer dans ce français laborieux, émaillé çà et là d'expressions arabes qui surgissaient lorsque l'émotion était trop forte. Elle jetait alors autour d'elle des regards furtifs comme si elle avait craint que l'on ne s'offusquât de son accent ou de ses fautes. Bien sûr, ce n'était pas cette façon de parler qui me faisait souffrir, mais cette attitude de culpabilité ou cela la plongeait. Si bien que, pour la réconforter en quelque sorte, je me surprénais à parler en arabe plus souvent que je ne le faisais lors de mon adolescence.

— *Maman, as-tu besoin d'autre chose ? Ouach tchrahi, ya M'ma ! ?*

J'avais posé cette question d'un air détaché, en déposant près d'elle la veste de laine et la petite tasse à café qu'elle m'avait réclamées la veille. Les fleurs, elle les avait en horreur. "C'est pour les morts, les fleurs, avait-elle coutume de dire, c'est pas pour les vivants !"

« De toute façon, ce que je voudrais, maintenant, ça n'existe plus, ça n'a plus d'importance... » La phrase qu'elle avait laissé échapper un instant plus tôt me terrifiait, je ne savais pourquoi. Je voulais comprendre, mais dans le même temps, je pressentais que les mots qu'elle dirait allaient me faire mal :

— *Eh ! bien, dis-moi, Maman, qu'est-ce que tu désires et qui n'existe plus maintenant ? Et d'abord, ça ne veut rien dire du tout, cette façon de parler !*

Je sentais bien toute l'absurdité de mon comportement. Je posais une question et, dans la même phrase, je lui demandais de n'y pas répondre. Bon, je savais bien que je n'aurais pas dû laisser transparaître mon anxiété, mon agacement.

Ma mère me regardait toujours sans rien dire. Je n'arrivais pas à m'ôter de la tête qu'elle était en train d'emmagasiner des images comme on empile des vêtements dans une valise avant de partir en voyage. Partir en voyage ! cette pensée me fit frémir. Dans le couloir, de l'autre côté de la porte, un chariot passait. On entendait des

1 Qu'est-ce que tu veux, ma mère ?

flacons tinter, une infirmière rire. Ça, c'était le présent de cette journée-là, tout ce qui était simple, prosaïque. Ma mère tourna à nouveau les yeux vers la fenêtre, vers l'arbre qui bougeait, vers le printemps, dehors, vers le reste du monde. Soudain, comme si ce qu'elle me demandait n'avait qu'une importance secondaire, elle dit :

— *Dis, Gabriel, tu as tout ce qu'il te faut à la maison ?*

Je restai interloqué. Elle n'avait pas coutume de me donner mon prénom. Elle disait toujours "mon fils", ou "mon Gaby", ou encore "ya guelbi1". Sans attendre ma réponse, elle reprit :

— *Je veux dire dans TA maison ?*

Elle avait insisté sur ce possessif comme pour bien différencier la maison où j'avais vécu avec Daniella de celle où je vivais depuis mon départ. De celle où je vivais seul. Et derrière ce « TA », il y avait Daniella, bien sûr, enfin, l'absence de Daniella. Je le savais. Elle ne prononçait jamais le prénom de la femme que j'aimais. Qu'elle avait tant aimée, elle aussi. Tout simplement, parce qu'elle avait accepté, dès le premier jour, la réalité de notre rupture, sans pour autant la comprendre. Ma mère savait beaucoup de choses même si elle donnait cette impression d'innocence naïve propre aux petites filles. Elle savait par exemple qu'on ne quitte pas une épouse juive comme l'était Daniella, pour une aventure quelconque avec une autre femme. Il y avait aussi l'absence d'enfant, dont elle ne pouvait pas ignorer qu'elle était une obsession pour Daniella comme pour moi-même. Et puis, il y avait mon travail d'écrivain, ce qui, pour M'ma Ouarda, n'était pas un métier. Sans parler de ce choix de la littérature de science-fiction qui s'était imposé à moi de lui-même, l'incroyable succès de mes trois premiers livres, et ce qui s'en était suivi, la télé, le cinéma, tout cela faisait de moi, aux yeux de ma mère, un être énigmatique, sinon même un peu fou. Pourtant, sans trop me poser de questions, elle avait accepté en bloc ma façon de vivre. Mais mon départ brutal de mon foyer, ça, elle n'arrivait pas à se l'expliquer. M'ma Ouarda savait d'instinct qu'une vie à moitié publique bouleverse l'autre moitié, la moitié privée, mais elle se gardait bien de porter le moindre jugement sur moi. Elle avait coutume de dire : avec toutes tes idées compliquées, tu ne vois pas ce qui te creve les yeux. Elle avait bien raison. J'avais les yeux crevés. J'étais parti un jour, comme ça, un matin très tôt. C'était un samedi, un chabbath bien sûr, comme disait implacablement Daniella. Je ne pouvais plus supporter les contraintes inhérentes à ce jour-là, les mots, les gestes qui étaient l'apanage de la religion telle que la vivait Daniella. Je savais que j'étais issu de tout ce fatras, mais que j'étais un autre aussi. Un autre qui

1 Mon cœur

dérangeait Daniella, l'effrayait même. Son comportement religieux, dans sa rigueur, avait fini par m'éloigner de ce qui, pour moi, n'avait toujours été qu'un folklore attendrissant. J'étais parti. Les coutumes alimentaires, les gestes des fêtes, toute la musique de ma prime enfance, s'étaient comme pétrifiés dans un ensemble d'interdits, d'obligations, d'idées convenues qu'il ne fallait pas discuter. Tout ce qui allait de soi lorsque cela venait de ma mère, ou de mon père, ou de mon oncle, m'était devenu insupportable, les années passant. C'était une sorte de théâtre qui détonnait dans ce vingtième siècle, surtout lorsque je me retrouvais, après la mort de mon père et celle de mon oncle, comme le seul acteur mâle de la pièce. Peu à peu, la femme que j'aimais avait disparu derrière ce rideau de scène, devenu frontière. Insensiblement, un autre homme était né en moi. Et un matin, j'étais parti.

— Tu le sais bien, Maman, j'ai tout ce qu'il me faut. Je suis grand maintenant, je sais gérer une maison.

Je me rendis compte que j'avais mis plusieurs minutes à rassurer ma mère quant à ce qui pouvait manquer dans ma maison. Elle m'a regardé bizarrement, comme si elle se demandait bien pourquoi je lui parlais de ma maison. Puis, la phrase insolite arriva, incompréhensible, sans lien apparent avec ce qui l'avait précédée, ni avec ce décor qui nous entourait :

— Plus tard, mon fils, dans cinq ans, dans dix ans, viens me voir... Trouve un peu de temps, Ya Guelbi¹, même si tu es loin...

Je ne comprenais pas. Je ne voulais pas comprendre. Ma mère venait-elle de me fixer un rendez-vous ? « Plus tard, répéta-t-elle, plus tard mon fils, dans cinq ans, dans dix ans... »

Elle me regardait. Je me dis qu'elle se retenait de me demander quelque chose qui lui manquait, si bien que je répétai la question que je lui avais posée un instant plus tôt :

— Tu as besoin de quelque chose, Maman ?

— Non, non. Ou peut-être, oui, un petit café seulement. Je ne sais pas si ici...

— Mais oui, Maman, il y a une machine dans le couloir. C'est tout près. J'y cours, et tu vas le boire dans la tasse que je t'ai apportée.

La machine était en panne. Il me fallut descendre jusqu'à la cafétéria du rez-de-chaussée. Bien sûr, il y avait du monde. J'ai dû attendre mon tour, puis je suis remonté avec mes deux verres en plastique, à pas mesurés, pour ne pas renverser le café, songeant que je transvaserais l'un d'eux dans la tasse de porcelaine et que ce geste serait en même temps ridicule et attendrissant.

1 Oh ! mon cœur

Arrivé aux abords de la chambre de ma mère, je surpris une agitation, un affolement parmi les infirmières. Celle qui me connaissait bien, une dénommée Véronique, me fit signe de loin, m'invitant même à courir. Je me précipitai sur ses pas dans la chambre. Ma mère me regardait arriver avec mes deux verres dans les mains. Elle eut un sourire, une ébauche de sourire plein de tendresse. Puis son regard s'immobilisa, devint vide. Il y a des secondes, comme ça, qu'on pourrait presque numérotter. La première, la deuxième, la troisième... Oui, il y avait bien eu un regard jusqu'à la huitième seconde, je crois, peut-être jusqu'à la neuvième. Mais dans la dixième, plus rien. Il n'y avait eu plus rien. Plus rien, non plus, dans la onzième, ni dans les suivantes qui continuaient pourtant de s'égrener sans ma mère à jamais. En dehors de ma mère, pensai-je curieusement. Plus rien. J'avais bêtement posé mes deux tasses de café sur la table de nuit. J'étais essoufflé comme si j'avais couru durant des heures. Je fis mine de m'asseoir, puis me relevai.

Tout cela, ces gestes, ces regards, la respiration, c'était juste avant les sonnettes tirées, les boutons sur lesquels l'infirmière s'était mise à appuyer frénétiquement, juste avant les alarmes inutiles que tout cela déclenchait dans ma vie plus que dans l'hôpital, avant la course éperdue de Véronique dans les couloirs, à la recherche du médecin, d'un interne, de n'importe qui avec une blouse blanche, capable d'interrompre le cours des choses. Juste avant que toute préoccupation ne devînt obsolète, et que les mots du "Cbema Israël" ne fussent montés à mes lèvres sans même que je m'en rendisse compte, et comme sans mon accord.

