

PLURIELLES

Revue culturelle et politique pour un judaïsme humaniste et laïque

N° 20 – 2017

DIALOGUE

Izio Rosenman. *Editorial : Dialogue*

Dialogue des religions et des cultures

Franklin Rausky. *Le dialogue judéo-chrétien. Une mutation révolutionnaire*

Martine Leibovici. *Philosophie et révélation biblique selon Leo Strauss : un dialogue limité*

Anny Dayan Rosenman – Laurent Munnich. *Akadem, une cartographie de la vie culturelle juive en France?*

Quel dialogue après les génocides

Joël Hubrecht. *Après un crime de masse, comment la justice peut-elle relancer le dialogue ?* Cécile Rousselet. *Dialogue entre bourreau et victime dans Vie et destin de Vassili Grossman* Jean-Yves Potel. *Du dialogue avec les nazis*

Hélène Oppenheim-Gluckman. *Grand-père n'était pas un nazi*

Monique Halpern et J.-C. Szurek. *Un étrange dialogue*

Fleur Kuhn-Kennedy. « Ecoute, mon ami, ce qui se passe ici ». Autour de Zalmen Gradowski Anny Dayan Rosenman. *Elie Wiesel : dialogue avec les morts*

Guido Furci et Fleur Kuhn-Kennedy. *Dialogues en résistance dans See You Soon Again*

Dialogue et société civile

Daniel Oppenheim. *Construire et habiter l'espace du dialogue et de l'hospitalité* Julien Cann. *Givat Haviva, un lieu de dialogue. Entretien avec Yaniv Sagee* Rahel Wasserfall. *Le CEDAR, une méthodologie pour un vécu dans la différence* Daniel Oppenheim. *Dialoguer avec les adolescents au sujet du terrorisme* Brigitte Stora et Philippe Zard. *Le sujet qui fâche* (entretien)

Psychanalyse

Gérard Haddad. *Les critères du dialogue et leur application à la psychanalyse* Hélène Oppenheim-Gluckman. *Dialogue entre cinq générations*

Actualité

Philippe Velilla. *Menaces contre la démocratie israélienne* **N° 20 - 2017 – Prix : 20 Euros**

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

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

Directeur de la Publication : Izio ROSENMAN

Rédacteur en chef : Izio ROSENMAN

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

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

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

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

Plurielles n° 20

DIALOGUE

SOMMAIRE

Izio Rosenman. <i>Éditorial : Dialogue</i>	5
--	---

Dialogue des religions et des cultures

Franklin Rausky. <i>Le dialogue judéo-chrétien. Une mutation révolutionnaire.</i>	7
Martine Leibovici. <i>Philosophie et révélation biblique selon Leo Strauss : un dialogue limité</i> ...	11
Anny Dayan Rosenman – Laurent Munnich (entretien). <i>Akadem, une cartographie de la vie culturelle juive en France ?</i>	23

Quel dialogue après les génocides

Joël Hubrecht. <i>Après un crime de masse, comment la justice peut-elle relancer le dialogue ?</i> ...	32
Cécile Rousselet. <i>Dialogue entre bourreau et victime dans Vie et destin de Vassili Grossman</i>	42
Jean-Yves Potel. <i>Du dialogue avec les nazis</i>	50
Hélène Oppenheim-Gluckman. <i>Grand-père n'était pas un nazi</i>	57
Monique Halpern et J.-C. Szurek. <i>Un étrange dialogue</i>	60
Fleur Kuhn-Kennedy. « Écoute, mon ami, ce qui se passe ici ». <i>Autour de Zalmen Gradowski et du témoignage comme espace d'interlocution</i>	63
Anny Dayan Rosenman. <i>Répondre à la puissante voix des morts. Le dialogue dans l'œuvre d'Elie Wiesel</i>	71
Guido Furci et Fleur Kuhn-Kennedy. <i>Dialogues en résistance dans See You Soon Again de Bernadette Wegenstein</i>	83

Dialogue et société civile

Daniel Oppenheim. <i>Construire et habiter l'espace du dialogue et de l'hospitalité</i>	90
Julien Cann. <i>Givat Haviva, un lieu de dialogue. Entretien avec Yaniv Sagee</i>	98
Rahel Wasserfall. <i>Le CEDAR (Communities Engaging Difference and Religion) : une méthodologie pour un vécu dans la différence. L'inconfort social comme source de connaissance</i>	105
Daniel Oppenheim. <i>Dialoguer avec les adolescents au sujet du terrorisme</i>	118
Brigitte Stora et Philippe Zard. <i>Le sujet qui fâche</i> (entretien)	125

Psychanalyse

Gérard Haddad. <i>Les critères du dialogue et leur application à la psychanalyse</i>	134
Hélène Oppenheim-Gluckman. <i>Dialogue entre cinq générations</i>	139

Actualité

Philippe Velilla. <i>Menaces contre la démocratie israélienne</i>	145
Ont contribué à ce numéro	152
Sommaires des numéros 1 à 19	156

ÉDITORIAL : DIALOGUE

Izio Rosenman

En ces temps de violence, de conflits, de guerres religieuses ou ethniques sur tant de territoires, et dans tant de sociétés, c'est bien le signe d'un optimisme entêté que de consacrer un numéro de *Plurielles* au thème du dialogue.

Dialogue réel ou imaginaire, dialogue interreligieux ou intergénérationnel, échange qui s'inscrit dans l'histoire, dans la littérature, ou dans les sciences humaines, dans le passé ou dans le présent... On voit que notre thème pourrait se décliner à l'infini.

Et il est vrai que les temps, les thèmes, les modes, les lieux, les sujets, les êtres au travail dans le dialogue sont aussi innombrables que ceux qui jalonnent les innombrables conflits individuels ou politiques. À quelles conditions le dialogue peut-il exister ? À quel prix ? Quelle est sa place dans notre vie ? Aide-t-il à cerner les êtres, à comprendre les sources des conflits et des affrontements, à aider à leur solution ? Mais comme le disait Edmond Jabès, le premier bénéfice du dialogue, n'est-ce pas le dialogue lui-même ?

Le plus ancien des conflits est sans doute celui des religions. Après des siècles d'Inquisition et de persécutions, l'Église s'est engagée, après le Concile Vatican II, dans un dialogue avec les Juifs. Une avancée importante, même s'il existe bien des difficultés et des limites à ce dialogue, bien des préjugés à affronter dans l'expérience concrète de toute rencontre interreligieuse, de même que bien des apories dans le dialogue entre philosophie et religion révélée.

Notre siècle, qui fut celui des violences extrêmes et des génocides, fut aussi celui qui, dans

la volonté de comprendre et d'éviter la répétition, a tenté d'ouvrir un dialogue avec les perpétrateurs, celui-ci fût-il difficile ou impossible. Une tentative majeure en ce sens fut la création de la Commission *Vérité et Réconciliation*, en Afrique du Sud, après la fin de l'Apartheid. Cette volonté de comprendre peut concerner la justice après les crimes de masse, mais on peut aussi tenter de mettre en place un dialogue réel avec le bourreau – c'est le sens du travail de Gitta Sereny ; on peut aussi évoquer un dialogue entre bourreaux et victimes dans le cadre de la littérature, comme l'a fait l'écrivain polonais Kazimierz Brandys.

Autre tentative encore, celle du dialogue intergénérationnel qui permet de saisir quelque chose de la perception ou de la déformation de ce que fut la Shoah par les descendants de parents ou de grands-parents nazis. Dans le cas de vies de victimes reconstruites après la guerre, le dialogue peut parfois difficilement reprendre comme entre ces deux rescapées qui furent cachées ensemble et dont on retrouvera l'histoire dans ce numéro.

On le sait, dans le cadre de tout témoignage, s'impose la nécessité pour la victime ou le rescapé d'imaginer la présence d'un lecteur, d'un auditeur réel ou imaginaire, dont l'écoute lui redonne sa place dans l'espèce humaine dont ses bourreaux avaient voulu la chasser. Et cet auditeur peut être aussi bien *le citoyen libre du monde* qu'interpelle Zalmen Gradowski, que le compagnon mort, *l'englouti* avec lequel dialogue, de livre en livre, Elie Wiesel.