L'infirmière Véronique, revenue près de moi dans la chambre, attendit respectueusement que se terminât la prière que je murmurais, interdite de me voir poser ma main droite sur mes yeux, puis elle me toucha doucement le bras : — Je dois vous dire, Monsieur, que j'étais seule auprès d'elle jusqu'au dernier moment. Elle a prononcé des mots qui restent pour moi un mystère.

— Quoi donc ? Qu'a dit ma mère ?

— Elle m'a fait un signe de la main, puis elle m'a souri, et elle a dit : B et A, ça fait BA. Je lui ai alors demandé ce qu'elle voulait dire par là. Elle a tourné la tête vers la porte et elle a ajouté : Le chat est couché et... C'est à cette seconde que vous êtes arrivé, et c'est alors qu'elle s'en est allée.

— Merci, Véronique, merci. Je crois savoir ce qu'elle a voulu vous dire. Je dois vous dire que ma mère... que ma mère... ne savait ni lire, ni écrire.

Discrètement, l'infirmière sortit de la chambre. B et A, ça fait BA. Je pris la main encore tiède de M'ma Ouarda. M'ma Ouarda. Ainsi, Ya M'ma, ta route se termine dans cette petite ville du sud de la France.

Un jour, il y a bien longtemps, tu me regardais travailler sur la table de la salle à manger, là-bas, à Constantine, et tu as dit brusquement :

— *Mon fils, est-ce que c'est difficile d'apprendre à lire ?*

J'ai levé les yeux vers toi, stupéfait de n'avoir pas pensé moi-même à cette éventualité. Et tout de suite, j'ai menti :

— *Mais non, Maman, je suis sûr qu'en un mois ou deux, si on s'y met tous les deux, je pourrais te...*

J'avais quoi, treize ou quatorze ans, peut-être... Je suis allé acheter un livre de cours préparatoire, avec plein de grosses lettres et d'images naïves. Mais le livre ne contenait plus la leçon du B et A ça fait BA. C'était déjà la méthode machin, globale ou quoi encore... Des sons, je crois, associés à des mots entiers. Il n'y avait pas d'alphabet, ou presque pas, seulement des bruits évidents et idiots. Je me suis armé de patience, j'ai pris tous mes souvenirs en main :

— *Regarde, Maman, tu vois ? Ça, c'est un B qui se prononce bé, et ça, c'est un A qui se prononce A tout simplement. Si je mets le B devant le A, on ne prononce plus Bé et A, mais on prononce BA.*

Un jour, il y a bien longtemps, Maman... J'avais voulu, j'avais essayé. Mais ce jour-là, le ragoût de fèves commençait à brûler. Tu as couru pour tout éteindre.

— *Mon fils, je crois que ce n'est pas à mon âge que...*

Un autre jour, j'ai repris le livre d'images. Il y avait un chien assis sagement à côté d'un chat couché et endormi. On avait séparé les trois mots : chien, chat et couché, et soigneusement souligné le groupe de lettres C et H qui leur était commun. En face, on avait écrit le son "CHEU". J'ai essayé encore cette fois-là, mais l'oncle Robert était arrivé à cet instant. Il avait éclaté de rire : ça alors ! l'école à la maison ! Allez, sers-moi plutôt une anisette avec une olive, ou bien je vais mourir de soif sur place !

Je crois bien que je n'ai plus jamais essayé de t'offrir le monde, ma mère. J'avais honte. Je suis resté avec ces questions dans le ventre comme des poignards.

Gabriel releva la tête. Il avait relu d'un seul trait, ces pages qu'il avait écrites, il y avait dix ans, dans un de ces cahiers à spirale qui sont plus hauts et plus larges que les cahiers scolaires. Oui, c'était le jour où il s'était soudain décidé à mettre noir sur blanc tout ce qui l'avait fondé, tout ce qui l'avait fait, depuis le premier cri. Comme si une vie relatée dans ses moindres détails et confiée à des lecteurs inconnus, pouvait l'aider à mieux vivre la sienne. Incroyable présomption ! Et d'abord, avait-il eu l'honnêteté de tout consigner ? Il sortit de sa serviette les autres cahiers à spirale, les considérant

d'un air songeur. Oui, est-ce qu'on arrive vraiment à tout raconter ?
« Je l'ignore encore, se dit-il, c'est là une énigme que l'auteur de romans de science-fiction que je suis ne peut encore résoudre. »

Et voilà qu'il revenait du petit cimetière de Farioule où il avait rendu une étrange visite à une pierre tombale. Voilà qu'il était revenu s'asseoir sous ces platanes qu'il avait tant aimés aux premiers mois de l'exil, c'est-à-dire plus de trente-cinq ans auparavant. Il se sentait submergé par une amère culpabilité. Tout à l'heure, devant la tombe de M'ma Ouarda, il n'avait pas eu le courage d'obtempérer à la mascarade de la prière. Il s'était tenu tout droit durant de longues minutes, songeant seulement et curieusement à cette tentative avortée d'apprendre à lire à sa mère. Une tentative vieille d'une trentaine d'années.

Gabriel remit les cahiers dans sa serviette avant de répondre au serveur qui s'approchait.

ROLLAND DOUKHAN

Essais et critique

ROLLAND DOUKHAN

Images, information télévision.

Daniel Dayan

Il s'agira ici d'images de télévision. Celles-ci relèvent certes d'une sémiologie de l'image, mais elle relèvent aussi d'une pragmatique de la monstration. Elles appellent une analyse qui est moins celle que l'on consacrerait à un tableau que celle que l'on consacrerait à ce tableau dans un musée. Comme tout tableau exposé, l'image de télévision est sélectionnée, cadrée, positionnée, éclairée, désignée, commentée, dotée d'un titre. Comme tout tableau exposé, l'image de télévision fait l'objet d'une « rétention institutionnelle », elle sert d'emblème à l'institution qui la promeut. Mais les institutions diffèrent par leur finalité. Certaines images deviendront muséales, d'autres se trouvent journalisées. »

Pourquoi parler d'images « journalisées » et pas d'images journalistiques ? « Journalistique » est un terme péjoratif. « Journalisé » propose au contraire une référence normative. La valeur ajoutée de l'information journalisée, par rapport au type d'informations que l'on peut désormais trouver sur toutes sortes de sites internet est celle du filtrage qu'opère le journalisme comme corps professionnel, comme institution normative, comme institution liée aux normes de la démocratie. A la question. « Que se passerait-il si le journalisme n'existait pas ? » le sociologue Michael Schudson répond : « Il faudrait l'inventer ». Mais que faudrait-il alors inventer ? Que faut-il retenir lorsqu'on veut réinventer le journalisme ? Le journalistique ? Certainement pas. Reste alors l'information « journalisée » qui se caractérise comme une information soumise à des critères. Le processus de filtrage que l'on appelle « gate keeping » représente une validation de ce qui accède à la sphère publique (recoupement des informations, représentativité des opinions ; respect des règles déontologiques de séparation entre public et privé). Une information qui ne répond pas à ces critères est théoriquement refoulée. Elle ne mérite pas de passer dans la sphère publique. Si elle est problématique eu égard à l'un ou l'autre des critères de validation, mais semble néanmoins importante, l'information est soumise à une « enquête », à l'issue de laquelle les critères seront satisfaits ou l'information rejetée.

Pourtant nous savons bien que bien des informations qui ne méritent pas de passer dans la sphère publique y passent malgré tout et que l'information journalistique (celle qui accède de facto à la sphère publique) n'est pas toujours une information journalisée (celle qui bénéficie, de Jure, du droit d'y figurer). Le décalage entre *journalistique* et *journalisé* renvoie à des pathologies du fonctionnement de la sphère publique, pathologies qu'il est important de désigner et de combattre. Lorsque l'on nous demande de nous mobiliser en défense des journalistes, on nous demande de nous mobiliser en défense d'une information journalisée, et non de réclamer des « tabloïds » ou de promouvoir des feuilles de dénonciation. Quels sont alors, en matière d'image, les critères d'une information « journalisée » ? Comment peut-on les décrire, et quels liens entretiennent-ils avec la pragmatique de la monstration ?

Les enjeux du montrer

La monstration comme geste

Face à un événement tragique, l'acte de montrer participe d'une facilitation, du deuil, ou d'une dénonciation, ou encore d'une manifestation de cette jubilation malsaine que les allemands appellent "schadenfreude"

L'image télévisuelle s'accompagne en effet d'une dimension essentielle : elle propose des actes de regard. Le regard qu'on nous propose de partager véhicule certes des contenus visuels mais il constitue d'abord un agir. Cet agir s'inscrit dans la sphère du geste. Un regard n'est jamais neutre. Il y a une façon de voir qui exprime la proximité ou la sympathie. Il y en a une autre qui exprime la distance ou l'éloignement. Des façons de voir peuvent être adoptées ou au contraire rejetées avec horreur. Il me semble alors que ces attitudes fondamentales que J.L. Austin appelle "behabitives" sont au coeur de l'activité qui consiste à montrer. Comme les récits idéologiques, les images traduisent des gestes ou des postures : Etre avec ou en face. Etre près ou loin. Inclure, Embrasser, ou Exclure, Repousser.

C'est pour cela que, si indispensable qu'elle soit, l'analyse de contenu rend si mal compte - à elle seule - de la couverture d'événements comme, par exemple, le 11 septembre 2001. Les contenus sont des réalités inertes, des réalités décontextualisées. En

situation, une image répond à une autre image. Un discours à un autre discours. Les extraire de la continuité où ils s'inscrivent les ampute de toute leur dimension d'actes.

La circulation mondiale des images n'est pas simplement une circulation de contenus visuels. Différents espaces publics se livrent à un travail qui consiste à éplicher les images des actes de regard où elles figuraient, et à les assortir d'un nouvel acte de regard. Les mêmes images sont mobilisées par des récits différents et ces récits sont eux-mêmes portés par des mondialisations différentes. Certes il existe des images partagées par tous, des images-carrefours. Mais les carrefours sont propices aux collisions. Les mêmes images se prêtent à des évaluations divergentes, à des gestes opposés. Si étonnantes qu'elles puissent sembler dans une sphère publique donnée, certaines "lectures aberrantes" peuvent en dominer une autre. (On peut passer de la compassion pour les morts du 11 septembre, à la jubilation devant l'existence de ces mêmes morts). C'est par de telles "aberrations" que l'histoire se fait. Il est important de savoir, non pas simplement ce que disent les images, mais ce que les différentes sphères publiques font de ce que disent les images.

Ceci revient-il alors à dire que les images sont infiniment malléables ? Non.

Souvent les images résistent. Leur contenu, si polysémique qu'il soit, ne se prête pas à l'acte de regard qu'on veut leur injecter. Tel est le principal intérêt de l'analyse détaillée des images et celle d'un type de lecture exemplairement menée par Marc Ferro, et prônée dans un contexte différent par un autre historien, Carlo Guinzburg. Il s'agit d'une lecture indicielle de l'image ; d'une lecture de l'image contre le discours qui la met en acte. Souvent en effet l'image n'informe qu'à la seconde lecture. Nous en avons l'exemple chaque fois que nous repassons les images d'un journal télévisé. Nous voyons alors ces images fausser compagnie aux discours qui les encadrent. Que se passait-il alors en première lecture ? Prenons un exemple.

"Behabitifs", "Verdictifs", Rituels. Souffrance à distance

Ce que la télévision peut offrir de plus précieux, c'est le temps. Ceci veut dire qu'un récit en direct correspond à une dépense

somptuaire. Une telle dépense marque l'importance de l'événement. Dans certains cas, et s'il est suffisamment autonomisé par rapport au discours habituel des nouvelles, le récit d'un événement quitte le domaine de l'information pour accéder à celui du rituel. Il est intéressant de savoir quelles sortes d'images quittent ainsi leur rôle de nouvelles pour être assignées à ce rôle rituel et de quoi elles vont parler.

Elles parleront souvent de souffrances selon un mécanisme très bien décrit par Boltanski dans *La Souffrance à Distance*¹. Au départ il y a la compassion du spectateur devant une souffrance qu'il peut voir en détail et souvent en temps réel, sur son écran, mais à laquelle il ne peut apporter aucune réponse, aucun réconfort. Cette empathie impuissante mène à la mise en cause du coupable de cette souffrance, à sa dénonciation, à sa condamnation et à une mobilisation contre ce coupable.

On peut alors instrumentaliser la souffrance exhibée. Il suffit en effet de montrer les souffrances de certains, et de taire celles de certains autres. Il faut ensuite traduire les souffrances trop grandes, donc invisibles, en douleurs individuelles, les morceler en souffrances qui soient visibles, en souffrances suffisamment petites pour être personnalisées. Il faut, en d'autres termes, organiser un "goutte à goutte" des souffrances.

Il faut ensuite en jouant sur la gamme des énoncés verdictifs, distinguer entre victimes et bourreaux, entre innocents et coupables, entre coupables relatifs (excusables par les circonstances) et coupables absolus. Il faut enfin, en jouant cette fois-ci sur la gamme des "behabitifs", faire le tri des proches et des lointains ; distinguer entre ceux que l'on inclut dans le NOUS, et face à ce nous, ceux qu'il s'agit de désigner comme l'AUTRE. Les récits sur le 11 septembre, ont par exemple réussi à sculpter une figure des Etats-Unis qui, pour les Français, est devenue, en moins de six mois, et bien avant la guerre d'Irak, celle de l'autre. Une telle sculpture correspond d'assez près à la gamme des "behabitifs".

¹ Boltanski, Luc *La souffrance à distance*, Paris, Métailié. 1993

Notons que les images rituelles peuvent aussi remplir une fonction "phatique", servir de lien avec un lieu sacralisé comme le centre provisoire de la sphère publique

D'un côté, elle fait appel à ces gestes qui reposent sur la racine latine "cum" (compréhension, commisération, compassion, condoléance). De l'autre elle fait appel à ceux que l'on construit sur la racine latine "de" (dévoilement, démenti, dénonciation, dérision).¹

Construire l'opinion publique

Tout ceci pose directement la question des effets des médias sur la construction de l'opinion publique. Question inintéressante affirment nombre de chercheurs, qui lèvent les yeux au ciel lorsqu'on ose encore parler d "effets". Effets négligeables ne cessent de dire bien des journalistes qui ont fini par mémoriser de façon défensive la leçon du "Two step Flow".

Ils ont mal compris la leçon. La thèse selon laquelle les médias ont des effets limités n'exclut en rien que certains de leurs effets, dans certains contextes soient immensément puissants. Ces mêmes facteurs qui limitent en général le pouvoir des médias, peuvent, dans certains cas, multiplier celui-ci. Le rôle des leaders d'opinion consiste en effet à servir soit de filtres, soit d'amplificateurs. Il existe ou il n'existe pas de public relais, de minorités activement engagées dans un rôle de construction de la réception. L'instrumentalisation des souffrances vise précisément à mobiliser les publics existants, à créer de nouveaux publics, et à les lancer dans l'action. Ainsi des souffrances à venir peuvent-elles être anticipées et condamnées d'avance, des souffrances invisibles peuvent-elles être représentées

¹ L'objectivité est une façon de caractériser certains types de performances. Ces performances engagent différents types de performatifs. Mais les performatifs qui concourent à réaliser l'idéal d'objectivité ne sont cependant pas les seuls à intervenir dans la pratique du journalisme. Celle-ci mobilise en effet d'autres performatifs qui marquent ouvertement la position adoptée, le parti-pris. Ce sont tout d'abord (1) des VERDICTIFS (des énoncés de jugement qui consistent à condamner, justifier, absoudre, acquitter.. etc..) Ce sont ensuite des (2) BEHABITIFS marquant la proximité ou la distance, (des gestes consistant à incorporer dans le "nous" ou ou à rejeter loin de ce "nous", les entités ou les groupes désignés). Tout ceci renvoie au livre Quand dire c'est faire de JL Austin et à sa classification des performatifs en cinq grandes catégories (verdictifs, behabitifs, exercitifs, expositifs, commissifs)

ou mimées par des publics qui veulent en sensibiliser d'autres. Tel est le rôle d'un nouveau type de manifestations.¹

Ce qui frappe le plus dans la situation d'après le 11 septembre c'est que nous sommes dans une situation d'exacerbation, dans une situation où fleurit ce que Bateson qualifiait de schismogénèse. Certains récits d'événements engagent la volonté de – et la capacité à – comprendre les motivations de divers acteurs. D'autres sont conçus de façon à introduire la distance maximale entre le "nous" dont on se réclame et l'autre que l'on construit. Tout y est fait pour pousser à l'escalade des conflits, à l'adoption de positions extrêmes et inconciliables. Cette escalade doit-elle alors affecter la pratique même de l'information en créant des factuelités parallèles, et strictement subordonnées au « behabitif » ami/ennemi, à l'impératif du « cui bono » ? Faut-il au contraire revenir à la notion d'une information partageable, et donc à celle d'une possible objectivité ?

Une performance qui s'appellerait " objectivité "

Peut-on encore parler d'objectivité sans s'exposer au ridicule ? Il faudra bien que quelqu'un prenne le risque de le faire. Je prendrai ce risque en référence à la boutade de Clifford Geertz. « Il en est de l'objectivité comme de la stérilité absolue en chirurgie. Cette stérilité n'existe pas. Doit-on pour autant pratiquer la chirurgie dans les égouts ? »

Bien sûr, l'objectivité est construite. Bien sûr, l'objectivité dispose d'une généalogie. Elle en a même plusieurs. Elle engage déjà une dramaturgie du « montrer » dans les mises en scène auxquelles se livre la science empirique du XVIII^e siècle. Elle dispose aussi d'une généalogie plus commerciale. Elle est en effet ce qui permet à des agences désireuses de vendre les mêmes nouvelles à des journaux différents d'élargir leur clientèle en évitant de heurter les convictions des publics de ces journaux. L'objectivité est donc une construction et elle souffre d'un péché originel, de la tare que constitue une hérédité commerciale. Ceci suffit-il pour la congédier ?

¹ Avec la proximité de la guerre en Irak, on verra se multiplier des manifestations non seulement scénarisées, mais relevant du registre de la « mimicry » (encre rouge simulant le sang, immobilité simulant la mort)

Soulignons tout d'abord ce que permet une telle construction. L'objectivité – même comme notion commerciale – renvoie à l'existence de publics différenciés. Elle permet à ces publics de se faire une idée de certains événements à partir de récits qui doivent s'accorder sur un certain nombre d'éléments pertinents. Ces événements sont ainsi rendus disponibles pour un débat commun. Leur disponibilité sert de préalable à la discussion. Différents publics disposent de la même série de faits à interpréter, sans que le choix des faits ne préjuge de leur interprétation; sans que divers publics n'aient la possibilité de faire sécession, chacun d'entre eux étant muni de « faits » taillés à la mesure de ses goûts. C'est donc la possibilité d'un débat sur des bases partageables, renvoyant à la notion d'un monde commun, que permet la notion d'« objectivité ». Cependant, si elle permet un débat qui ne soit pas combat à mort, si elle permet d'atténuer les risques de « schismogénèse », cette mise en commun de récits à l'intention de publics différenciés, doit-elle encore s'appeler « objectivité » ?