Évoquer ce que fut la Shoah ou encore d'autres atteintes à l'humanité, par un dialogue avec les

jeunes générations, que ce soit directement ou au travers de films tels que *See You Soon Again* touche aux mêmes problématiques. De même, dans notre société où certains jeunes désorientés peuvent être tentés par le terrorisme, l'échange avec un adulte concerné peut se révéler éclairant, bienfaisant.

Quels sont pour nous et pour nos interlocuteurs le sens, les risques et les effets du dialogue ? Que souhaitons-nous partager avec l'autre ? Une analyse approfondie de ces questions est proposée à partir de la dernière œuvre d'Edmond Jabès, *Le Livre de l'hospitalité*. Au cours d'une interview sur le rôle d'Akadem, Laurent Munich nous dit avoir fait de ce site un lieu virtuel où peuvent dialoguer ou au moins se croiser les différentes modalités et expressions de judéité des Juifs en France. *A contrario*, c'est l'échange devenu impossible avec ses amis militants de gauche qu'évoque Brigitte Stora dans un entretien sur son dernier livre.

La psychanalyse n'est pas oubliée avec deux contributions : l'une sur la place du dialogue dans la psychanalyse, l'autre sur un sujet qui nous concerne tous : le dialogue intergénérationnel.

Sur le plan politique, promouvoir un dialogue concret entre Israéliens juifs et arabes comme base d'une future paix avec le monde arabe envi-

ronnant, telle est la tâche que s'assigne le Centre Guivat Haviva.

Enfin, hors dossier, nous publions une contribution politique sur les menaces intérieures actuelles qui pèsent sur la démocratie en Israël.

Nos sociétés européennes, menacées de l'extérieur par le terrorisme islamiste, le sont de l'intérieur par une montée inquiétante des intolérances et des populismes. Les effets de déclassement social produits par la mondialisation, en particulier dans l'Europe ex-communiste, ont contribué à ouvrir la voie à des régimes de plus en plus autoritaires, nationalistes, et de plus en plus tentés par l'antisémitisme.

Le risque de voir les prochaines élections présidentielles en France ouvrir les portes au Front national ne fait que se préciser et nous sommes loin des lendemains qui chantent que laissait présager la construction européenne, bien que celle-ci nous ait garanti, pour la première fois dans l'histoire de l'Europe, soixante-dix ans sans guerre majeure.

Restons en éveil, mais évitons d'être trop pessimistes. Le sursaut citoyen qui, en Autriche, a fait échouer l'élection d'un président issu du FPÖ, parti fondé par d'anciens nazis, nous prouve bien que rien n'est joué.

Paris, janvier 2017

LE DIALOGUE JUDÉO-CHRÉTIEN, UNE MUTATION RÉVOLUTIONNAIRE

Franklin Rausky

Le dialogue judéo-chrétien n'est pas, de nos jours, un échange banal de propos courtois et convenus. C'est une expérience historique, inédite, originale, une mutation révolutionnaire dans un monde religieux profondément conflictuel. Cette rencontre, dans sa forme actuelle, commence au lendemain de la Seconde Guerre mondiale. En France elle réunit des laïcs et des religieux qui avaient partagé, aux heures dramatiques de la résistance, face à l'occupant nazi, une expérience de solidarité et de compréhension. Mais ce dialogue inespéré, imprévu, magnifique n'a jamais fait l'unanimité ni dans les rangs des églises, ni dans ceux de la synagogue.

De grandes voix juives, il est vrai, ont posé au lendemain de la guerre déjà, les jalons de la rencontre. Jules Isaac, Edmond Fleg, Léon Alghazi, André Neher, Emmanuel Levinas, Léon Ashkenazi, Éliane Amado Lévy-Valensi, André Amar et d'autres personnalités, lucides, sensibles, intelligentes. Mais d'autres exprimeront leurs réserves, voire leur scepticisme. Parmi ces voix sceptiques, un éminent professeur d'université hébraïque de Jérusalem, savant reconnu dans un arc-en-ciel de disciplines scientifiques, philosophe, physiologiste, biochimiste, talmudiste, Yeshayahou Leibowitz. Il écrit, en 1968, dans le journal *Haaretz*, un article très sévère, intitulé « Judaïsme et civilisation : pas de place pour le dialogue judéo-chrétien¹ ». Leibovitz oppose deux concepts aux fondements différents. Il y a d'une

part le dialogue théologique et d'autre part la cohabitation pragmatique.