La notion d'objectivité a été soumise à un barrage de critiques. Elle doit être reformulée. Je propose de le faire en des termes qui échappent à la plupart des critiques formulées jusqu'ici, puisque je place au coeur de mon propos le caractère construit des pratiques qu'elle engage. L'« objectivité » que je tenterai de reformuler ici n'engage pas une adéquation entre une réalité et un discours qui se révèle impossible. Elle permet de désigner les normes qui mènent à un certain type de performance. Cet idéal normatif, et ce type de performance viennent compléter ce qu'on enseigne dans les écoles de journalisme (multiplicité des sources, recoupements, indépendance... etc). Je propose alors de décrire ici, très schématiquement, cette sorte d'oxymoron, que constitue l'objectivité comme performance.

La performance objectivité se définit fondamentalement comme un engagement, un contrat, une promesse. Servant de support à la confiance, cette dimension contractuelle surdétermine toutes les autres.¹ Elle se décline alors en contrats plus spécifiques.

¹ Cette confiance établit le lien entre la construction d'un univers symbolique et le réel. Roger Silverstone souligne à juste titre l'importance du rôle qu'elle joue.

* Un engagement de loyauté.

Le premier de ces contrats est un contrat de loyauté. Cette loyauté se manifeste envers des règles. Elle est fidélité aux règles qui dans une société donnée, ou pour un public donné font qu'une information est pertinente ou importante. La pertinence est alors celle d'événements (que l'on peut rapporter ou passer sous silence) ou celle de problèmes sociaux (que l'on peut placer sur l'agenda, ou abandonner à leur sort).

Ces règles de pertinence sont souvent implicites. Néanmoins elles sont assez facilement inductibles. Des pratiques journalistiques ne cessent de les illustrer. Disons que si tel type d'événement est hautement pertinent quand il s'agit du Rwanda, il ne peut pas cesser de l'être s'il s'agit du Soudan, ou que si le racisme fait scandale dans le cas du groupe A, il ne peut pas perdre tout intérêt dès lors qu'il s'agit du groupe B.

Le respect de la pertinence sociale des événements et des problèmes pose la question de leur visibilité. On peut ainsi formuler comme règle que : Tout ce qui est pertinent pour une société donnée doit être visible. Inversement, ne doit être visible que ce qui est pertinent. Enfin le degré de visibilité doit être proportionnel au degré de pertinence, ou d'importance. C'est en référence à des critères de pertinence que l'on peut mettre en cause des silences incompréhensibles ou s'interroger au contraire sur des valorisations monstrueuses. Imaginons – comme l'ont fait les chercheurs Norvégiens Johann Galtung et Mari Ruge – que l'on trace des cartes du monde en y désignant les pays ou les continents à l'échelle de leur représentation par les médias. Le résultat risque fort d'être étonnant. Certes le pays auquel appartiennent les médias en question figurera toujours comme un centre cartographié dans l'extrême du détail, mais on verra aussi des pays se changer en têtes d'épingle, des continents entiers s'évanouir, et des espaces minuscules s'élargir aux dimensions d'un univers dont chaque quartier ou chaque trottoir sera figuré en détail, comme si c'était le Dublin de Joyce ou l'Alexandrie de Cavafy. A cette géographie hallucinatoire, il ne s'agit évidemment pas de répondre ici par une parodie de science exacte, mais de souligner l'existence d'une articulation normative entre trois notions. La pertinence sociale ; le

contrat de loyauté par lequel le journalisme s'engage à la respecter ; la visibilité.

La visibilité est un "faire", une mise en visibilité, le résultat d'un acte de monstration. L'information "journalisée" s'engage à assurer une visibilité publique aux situations qui satisfont aux critères de pertinence. Un tel engagement constitue une première forme de fidélité.

* Un "expositif" de lisibilité

Le second contrat envisagé ici engage, lui aussi une dimension de pertinence mais il porte non plus sur le *quoi* de la monstration, mais sur son *comment*. Il s'agit de rapporter les éléments nécessaires à la compréhension de la situation, à rapporter tous ces éléments et ces éléments seulement. Il n'est pas besoin d'être positiviste pour remarquer que l'absence de certaines informations cruciales, et la surabondance d'informations inutiles nuisent à la compréhension d'une situation. Par exemple, la recension des américains obèses n'est pas directement pertinente s'il s'agit de comprendre l'intervention américaine à Kaboul. Par contre l'omission d'un grand méchant loup ne permettrait plus d'identifier l'histoire du petit chaperon rouge.

Le contrat de lisibilité consiste à rapporter l'interaction montrée dans des termes où elle peut être identifiée. (Par exemple, le récit d'une course implique au moins deux coureurs ; celui d'un combat deux combattants). La mise en visibilité engage une performance qui consiste à assurer l'intelligibilité du montré. En termes Peirciens, la "monstration" consisterait à produire un interprétant grâce auquel la situation évoquée deviendrait lisible. En termes austiniens, l'image d'un événement, n'est jamais un simple constatif, mais un expositif, et elle consiste à dire : "Voici ce que j'entends par la situation X"

Les situations concernées par les nouvelles ne concernent généralement pas des objets du monde physique, mais ces objets du monde social que sont les actions ou les interactions. Dans le cas des nouvelles télévisées, il s'agit toujours de quelqu'un qui fait quelque chose à quelqu'un d'autre, ou contre quelqu'un d'autre, ou avec l'aide de quelqu'un d'autre, ou en dépit de quelqu'un d'autre. Chaque interaction renvoie à un jeu de règles constitutives qui

permettent de l'identifier. Ces règles constitutives peuvent être respectées par l'expositif de monstration. L'interaction est alors identifiable. Mais elles peuvent aussi ne pas être respectées.

Dans ce cas, la performance expositive peut donner lieu à deux sortes de dérapages, susciter deux sortes de pathologies de la lisibilité. La première consiste à créer de l'illisibilité. On peut ainsi montrer une réaction sans montrer ce à quoi la réaction répond, une riposte sans attaque, une réplique sans interlocution. La seconde, consiste à créer une lisibilité fallacieuse, à identifier une interaction autre que celle que l'on a filmée. Ainsi l'interaction "passage à tabac" peut-elle devenir l'interaction "bagarre" dès lors que le tabassé est antipathique et que les tabasseurs sont, par ailleurs identifiés comme aimables. Ou encore, en changeant d'échelle, l'interaction "génocide" peut -elle être remplacée par l'interaction "conflit ethnique" (ce que fit, raconte Edwy Plenel, le Monde, dans son approche initiale des événements du Rwanda)¹

Tout comme une interprétation musicale (plus ou moins loyale vis à vis de la partition) la performance journalistique peut se présenter comme une performance *fidèle*, ou comme une *trahison*. La "fidélité" consiste ici à cadrer l'interaction de façon à permettre au récepteur d'en identifier les "règles constitutives" (Searle). La "trahison" consiste à faire miroiter un autre jeu de règles, souvent en référence à un pré-jugement portant sur ce que devrait être l'événement présenté. Ce pré-jugement présente bien des dangers dont le principal est d'aveugler aux informations nouvelles ; de faciliter leur capture par le stéréotype. Prenons un exemple particulièrement intéressant par sa dimension visuelle.

Le 26 mars 2005 vers 7 heures du matin, je prends les nouvelles sur la chaîne Euronews, et tombe sur l'une des séquences qui font l'originalité de la chaîne. Cette séquence quotidienne est faite de plans diffusés sans le moindre commentaire, et où l'image (fournie avec sa bande son) "parle d'elle-même". L'exercice consiste à proposer une pincée de réalité, un moment de la vie de tous les

¹ Edwy Plenel du journal le Monde, a noté l'énorme retard pris par son journal à traiter les événements du Rwanda comme un génocide, et la sorte de cécité que manifestait un tel retard,. Séminaire « Temps media et société » (avec Dominique Mehl, Géraldine Muhlman) IEP, Paris, 10 décembre 2004

jours, une séquence dont la banalité renvoie à la temporalité de l'imparfait : une réalité qui, sur le lieu où elle se déroule, est fort ordinaire peut devenir exotique ou passionnante pour des spectateurs lointains...

Mais ce matin l'image est différente. Pas d'imparfait. Nous sommes au coeur d'un présent. Nous sommes au coeur d'un événement. Nous sommes dans cet espace que chacun connaît comme les "territoires occupés". Un plan-séquence permet de voir au premier plan des soldats en treillis, armes à la main. A une dizaine de mètres de la camera se tient un petit garçon d'environ onze ans, terrorisé. Les soldats hurlent des ordres que nous ne comprenons pas. Le petit garçon obéit docilement à ces ordres. On lui demande de se débarrasser d'une sorte de gilet qu'il porte autour du corps. Il le jette. On lui demande ensuite d'ôter sa chemise. Les mains tremblantes, il l'ôte. On lui demande de baisser son pantalon. Le petit garçon obéit. L'enfant est publiquement humilié par les soldats, sans doute en attendant pire. Il n'y a aucun commentaire. On passe à autre chose.

Cette image n'est accompagnée d'aucun commentaire. Mais elle est lisible sans commentaire. Elle répond au scénario d'un fantasme collectif. Freud appellerait ce fantasme "un enfant est battu". Ici on dirait plutôt : un petit palestinien est brutalisé par des soldats israéliens. Les trois rôles prévus par Freud sont bien campés. L'enfant est humilié, et sera peut-être bientôt brutalisé. L'adulte est armé, prêt à sévir et il hurle des ordres. Le spectateur est outré, indigné du spectacle d'une telle injustice. Que se passe-t-il ?

Je sais (par d'autres chaînes, par d'autres organes de presse) que l'enfant est un kamikaze, que son gilet est truffé d'explosifs, qu'il a pris peur et qu'il ne veut plus périr déchiqueté, ni entraîner d'autres que lui dans la mort. Les soldats qui lui crient des ordres sont des démineurs. Ils hurlent car ils craignent qu'il ne se trompe de geste, et n'explose, les faisant exploser aussi. Ils lui demandent de se déshabiller car il peut avoir été équipé de plusieurs charges. En d'autres termes les soldats aident le garçon à se débarrasser de sa charge d'explosifs. Nous venons d'assister à une tentative de sauvetage. Nous venons d'assister à un sauvetage réussi.

Voici une situation que le traitement de Euronews a réussi à rendre illisible, ou plus exactement, à rendre "lisible" mais

autrement. “Peu importe diront les responsables d’Euronews. - Tout le monde savait quelle était la situation “. Non, précisément, tout le monde ne le savait pas. Bien des spectateurs de cette séquence ne le savent toujours pas. “Peu importe” diront d’autres. “Certes, ces soldats, ce jour là étaient en train de sauver cet enfant. Mais d’autres soldats israéliens martyrisent d’autres enfants palestiniens, nous en avons des exemples tous les jours”. La lisibilité proposée, s’autoriserait alors d’une sorte de vraisemblance statistique. Mais la fréquence de ces mauvais traitements justifie-t-elle que l’on ait reconstruit cette situation spécifique ? Le propre des informations est que, si elles se succèdent, elles ne se ressemblent pas toujours. Une « information » se distingue d’un rituel en ce qu’elle n’a pas pour fonction de pérenniser des symboles... Si le mauvais traitement du petit kamikaze relève d’un artifice de lecture, il devient difficile de ne pas se demander si de tels artifices sont rares, et si les autres mauvais traitements invoqués comme justification ne sont pas eux aussi des mauvais traitements « vraisemblables ». C’est alors l’ensemble des informations offertes qui se trouve frappé de discrédit. Transgresser le contrat de lisibilité ne peut mener qu’à la sécession des publics et à la “schismogénèse” que j’ai déjà évoquée.

* Expositif et Distance

Le contrat de lisibilité s’accompagne enfin d’un contrat de distance. Pour constituer une performance loyale, le récit d’un événement doit construire une distance par rapport à cet événement. D’où un certain nombre de règles visant à assurer la distance : Distance documentaire (utiliser plusieurs sources). Distance narrative (La performance du journaliste de télévision doit éviter de devenir le relais de certaines dramaturgies offertes clefs en main. Ce journaliste n’est pas un cameraman à la disposition de metteurs en scène déjà pourvus d’un récit.) Distance lexicale (éviter de reprendre le lexique des acteurs, et donc de succomber à ce que Stuart Hall décrit comme l’emprise des “primary definers.” Par exemple ce n’est pas parce des militants se décrivent comme des “pacifistes” qu’ils sont effectivement “pacifistes”, et ce n’est pas parce que des terroristes sont qualifiés de “militants” qu’ils ne sont désormais rien d’autre que des militants.

La règle de distance consiste non seulement à ne pas se laisser capter par un vocabulaire, mais à ne pas mettre non plus son propre vocabulaire dans la bouche des acteurs sur le terrain. Il s'agit d'éviter la trop grande proximité des récits et la confusion des rôles qu'elle entraîne. Il s'agit de savoir qui est qui, et de savoir qui parle.

Prenons à nouveau un exemple. C'est celui de Baudrillard selon lequel Ben Laden ne comprend pas du tout le sens de sa propre action, et selon lequel l'événement du 11 septembre, tel qu'il est orchestré par "Ben Laden et son groupe d'islamistes fanatisés" est dépourvu de toute dimension symbolique. On peut alors demander à Baudrillard : "Quelle autorité avez vous pour en être si sûr ? De quel droit vous substituez vous aux acteurs de l'événement ? Vous n'aimez peut-être pas leur symbolisation, mais il se trouve que c'est la leur. En substituant votre voix à la leur, vous inaugurez un nouveau type de performance politique : le Karaoke.¹

Certes un tel karaoke est inévitable dès lors que certains groupes décident de se faire les avocats d'autres groupes. Les justes causes vont enrôler des publics pour les défendre, et ces publics vont les défendre dans le vocabulaire qui leur paraît adéquat, sans quoi, il ne se seraient pas engagés. Mais ce qui paraît juste à ces publics correspond-il à ce que pensent les acteurs historiques que ces publics défendent ? N'y a-t-il pas là un problème de traduction ? Ne voit-on pas alors apparaître une sorte d'espéranto des justes causes ? Causes qui finissent par se ressembler les unes aux autres plus qu'elles ne ressemblent aux situations qui les ont inspirées ?

Il est inévitable dans une sphère publique mondialisée que des publics embrassent des causes qui ne sont pas directement les leurs et chantent leur propre partition en croyant chanter celle du voisin. Refuser les brouillages que cette situation entraîne consisterait à refuser a priori toute possibilité d'existence aux publics. Il n'en est pas question.

Mais ce qui est vrai des publics, l'est-il aussi des médias d'information ? Les journalistes doivent-ils se comporter comme s'ils étaient déjà ces publics-avocats et substituer leur discours à celui des groupes qu'ils défendent ? Il me semble que sous cette

¹ Voir encadré dans "A chacun son 11 septembre." *Les cahiers de l'Audiovisuel*. Paris INA - documentation française. 2001

revendication souvent émise par les journalistes eux-mêmes, il y a en fait un danger.

En d'autres termes la performance qui assure la lisibilité de l'interaction montrée (et donc ce que Benveniste appelait le niveau de l'histoire) se doit aussi de répondre lisiblement à la question du "Qui parle ?" En matière de journalisme le "Qui parle" manifeste toujours une dimension « dialogique », une interaction entre l'observateur et l'observé, entre le journaliste et ses informateurs ou ses sources. A qui appartiennent les mots que le spectateur entend ? Qui a fourni ou orchestré les images ? De quel public entend-on la voix ?

Il revient alors à des "expositifs" de définir de façon claire les interactions qui relèvent de l'énonciation. Mais ces "expositifs" peuvent eux aussi favoriser les confusions et les brouillages (On ne sait alors plus à qui appartient tel énoncé.) Au nombre des pathologies du discours médiatique il faut mentionner l'indistinction des voix et des arguments. Elle se manifeste au moment où il n'est plus possible de savoir " qui " parle. Le carnaval bakhtinien devrait s'interrompre là où commence le journalisme. Ce qui est polyphonie chez Rabelais ou chez Poe devient confusion ou mauvaise foi sur la bande sonore d'un journal télévisé.

Va, vis et deviens

De Radu Mihaleanu

Drame, franco-israélien, en couleurs

Durée : 140 minutes Réalisé en : 2004 Sortie France : 30/03/2005

Avec : Roschdy Zem, Yaël Abécassis, Moshe Agazai

Rolland Doukhan

Je connaissais à peu près le sujet de ce film avant d'aller le voir, et je me préparais à en écrire une critique qui tiendrait compte de tous ses aspects historiques et anecdotiques, des regards nouveaux qu'il permettrait de jeter sur le monde israélien, et de bien d'autres choses encore. Bref, je me disais que j'allais devoir faire un papier politique sur une œuvre de création, ce que je déteste par-dessus tout. Et puis...

Et puis, j'ai vu ce film. La salle où il était projeté était minuscule, et compte tenu de l'heure matinale de la séance, nous n'étions en tout et pour tout que quatre spectateurs.

Quelques images en noir et blanc sous-titrées d'un texte explicatif commencent le spectacle, le situent dans le temps, les années 1984 et 1985. Puis, le film proprement dit s'ouvre sur un regard de femme, de mère. Pas un seul mot n'est prononcé tandis qu'un enfant meurt dans les bras de cette mère. Une heure quarante plus tard, le film se termine sur le cri bouleversant d'une autre mère. Toute l'histoire tient entre ce regard et ce cri, un cri tout seul qui monte vers le ciel et s'étend, s'étend jusqu'à donner l'impression de recouvrir la terre entière.

En 1984, des dizaines de milliers d'Africains de vingt-six pays frappés par la famine se retrouvent dans des camps au Soudan. Il y a parmi eux des Musulmans, bien sûr, mais aussi des Chrétiens et des Juifs. À l'initiative d'Israël et des Etats-Unis, une vaste action est entreprise pour emmener des milliers de Juifs éthiopiens vers Israël. C'est l'opération Moïse qui va sauver ceux qu'on nommera les Falachas.

Mais déjà, sur la route qui les mène vers ces camps soudanais, des hommes, des femmes, des enfants surtout meurent. Une mère juive voit son fils de neuf ans s'éteindre dans ses bras. Pour sauver

son propre fils de la famine et de la mort, une mère chrétienne, témoin de ce drame, va prendre une décision terrible : elle va pousser son enfant à se déclarer juif, à "remplacer" pour ainsi dire le jeune garçon juif qui vient de mourir. Il y a juste un échange de regards entre les deux mères, pas un mot n'est prononcé. L'enfant arrive en Terre Sainte sous le prénom de Schlomo. Déclaré orphelin, après la mort de sa "deuxième" mère, il est adopté par une famille française sépharade vivant à Tel-Aviv...