Les chrétiens, écrit-il, sont pour nous, les Juifs, des voisins, des amis, des concitoyens, des camarades d'études, des camarades de travail. C'est dans la logique d'une société pluraliste d'établir une coexistence sans tension entre des citoyens qui ont différentes visions du monde. Cela relève de la vie quotidienne. Mais, dit-il avec beaucoup d'amertume et de sévérité, dans l'espace de la foi, Juifs et chrétiens ne sauront jamais dialoguer. Et il ajoute cette phrase terrible : « un bon chrétien ne peut que haïr les Juifs. » Si cette haine n'est pas universelle – car on ne la rencontre pas tous les jours ni partout –, c'est parce que les chrétiens ont aujourd'hui une foi édulcorée ! Alors, Juifs et chrétiens peuvent dialoguer sur toutes sortes de choses dans toutes sortes de colloques, sur la philosophie, les sciences, la théorie de l'évolution, les mutations politiques, la géométrie euclidienne, bref, sur toutes les questions du monde contemporain, mais ils ne peuvent pas dialoguer sur leurs théologies respectives. Dans ce domaine, fidèles de l'Église et fidèles de la Synagogue vivent dans deux cryptes isolées, deux forteresses doctrinales sans aucun passage possible.

Plus nuancée est l'attitude d'un grand philosophe et talmudiste contemporain, le rabbin Joseph Dov Soloveitchik, de la Yeshiva University, à New York. Pour lui, les croyants de toutes les origines, de toutes les sensibilités doivent participer ensemble à l'œuvre de *Tikoun Olam* (la réforme, l'amélioration, la restauration

1. *Ihadouth ve-Civilizatsia : Ein makom le dousiah iehoudi-notsri.*

de la société et du monde). Ils peuvent et doivent échanger sur leurs convictions éthiques, philosophiques, en matière de santé, de médecine, de recherche et d'éducation.

Dans cet esprit, le rabbin Soloveitchik a fait des conférences à la Loyola University, haut lieu d'enseignement des jésuites américains, à Chicago. Mais, dit-il, le dialogue théologique est l'exception, c'est un dialogue impossible. Il faut prendre acte du fait qu'il y a un domaine dans lequel les croyants doivent préserver leur intimité : le domaine de la foi. Voici la limite et le paradoxe : on discute de tout, sauf de ce qui est au cœur de notre existence, notre vécu spirituel.

Le rabbin Haïm David HaLévi, grand dictionnaire contemporain, ancien grand-rabbin de Tel-Aviv, propose deux attitudes radicalement différentes. Face aux chrétiens, respect, ouverture, compréhension, reconnaissance, amitié. Face au christianisme, refus d'oublier le lourd contentieux de persécution, de haine, de massacres du passé. Dialoguer avec les chrétiens, oui ; dialoguer avec le christianisme, non. Mais ces réserves qui viennent du judaïsme traditionnel, de l'orthodoxie rabbinique, sont partagées par des intellectuels juifs laïques et humanistes comme George Steiner qui exprime, lui aussi, une opinion plutôt désabusée. Pour Steiner, le christianisme serait structuellement l'adversaire du judaïsme.

Ce n'est pas une détestation occasionnelle comme par exemple, l'antijudaïsme païen de certains milieux hellénistiques d'Égypte à l'époque romaine – antijudaïsme qui n'était pas enraciné dans la structure profonde de la pensée païenne. Par contre, dans la relation du judaïsme et de la nouvelle foi christologique, c'est la nature même

du christianisme qui est en jeu ; de là le scepticisme de Steiner par rapport au dialogue judéo-chrétien.