C'est toute l'histoire de ce film. Seulement, au-delà de cette histoire, toute la société israélienne va défiler sous nos yeux. La gauche, bien sûr, la droite aussi, la masse paisible des gens qui chantent et qui dansent, les rabbins intransigeants, les racistes bornés, les jeunes merveilleux. Aucune complaisance. D'habitude, lorsqu'il s'agit d'Israël, les schémas sont toujours agressivement politiques. Radu Milhaileanu a le talent de décrire la vie de ce pays. La dimension humaine du film est bouleversante, tout autant que la musique qui l'accompagne. Que dire de ce qu'on pourrait nommer les morceaux de bravoure ? La scène, devant l'école où la mère adoptive de Schlomo, pour démontrer aux parents présents que son fils n'a aucune maladie, va l'embrasser, lui lécher le visage et les bras, le discours de Schlomo lors d'un concours sur la couleur originelle d'Adam, le premier homme, la Bar Mitsvah et la danse du fils avec la mère, etc, etc Que dire enfin, de cette dernière scène où Schlomo, devenu médecin, travaille avec "Médecins du monde" et va se retrouver dans ce camp soudanais qu'il a quitté quinze ans plus tôt ? Que dire de sa façon d'ôter ses chaussures pour aller rejoindre sa mère véritable qu'il vient de reconnaître, et ce cri poussé par la vieille femme pour annoncer au monde entier que son fils est revenu. Qu'il a obéi à son injonction : va, vis et deviens, et qu'effectivement, il est devenu cet homme qui soigne et qui donne.

Allez voir ce film. Et devenez vous aussi.

Un regard, dans un silence uniquement marbré d'une musique qui raconte. Voilà. Dire que ce film bouleverse est insuffisant.

Alexandra Laignel-Lavastine,

Esprits d'Europe. Autour de Czeslaw Milosz, Jan Patocka, Istvan Bibo, Calmann-Lévy, 2005

Jean-Charles Szurek

C'est à une étrange réflexion que nous convie Alexandra Laignel-Lavastine en ces temps d'Europe mondialisée, déboussolée et dominée par la circulation de la marchandise, une réflexion presque surannée puisqu'elle s'adresse, par l'évocation de trois penseurs majeurs d'Europe centrale de la deuxième moitié du XX^e siècle (le Polonais Milosz, le Tchèque Patocka et le Hongrois Bibo), à l'esprit de résistance manifesté par eux aux temps anciens du nazisme et du communisme.

Temps anciens en effet car l'omniprésence commémorative entourant le nazisme semble faire écran désormais à des approches cognitives authentiques, historiennes ou mémorielles, ce qui n'était pas le cas au début des années 1980, lors de l'irruption de « l'ère de la mémoire ». Temps anciens pour le communisme aussi car celui-ci ne paraît plus guère passionner l'opinion : ont bien travaillé ceux qui n'ont jamais voulu examiner leur passé stalinien et qui s'adonnent avec délectation aujourd'hui à la dénonciation de l'Europe ultra-libérale ou ceux qui se sont empressés d'établir un trait d'égalité entre le communisme et le nazisme sans voir que les différences entre totalitarismes l'emportaient sur les ressemblances. Le résultat est là en tout cas, tout semble avoir été dit, écrit sur ce qui a marqué l'Europe tout au long du XX^e siècle, sur les pires épreuves qu'ont connues les sociétés européennes. Alors à quoi bon rappeler ces vieux combats portés par des penseurs d'Europe centrale, connus des seuls initiés et dont les autres n'ont cure ?

Que peut bien nous évoquer aujourd'hui la solitude d'un Czeslaw Milosz qui, choisissant de rester à Paris en 1951 au lieu de retourner dans la Pologne socialiste qu'il représentait à l'ambassade polonaise – lui qui avait choisi de servir le régime communiste par opposition à la Pologne capitaliste d'avant-guerre ! – ne rencontre dans la Ville-lumière qu'incompréhension et silence poli ? La France ne saura garder ce prix Nobel 1980 qui, vivant d'expédients,

se retrouvera professeur de littérature aux Etats-Unis. Seul Albert Camus lui aura tendu la main.

Et que dire de Jan Patočka, ce philosophe tchèque qui, à soixante-dix ans, accepta de devenir l'un des trois porte-parole de la Charte 77 et qui mourut des suites des longs interrogatoires conduits par la police politique¹ ? Son engagement, principalement éthique, fondé sur le primat de la conscience individuelle, s'adressera en fait à l'essence même du politique car c'est en confrontant la dictature communiste à la négation de ses propres droits, si démocratiques sur le papier !, que les opposants des années 1970 pourront conquérir des espaces de liberté. Faut-il ressasser tout cela ? Hélas oui. Il suffit de se reporter à quelques relectures de l'histoire, à quelques amnésies nouvelles, pour s'en convaincre. Ainsi, pour certains, la chute du communisme aurait fait place à l'exclusive dictature du marché (de la Chine encore communiste, ou de Cuba, faisons table rase...). Pour d'autres (ou les mêmes), ce sont les médias qui créeraient une nouvelle dictature, produisant une histoire officielle où toute réflexion sur le passé bannirait ce qui fait dissensus : « Un passé, écrit par exemple Ignacio Ramonet, expurgé, épuré, lavé de tout ce qui pourrait aujourd'hui faire désordre/.../Il y a peu de différences entre cette nouvelle 'histoire officielle' et la censure d'Etat dans les pays non démocratiques ».² Heureux encore que l'auteur ait mis entre guillemets cette « histoire officielle » mais la tendance à l'oubli de certaines dictatures semble en marche, en tout cas de ce côté-là de l'échiquier politique...

Et pourquoi convoquer Istvan Bibó, le moins connu des trois penseurs, et pourtant l'auteur d'un ouvrage essentiel, *Misère des petits Etats d'Europe de l'Est*³ ? Bibó, né en 1911 et mort en 1979, s'est fait connaître par deux partis pris exceptionnels : il fut l'un des dirigeants de l'insurrection hongroise de 1956, ce qui lui valut six

1 Alexandra Laignel-Lavastine lui avait déjà consacré un ouvrage : *Jan Patočka, l'esprit de la dissidence*, Paris, Michalon, 1998.

2 Ignacio Ramonet, « Amnésies », *Le Monde diplomatique*, août-septembre 2005, p.6. Ce numéro spécial du *Monde Diplomatique* est entièrement consacré à des pages occultées, « autres » de l'histoire, ou du moins perçues comme telles.

3 Istvan Bibó, *Misère des petits Etats d'Europe de l'Est*, Paris, l'Harmattan, 1986.

années de prison, et l'auteur d'un texte mémorable, écrit en 1948, sur la responsabilité des Hongrois dans la déportation des Juifs de Hongrie. Longue réflexion de deux cent pages, unique en Europe à cette époque, à l'issue de laquelle toute discussion sur les relations judéo-hongroises durant la guerre fut stoppée par les dirigeants staliniens, désireux, par une politique « d'assimilation rouge », d'évacuer tout débat sur l'extermination des Juifs hongrois. Car c'est non seulement le rôle actif des fascistes hongrois et de la gendarmerie hongroise qui était pointé par Bibo, mais aussi, sinon surtout, le consentement de franges entières de la société hongroise aux lois antijuives, voie royale de promotion sociale. Alexandra Laignel-Lavastine nous rappelle en effet que la législation antisémite « avait permis à de nombreux représentants de la petite et moyenne bourgeoisie de faire carrière sur le dos de leurs concitoyens juifs »¹. Ces couches vont se familiariser, écrit Bibo, « avec l'idée que le travail et l'entreprise n'étaient pas les seuls moyens de subvenir à ses besoins, qu'il suffisait désormais de lorgner sur les moyens de subsistance d'autrui, de démontrer l'ascendance juive de la personne, la privant ainsi de son emploi ou la déposédant de son magasin, la faisant éventuellement expédier dans un camp d'internement »². Bibo est l'un des rares penseurs de son pays à s'être interrogé sur les mécanismes qui ont conduit une poignée de SS, aidée par des auxiliaires hongrois, à envoyer à Auschwitz plusieurs centaines de milliers de concitoyens juifs en l'espace de quelques semaines au printemps 1944.

A travers ces témoins engagés des pires entreprises criminelles du XX^e siècle, auxquels s'ajoutent, parmi d'autres, le sociologue Zygmunt Bauman et le philosophe Karel Kosik, Alexandra Laignel-Lavastine n'entend pas seulement restituer des trajectoires exemplaires, elle plaide surtout pour un non-oubli de l'éthique dans les relations politiques. Ce plaidoyer vient bien opportunément nous rappeler que l'élargissement à l'Est de l'Union européenne ne signifie pas seulement une « mise à niveau » économique et financière, mais aussi l'apport, dans la corbeille européenne, d'une

1 Alexandra Laignel-Lavastine, *Esprits d'Europe. Autour de Czeslaw Milosz, Jan Patočka, Istvan Bibo, Calmann-Lévy*, 2005, p.300.

2 Istvan Bibo, *op.cit.*, p. 224.

somme de valeurs, d'actes de courage et de résistance. Aux fondements de « l'esprit européen », nous dit-elle, il y a cette transcendance de postures singulières qui savent, envers et contre tout, dire non aux dominations les plus extrêmes. Un esprit absent en ce moment et dont auraient besoin aussi bien ceux qui gèrent benoîtement l'édifice européen que ceux qui ne savent par quoi remplacer la dictature du prolétariat. En un mot, garder l'esprit de la dissidence, en particulier contre le mensonge, la pire des dictatures.