Du côté chrétien, certaines voix éminentes rappellent que le dialogue pourrait être impossible, tout au moins très difficile, avec des obstacles irrémédiables qui s'opposent à toute communication authentique entre croyants d'Israël et croyants du Christ. J'ai été profondément troublé de lire une phrase fort pessimiste dans un texte savant de tout premier ordre, sous la plume d'un grand philosophe contemporain, Rémi Brague, éminent hébraïsant, spécialiste par ailleurs de Maïmonide. Brague écrit, dans un ouvrage de référence, *Dictionnaire critique de théologie* (1998) publié sous la direction de Jean-Yves Lacoste, un article « Judaïsme ». Voici l'inquiétante conclusion de Brague : « Y a-t-il deux peuples de Dieu ? L'Église ne sera véritablement le peuple de Dieu qu'après la conversion d'Israël. » L'auteur ne saurait être traité ni d'intégriste ni de fanatique. Il ne fait que confirmer l'espoir christologique qui accompagne l'Église depuis ses origines. Pour lui, aucun dialogue ne saurait effacer ce qui constitue l'espérance éternelle de l'Église : devenir le peuple de Dieu, un jour, quand tous les hommes, y compris les fidèles de l'Ancienne Alliance hébraïque, les Juifs de la Synagogue, auront accepté la messianité du Christ. Dans une veine analogue, le père jésuite Paul Valadier considère que le dialogue, quels que soient ses mérites, n'effacera pas le conflit permanent, éternel, entre Église et Synagogue.

Alors, la question se pose. Le dialogue implique-t-il la reconnaissance de l'autre comme autre, dans son altérité radicale, irréductible, ou laisse-t-il subsister l'espoir caché du changement de l'autre et de sa conversion finale à ce qui apparaît comme la vérité unique ?

En opposition à tous les auteurs que je viens de citer, Juifs ou chrétiens, je considère pour ma part – et cela n’engage que moi-même – que le dialogue judéo-chrétien est une des tentatives les plus créatives, les plus originales, les plus révolutionnaires de la modernité. C’est la volonté de dépassement des antagonismes les plus mortifères, les plus haineux, de l’histoire humaine. Et cela par la voix de la rencontre, de la parole, de l’échange, de la communication.

Une des grandes figures de ce dialogue est le philosophe juif Martin Buber. Et il parle de ce dialogue, le 14 janvier 1933, dans sa discussion avec le théologien luthérien Karl Ludwig Schmidt. Pour Buber, la rencontre judéo-chrétienne, dont il parle au moment même de l’accession d’Hitler au pouvoir, est l’expression de l’essence même de l’être humain : *homo dialogus*, l’homme dialoguant, l’homme du dialogue. Nous ne devons pas selon Buber, nous enfermer dans le monologue du *Je* avec soi-même, dans le narcissisme de l’isolement qui guette toutes les pensées. Nous devons accepter avec audace le risque de la rencontre, le risque de la communication, le risque de la relation *Je-Tu*, une relation, rappelle-t-il à Schmidt, où le *Je* reste le *Je* et le restera, où le *Tu* reste le *Tu* et le restera. L’un et l’autre sont comme transformés, transfigurés, purifiés, sublimés par la rencontre avec le partenaire, mais ils ne disparaissent pas, ni l’un ni l’autre. Le dialogue en effet n’abolit pas la singularité du dialoguant face à son *alter ego*. Il faut reconnaître, dit Buber, la légitimité historique de la distance, la valeur éthique de la séparation ou, selon une expression heureuse, très récente, du grand-rabbin de Grande-Bretagne, Jonathan Sachs, « la dignité de la différence ».

Alors, le moment est venu de réfléchir au sens de notre entreprise commune pour nous, Juifs et chrétiens. Nous vivons dans une civilisation planétaire, en proie à un retour violent, mortifère, haineux, fanatique, du religieux. Au nom de Dieu, on tue, on brûle, on décapite, on bombarde, on torture. Après une période de violences révolutionnaires et nationalistes laïques, après l’essor des idéologies politiques séculières, nous sommes témoins d’un retour du sacré sous la forme funeste d’un retour des guerres de religion. On est loin de toute rationalité philosophique ou scientifique. On vit l’essor d’un terrorisme au nom d’une mission divine totalitaire ou prophétique pour lequel la violence meurtrière au nom du bien suprême, messianique, est redevenue une forme de la passion fanatique, passion de détruire l’autre, d’annihiler la différence, d’extirper le mauvais sujet, de conduire la planète sur la voie de la terreur sacrée.