« Histoire d'une vie²¹³ »

d'Aharon APPELFELD : histoire d'une fidélité

Chantal Steinberg

« Où commence ma mémoire ? » demande l'auteur en guise d'incipit. C'est par cette interrogation sur le temps et l'origine de la mémoire que débute cette « Histoire d'une vie », récit que son auteur présente comme des « fragments de mémoire et de contemplation » et non comme « une autobiographie structurée et précise ».

Le récit se constitue en quatre temps : la société juive d'avant la Shoah (Appelfeld est né en 1934 à Czernowitz), déjà travaillée par la laïcité et donc par la question du lien et de la fidélité; la guerre et l'errance dans les campagnes après la mort de ses parents rafés; puis la traversée de l'Europe depuis l'Ukraine vers l'Italie par les camps de transit, au cours de cette « Trêve²¹⁴ » qu'a racontée Primo Levi ; enfin l'après-brisure, l'autre vie en Palestine, ce « monde nouveau » où il faut « construire et être construit » (page 141) alors que « nul ne savait que faire de sa vie sauve » (page 105), sauf pour presque tous s'enfoncer dans l'oubli pour tenter de survivre.

Dans la préface, l'auteur présente ainsi son ouvrage : « Ce livre n'est pas un résumé, mais plutôt une tentative, un effort désespéré pour relier les différentes strates de ma vie à leur racine. » Relier signifie accepter la mémoire, sortir des « caves enfouies et humides » que les forces du refoulement ont placées sous scellés. »

Le monde ancien : « Je ne sais pas prier »

Les figures marquantes de l'enfance du narrateur telles qu'il les décrit constituent un « portrait de groupe » des communautés juives d'Europe de l'Est qui se caractérisaient entre autres par un lien plus ou moins lâche à la religion. La famille du narrateur offre un éventail des postures qui marquent la société juive au tout début du siècle, entre tradition et laïcité.

Les grands-parents vivent à la campagne dans le respect de la tradition. Le grand-père maternel est une magnifique figure de Juif pieux dont l'enfant dit naïvement « Le soir du shabbat, son visage s'adoucit » (page 19). Les séjours réguliers de l'enfant chez ses grands-parents à la campagne sont le moment de toutes les découvertes propres à la petite enfance: les chevaux, les Tziganes, des « jours remplis de menus faits magiques (...) Au village, il n'y a pas de restaurant ni de cinéma, nous restons assis tard dans la cour et accompagnons le coucher du soleil jusque tard dans la nuit » (page 16).

Mais la découverte est surtout celle de la piété du grand-père : « Dieu, dit-il, est dans les cieux, et il n'y a pas lieu d'avoir peur ». Avec lui, l'enfant découvre « la petite synagogue de bois » et l'espace du mystère : « les gens ôtent leur châle de prière et un étonnement silencieux brille dans leurs yeux, comme s'ils avaient compris quelque chose qui leur était inaccessible auparavant ». Avec la prière et le rituel s'ouvre à l'enfant un monde de ferveur et de certitude : « Grand-père dit qu'on se hâte vers la synagogue et qu'on s'en éloigne lentement ».

Selon Abraham HESCHEL, la foi fait des fidèles des « Bâisseurs du temps²¹⁵ », un temps spirituel que le shabbat élève comme une arche immatérielle par dessus le temps réel ; c'est cette temporalité que découvre l'enfant avec chaque acte du grand-père : « Tôt le matin, il sortait prier (...) Parfois, il étudiait le même livre pendant des jours et parfois il en changeait, mais il n'y avait jamais plus d'un livre sur sa table ». Ce livre toujours unique renvoie ainsi à l'Unique dans un jeu de miroir où dominant la tranquillité et la certitude du grand-père. Cette certitude présidera à sa mort : lorsqu'elle frappe à la porte, il essaie de consoler ses enfants avec cette foi simple : « Le passage est plus simple que nous ne l'imaginons. C'est juste un changement de lieu, et le gravisement d'un degré ». Foi et fidélité ont la même racine.

L'autre figure marquante que retient le narrateur de son enfance est l'oncle Félix, à la fois inscrit dans la modernité et très ancré dans la vie juive. La fidélité se décline autrement avec ce portrait d'un homme à l'aise dans les deux mondes : il évolue sans difficulté dans le monde moderne de l'agronomie, en tant que riche propriétaire terrien qui « possédait des champs, des pâturages, des forêts innombrables », et par de

213 Editions de l'Olivier / Le Seuil 2004

214 Primo LEVI : La trêve, Grasset 1966

215 Abraham HESCHEL : Les Bâisseurs du temps, Ed de Minuit, 1957

nombreux articles sur des sujets agricoles qu'il écrit dans un allemand très pur et qui sont publiés dans plusieurs revues polonaises.

Mais comme le grand-père, il s'inscrit dans la tradition : « Toute sa vie, il se conforma à deux commandements quotidiens : la prière et l'étude d'une page du Talmud. Sa façon d'étudier était également celle d'un Juif pieux : il étudiait en chantonnant. C'était sa part intime que peu de gens connaissaient car extérieurement il ne portait aucun des signes du Juif pieux. Il était vêtu comme la plupart des propriétaires terriens. » (page 28)

Si le grand-père étudiait un livre unique, la bibliothèque de l'oncle Félix est différente : « Il possédait une bibliothèque de philosophie, une autre de linguistique, et quelques bibliothèques de littérature classique, sans parler des livres sur l'agriculture que j'aimais feuilleter. » (page 29)

Enfin, les figures centrales du monde d'avant sont bien sûr les parents du narrateur, attachés à la modernité laïque mais sans le lien que l'oncle Félix parvient à tisser : « Papa ne va pas à la synagogue. Papa a soif de paysages naturels, de constructions extraordinaires, d'églises, de chapelles, de troquets où l'on sert le café dans des tasses de porcelaine fine. » Mais si le choix du père le porte avec assurance vers le rationalisme (« Nous n'avons rien d'autre que ce que nos yeux voient », page 25), la perte est plus sensible, plus douloureuse pour la mère : « C'est étrange, Maman a toujours l'air triste près de la table du shabbat. Il me semble qu'autrefois elle savait parler à Dieu, mais que, suite à un malentendu entre Lui et elle, elle a oublié cette langue. Ce regret la rend mélancolique le soir du shabbat. » (page 22)

Cette mélancolie, cette conscience aiguë de « l'absence de la présence » est relayée par l'enfant et annonce le manque dont il souffrira : « Je regrette de ne pas savoir prier en ce moment festif... moi seul suis muet. » (page 23)

Toute écriture autobiographique est une relecture du passé et la mise en relation a posteriori d'événements : dans « Histoire d'une vie », ce mutisme annonce la quête de l'adolescent, l'aphasie et le bégaiement qui caractériseront plus tard la plupart des survivants, jusqu'à ce qu'ils puissent parler. Ce sera aussi son chemin comme homme et écrivain : trouver sa langue, pouvoir dire, écrire.

La guerre, les camps : « Et le désir de prier me quitta »

Lors de l'été 1937, commence la longue marche vers l'horreur. L'écriture d'Appelfeld se fait fragmentaire, elliptique. Elle suit tantôt des souvenirs clairs, tantôt une mémoire du traumatisme qui l'altère. La description de la vie dans le ghetto lorsqu'elle dépeint le sort réservé aux fous et aux enfants aveugles dépasse ce qui est supportable. La figure de l'enfant devient alors l'emblème de l'innommable, et en particulier lorsqu'il raconte l'enclos du camp de Kaltchund où dès leur arrivée, des petits enfants étaient donnés vivants à dévorer aux chiens loups.

Comment parler ? Pourquoi parler ? Les témoignages semblent arrachés du silence pour tomber dans l'inutile et le non sens :

— Si nous ne sommes pas témoins, qui témoignera ?

— De toute façon, on ne nous croira pas. » (page 89)

Le silence est une thématique récurrente du texte, renvoyant à l'aphasie du narrateur : « Cette fois non plus, je ne toucherai pas ce feu. Je ne parlerai pas du camp, mais de la fuite, qui eut lieu à l'automne 1942, alors que j'avais dix ans ».

Commence alors le récit de deux années dans les forêts, dans la solitude et la terreur. La peur est omniprésente, et avec elle, l'espoir insensé : « J'espérais sans relâche que mes parents viendraient me chercher. Ce fol espoir m'accompagna durant toutes les années de guerre » (page 69). Mais ses parents ne viendront pas le chercher ; d'autres adultes se succèdent, depuis l'étrange prostituée Maria qui va l'héberger un temps jusqu'aux « gens courageux et nobles » qu'il rencontrera durant toute la guerre parmi lesquels les frères Rauchwerger, figures de l'innocence dont la générosité et l'abnégation illuminent le récit : « Lorsque les rafles commencèrent, l'un d'eux cacha les orphelins dans les caves et de là les fit passer par les égouts vers des fermes et des monastères. Après chaque passage, son visage rayonnait comme celui d'un enfant. » (page 85)

Après la guerre, même tourbillon où le bien et le pire sont mêlés : « Des gens mauvais, violents et corrompus nous ont agressés tout au long de notre route, d'Ukraine en Italie (...) A la libération, nous étions cernés de toutes parts par des gens mauvais, mais il y en avait d'autres auxquels la guerre avait ajouté une dimension de grandeur (...) J'ai vu des êtres qui savaient renoncer, donner, agir avec abnégation et mourir sans peiner quiconque ».