Mais, face à cela, nous avons le privilège de vivre dans une société où le dialogue est possible. Nous devons reconnaître que le dialogue judéo-chrétien a réussi beaucoup plus que toutes les autres formes de dialogues interconfessionnels et interculturels dans le monde. Ce dialogue, instauré dans la scène même d’une des formes les plus hostiles, les plus mortifères, les plus véhémentes de la passion religieuse, peut servir de paradigme au futur dialogue entre toutes les croyances et familles spirituelles, philosophiques et religieuses de la planète.

Je pense que nous en sommes arrivés à une époque où Juifs et chrétiens peuvent discuter de l’essentiel. De ce point de vue, la phrase de Shmuel Trigano, qui parlait autrefois du dialogue judéo-chrétien comme d’un « dialogue diplomatique », me semble aujourd’hui désuète. Car

nous avons dépassé, fort heureusement l'état des échanges courtois.

Nous sommes dans une rencontre où les problèmes fondamentaux se posent avec courage et nous pouvons donc dire que cette expérience peut

être exemplaire, non seulement au niveau de la France, mais au niveau du village planétaire. Et pourquoi pas à Jérusalem où ce dialogue est plus que jamais nécessaire? Disons-le, le pire n'est absolument pas inévitable.

PHILOSOPHIE ET RÉVÉLATION BIBLIQUE SELON LEO STRAUSS :

UN DIALOGUE LIMITÉ

Martine Leibovici

L'un des apports majeurs de Leo Strauss à l'histoire de la philosophie aura été de prendre au sérieux le fait que le Socrate de Platon est un personnage textuel qui nous apparaît par le truchement d'une forme littéraire, les « dialogues de Platon ». Semblable à l'auteur d'une pièce de théâtre, « en aucun de ses dialogues Platon ne prononce un seul mot »¹ et l'on aurait trop vite fait, selon Strauss, de considérer que Socrate est toujours son porte-parole ni même que ces dialogues sont de simples retranscriptions d'échanges ayant véritablement eu lieu. Strauss ne renonce pourtant pas à l'idée que, puisque c'est Platon qui les a écrits, ses dialogues expriment quand même sa pensée. Pour l'identifier, il faut déjouer les stratagèmes d'oblicité, de ruse, mis en place par l'auteur qui, « entre les lignes »² de l'écriture exotérique accessible à tous à une première lecture, en insère une autre, ésotérique, exigeant d'une minorité de lecteurs soigneux la capacité et même un art de lire « entre les lignes », indispensable pour saisir l'art d'écrire de l'auteur. Cet art d'écrire, refuge de la liberté de penser, permet de contourner les contraintes qui ont pesé – et pèsent encore d'après Strauss – sur la philosophie, cette recherche intransigeante de la vérité, cette tentative d'aller au-delà de l'opinion vers la connaissance, paradigme même de la pensée indépendante. À ces contraintes Strauss donne le nom de *persécution*,

terme particulièrement fort pour désigner « une diversité de phénomènes, depuis le type le plus cruel, représenté par l'Inquisition espagnole, jusqu'au moins sévère, l'ostracisme social »³.

Certains commentateurs ont fait valoir, dans l'œuvre de Strauss, la centralité du « problème théologico-politique »⁴, auquel renvoient, chacun à sa manière, ses différents thèmes de réflexion⁵. Ils se fondent pour cela sur les quelques déclarations autobiographiques, dans lesquelles Strauss évoque sa rencontre précoce de ce problème en tant que « jeune Juif né et élevé en Allemagne »⁶ au début du XX^e siècle. Élevé dans une famille orthodoxe, il s'engage dans des études de philosophie qui le conduiront à interroger le bien-fondé de la critique moderne de la religion, dont Spinoza est l'un des fondateurs. Spinoza le mènera à Maïmonide et, de là, il reviendra aux dialogues de Platon, par l'intermédiaire des philosophes islamiques Avicenne et surtout Fârâbî, indispensable pour comprendre « l'arrière-plan philosophique de Maïmonide »⁷.

3. *Ibid.*, p. 66.

4. L. Strauss, « Préface à “La Critique spinoziste de la Religion” », trad. O. Berrichon-Sedeyn, in *Pourquoi nous restons juifs. Révélation biblique et philosophie*, Paris, La Table ronde, 2001, p. 61.

5. Voir en particulier, Daniel Tanguay, *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*, Paris, Grasset, 2003, ou Heinrich Meier, *Leo Strauss. Le problème théologico-politique*, Paris, Bayard, 2006.

6. L. Strauss, « Préface à “La Critique spinoziste de la religion” », op.cit., p. 61. Cité par Daniel Tanguay, *Leo Strauss*, op. cit., p. 17.

7. L. Strauss, *Le Platon de Fârâbî*, trad. O. Sedeyn, Paris, Allia, 2002, p. 8.

1. L. Strauss, « Sur *La République* de Platon », in *La cité et l'homme*, trad. O. Berrichon-Sedeyn, Paris, Agora, 1987, p. 69.

2. L. Strauss, *La persécution et l'art d'écrire*, trad. O. Berrichon-Sedeyn, Paris, Agora, 1989, p. 57.

En lisant ce que Fârâbî écrit sur Platon, Strauss découvre l'art d'écrire dont il retrouvera la technique chez tous les philosophes qui, jusque dans la modernité, se sont occupés de politique.

Le problème théologico-politique se posait aussi dans des termes spécifiques à cette époque de l'histoire intellectuelle et philosophique de l'Allemagne. On assistait, se souvient-il, à un « réveil de la théologie, associé (...) aux noms de Karl Barth et de Franz Rosenzweig »⁸, auxquels il faut ajouter Hermann Cohen et Martin Buber. Sous différentes formes, il s'agissait de redonner sens à l'ouverture à la transcendance propre aux religions révélées, en les réinterprétant dans les termes de la philosophie moderne. Strauss construit sa réflexion en se démarquant de ce genre de réinterprétation du judaïsme, de celle de Martin Buber en particulier qui reporte les catégories du dialogue humain (Je-Tu) sur la relation entre l'homme et Dieu.

La question que l'œuvre de Strauss permettrait de poser concernant le dialogue, qu'on l'analyse à partir de Platon ou qu'on l'aborde dans les termes d'une confrontation entre révélation biblique et philosophie, est celle des inconciliables sur lesquels butent les dialogues qui engagent des questions fondamentales comme, par exemple, celle de savoir quelle est la meilleure vie pour un être humain. La présentation que je voudrais tenter ici n'a pas pour but de manifester une adhésion à toutes les propositions de Strauss, pas plus que je ne me demanderai à quel point sa lecture des philosophes médiévaux est incontestable. J'aimerais seulement faire ressortir la façon dont Strauss redonne du relief à des questions que nous avons tendance à croire réglées une fois pour toutes. Il nous invite à formuler nos propres dilemmes et à assumer certains de nos choix restés jusque-là implicites.

8. L. Strauss, « Préface de 1964 », à *La philosophie politique de Hobbes*, trad. A. Enegren et M.-B. de Launay, Paris, Belin,

I – Le secret manifeste de *La République* de Platon ou les ruses de la forme dialoguée