Appelfeld tente de nouer le fil rouge qui le ramènerait près du village de son grand-père : il trouve enfin un adulte qui lui apprend à prier. Mais il se trouve au milieu d'êtres désespérés, désabusés ou perdus, pour qui prier est inutile : « Pourquoi veux-tu apprendre à prier ? Tu vas embarquer bientôt en Palestine. En Palestine, on travaille dans des kibboutzim et on ne prie pas ». La prière alors ne fait plus lien. Peu à peu, son désir s'émousse. Le lien entre le monde d'avant et le monde qui l'attend, l'émergence d'une parole se feront plus tard, mais autrement que par la prière.

Ce monde de la désolation est celui de la déréliction, monde dans lequel le sort réservé aux enfants sans parents sur les routes fait d'eux les oubliés d'une société d'où Dieu lui-même semble s'être absenté : « Pendant la guerre, on ne tenait pas compte des enfants. Ils étaient le brin de paille que tout le monde piétinait. » (page 62). Trafiquants, pervers ou « imprésarios » cernent les enfants et les enlèvent aux adultes rescapés et aux instructeurs envoyés de Palestine pour les encadrer. « La côte italienne était semée de camps de transit et tout le monde recherchait des distractions. » Les enfants doués seront enlevés ou attirés par ces « imprésarios » qui les donnaient en spectacle, utilisant chez celui-ci ses extraordinaires dons musicaux, chez celui-là sa parfaite connaissance d'un grand nombre de langues, et parmi eux le jeune Chiko, à la mémoire prodigieuse ; ils seront utilisés comme animaux de foire, amusant, émerveillant : envers du roman picaresque ou d'apprentissage, « Histoire d'une vie » mêle les deux genres sur fond de désespoir et d'horreur : « L'homme qui rit²¹⁶ » cessera-t-il jamais de grimacer ?

En Palestine : « La littérature est la musique religieuse que nous avons perdue »

En Palestine commence une vie nouvelle avec ses mots d'ordre implicites ou affirmés : le silence recouvre l'horreur et on parle dans une langue nouvelle, l'hébreu ; plusieurs attitudes sont alors possibles, et toutes ne dépendant pas de la volonté. Le choix du silence et d'une nouvelle langue est ressenti par presque tous comme la seule échappatoire pour continuer à vivre : « Chez mes amis, l'adoption de l'hébreu paraissait plus simple. Ils avaient rompu avec leur mémoire et s'étaient bâti une langue qui était tout entière « ici », rien qu'ici. A cet égard, et à d'autres, ils étaient les fils fidèles de ces années-là : « Nous sommes venus ici pour construire et être construits ». « Construire et être construits », ce projet se traduisait pour la plupart d'entre nous par l'anéantissement de la mémoire, par un changement radical et par la fusion avec ce lopin de terre. En d'autres termes, « une vie normale » comme il était d'usage de la nommer. (page 141).

Mais que recouvrent souvent ce retour et son silence ? Le choix d'Appelfeld pour une « écriture du fragment » ne dévoile pas dans cette œuvre ce que nous trouvons dans la conclusion du récit de Primo Lévi où se lit en effet l'intense difficulté de ce retour à la « vie normale » : libéré des camps, Primo Lévi s'est réinstallé à Turin après la guerre avec sa famille, et a reconstruit « une vie » :

« C'est un rêve à l'intérieur d'un rêve, et si ses détails varient, son fond est toujours le même. Je suis à table avec ma famille, ou avec des amis, au travail ou dans une campagne verte; dans un climat paisible et détendu, apparemment dépourvu de tension et de peine ; et pourtant j'éprouve une angoisse ténue et profonde ; la sensation précise d'une menace qui pèse sur moi. De fait, au fur et à mesure que se déroule le rêve, peu à peu ou brutalement, et chaque fois d'une façon différente, tout s'écroule, tout se défait autour de moi, décor et gens, et mon angoisse se fait plus intense et plus précise. Puis c'est le chaos ; je suis au centre d'un néant grisâtre et trouble, et soudain je sais ce que tout cela signifie et je sais aussi que je l'ai toujours su : je suis à nouveau dans le Camp et rien n'était vrai que le Camp. Le reste, la famille, la nature en fleur, le foyer, n'était qu'une brève vacance, une illusion des sens, un rêve. Le rêve intérieur, le rêve de paix, est fini, et dans le rêve extérieur, qui se poursuit et me glace, j'entends résonner une voix que je connais bien. Elle ne prononce qu'un mot, un seul, sans rien d'autoritaire, un mot bref et bas ; l'ordre qui accompagnait l'aube à Auschwitz, un mot étranger, attendu et redouté : debout, « wstawa »²¹⁷.

Dans la période de reconstruction que dépeint Appelfeld, la tentative de construire une vie dite « normale » va de pair avec le silence sur l'envers, cette nuit en creux et ses cauchemars, silence sur la langue même du monde d'avant, le yiddish ; cela sera impossible pour Appelfeld. Il est incapable d'oublier, de ne parler qu'hébreu, et par exemple d'adhérer au « réalisme socialiste qui fleurissait alors dans le journal Al

216 Le héros d'un des derniers romans de Victor Hugo, l'« homme qui rit » a été enlevé enfant par des « comprachicos » qui l'ont défiguré par une opération, fixant sur son visage martyrisé un rire grotesque pour l'exhiber dans les foires; il y déchaîne le rire inextinguible de tous ceux qui le regardent. Image d'une condition humaine et sociale irrémédiablement abîmée par le Mal, incarnation d'une réflexion désenchantée sur le paraître et l'injustice, le personnage vit et se suicide dans un univers de la déréliction où seuls les aveugles savent voir.

217 Primo LEVI : La trêve, page 245, Grasset 1966

Hamishmar » (page 140). Incapable d'en finir avec le monde d'avant : « Je ne savais comment ignorer mon passé et sa langue, le yiddish qui symbolisait alors la diaspora, la faiblesse et le relâchement : tout le monde la dénigrait, elle était devenue un objet de dérision et de sarcasme. Mais il y avait dans ce mépris quelque chose qui me la fit choisir. Sa condition d'orpheline résonnait avec mon statut d'orphelin » (page 176). La suite de l'ouvrage mêle deux récits parallèles : l'ancrage dans la réalité israélienne avec entre autres l'armée qui le ramène aux sources de son histoire et le conforte dans son choix de fidélité à son passé, et un autre récit, celui de ses études de yiddish à l'université, l'histoire de sa vocation, les débuts de l'écriture avec son journal, puis des nouvelles, puis les textes connus.

C'est au fond ce double ancrage qui caractérise l'itinéraire d'Appelfeld : loin de se couper de la réalité israélienne, il s'y inscrit mais en refusant la logique d'oubli et de silence qui permet aux autres de survivre. Sa survie passe au contraire par la construction de ponts avec le passé, ou plutôt par la capacité à laisser renaître et vivre en lui les images et les sensations du passé.

Le choix du yiddish lui restituera ce passé qu'il ne veut pas enfouir et avec lui, l'archaïque vœu : savoir prier. « La littérature, si elle est littérature de vérité, est la musique religieuse que nous avons perdue. La littérature contient toutes les composantes de la foi : le sérieux, l'intériorité, la musique et le contact avec les contenus enfouis de l'âme » (page 140)

Si les années d'enfance et de guerre forment son « système de réflexes et de sensations », les années d'université lui donneront ses « outils critiques et d'expression » : le fond et la forme sont là ; le chemin est trouvé, mais qu'il sera difficile. Au cœur du roman, ces lignes : « La parole ne me vient pas facilement, et ce n'est pas étonnant : on ne parlait pas pendant la guerre. Chaque catastrophe semble répéter : il n'y a rien à dire. Celui qui a été dans un ghetto, dans un camp ou dans les forêts, connaît physiquement le silence. (...) J'ai rapporté de là-bas la méfiance à l'égard des mots. Une suite fluide de mots éveille ma suspicion. Je préfère le bégaiement, dans lequel j'entends le frottement, la nervosité, l'effort pour affiner les mots de toute scorie, le désir de vous tendre quelque chose qui vient de l'intérieur. Les phrases lisses, fluides, éveillent en moi un sentiment d'inadéquation, un ordre qui viendrait combler un vide. » (page 124)

Un « ordre » : une organisation ou un impératif de combler le vide, de ne pas lui laisser place et mémoire. Refuser cet ordre, c'est se positionner et dans ce sens, « Histoire d'une vie » illustre en partie cette définition que propose l'écrivain américain Jonathan Franzen de la fiction : « dépeindre et incarner le mystère, à savoir comment les êtres évitent ou affrontent le sens de l'existence²¹⁸ ».

Se fondre dans la réalité israélienne et accepter le silence entourant la Shoah était impossible pour Appelfeld, sauf à s'effacer dans cet évitement. Son choix est celui de « vivre avec » la mémoire, de trouver des lieux dans lesquels la mémoire ne se perd pas. Les dernières lignes de son livre sont un hommage au « club », association de rescapés de Galicie et de Bucovine où l'on parle toutes les langues d'avant : il y a trouvé à vingt ans une fraternité et une famille, et « entre la fumée des cigarettes et la vapeur des cafés brûlants » une langue et une voix.

Du mutisme et de l'oubli à l'écriture, « Histoire d'une vie » peut se lire comme le parcours d'une fidélité à soi et à l'histoire commune ; quand pour d'autres le silence a été le seul moyen de survivre, Appelfeld a choisi le chemin du « pouvoir parler ». Dans ce sens, on peut reprendre à son propos ces lignes (page 184) par lesquelles il salue Agnon qui fut son maître et son ami : « Si l'on part du principe qu'un écrivain est la mémoire collective de la tribu, alors il incarne cela ».

218 Jonathan FRANZEN : Pourquoi s'en faire