D'une certaine façon, Platon nous met lui-même la puce à l'oreille quand, dans *La République*, son Socrate distingue les drames et les narrations⁹ : dans une narration, le poète raconte ce qui est arrivé et parle en son nom, alors que dans un drame, il imite les paroles de quelqu'un d'autre, rend son élocution aussi semblable que possible à celle de son personnage et, dans la mesure où il fait dialoguer plusieurs personnages, on peut dire qu'il se dissimule. Le Socrate de Platon n'accumule-t-il pas aussi les signes de la dissimulation, principalement parce que son trait le plus célèbre est l'ironie ? L'étymologie de l'ironie vient du participe présent grec ἑίρων « qui interroge » et même « qui feint l'ignorance », qui dissimule sa sagesse, qui ne répond pas ou répond en posant une question. Qui-conque aborde pour la première fois un dialogue de Platon a du mal à y reconnaître ce qu'on entend généralement par dialogue. Étrange dialogue en effet que cet échange où l'un des protagonistes ne dit pas ce qu'il pense, mais fait parler l'autre puis l'interroge sur ce qu'il a dit, s'efforce de lui faire reconnaître ses contradictions, le déstabilise au point qu'il finit par ne plus savoir quoi dire...

L'écriture entre les lignes n'est pas un message chiffré à décrypter à l'aide d'un code. La double écriture s'appuie sur un décalage constitutif à la chose écrite et à l'acte de lire eux-mêmes : l'attention du lecteur est d'abord attirée par le thème traité par le texte, son sens immédiat, et

9. Platon, *La République. Du régime politique*, II, 392d-394c, trad. P. Pachet, Paris, Folio, Gallimard, 1996, p. 156 sq. Voir L. Strauss, « Le problème de Socrate », in *La renaissance du rationalisme politique classique*, trad. T.L. Pangle, Paris, Gallimard, 1993, p. 220. L'art d'écrire n'est pas limité à l'écriture dialogique. Strauss le décryptera aussi dans les œuvres écrites sous forme de traités.

ce n'est qu'en re-lisant qu'il sera éventuellement attentif à la façon dont le thème est traité, second temps rendu possible par la matérialité même de l'écrit comparée à la fugacité de la parole. Ainsi, puisque les dialogues de Platon ont une forme dramaturgique, il faut tenir compte de tous les éléments de leur mise en scène, car c'est par ce moyen que « ce que Platon pense du sujet en question (...) apparaît d'abord »¹⁰. Il faut prêter attention au lieu où la conversation se tient, au nombre de participants, mais aussi à l'action, à ce que fait le dialogue, et se demander, par exemple : « Sur quelle sorte d'hommes Socrate agit-il par ses paroles ? Quel est l'âge, le caractère, les capacités, la position sociale et l'apparence de chacun d'eux ? », mais aussi : « Socrate arrive-t-il à ses fins ? »¹¹

Suivons un moment la piste du personnage de Thrasymaque. Toute initiation à la philosophie commence par rappeler l'opposition frontale de Socrate aux sophistes et aux rhéteurs et Thrasymaque, présenté au Livre I de *La République* comme un fou furieux, est l'un des plus emblématiques. Après la controverse de celui-ci avec Glaucon et Adimante dans la première partie du Livre II, le moment crucial est la proposition par Socrate de différer l'élaboration du juste comme tel pour l'appréhender en tant que justice politique, grâce à un effet de loupe : la justice étant « le fait de l'homme individuel, mais (...) aussi le fait d'une cité tout entière », on la reconnaîtrait plus facilement en la considérant « sur un support plus grand (...), en recherchant dans la forme visible du plus petit, la ressemblance avec le plus grand », quitte à revenir ensuite à l'individu, au plus petit. Il ne s'agit pas d'examiner ce qu'il en est du respect ou du non-respect de la justice dans les

cités réelles, mais de considérer « *en paroles* une cité en train de naître »¹², une cité intrinsèquement juste et rationnelle, dont il n'y a et n'y a eu aucun exemple dans la réalité. Une cité en paroles, mais cependant écrite, ce qu'il s'agit d'y voir étant « les mêmes lettres, mais plus grandes »¹³. Chacun y ferait ce qu'il lui convient de faire par nature, les uns seraient artisans ou paysans, les autres gouverneraient et entre les deux les gardiens seraient chargés de défendre la cité. Après avoir déjà affronté l'incrédulité de son auditoire lorsqu'il avait lancé la communauté des femmes et des enfants comme étant l'une des conditions de la cité juste, Socrate s'attend à se voir inondé « de ridicule et de discrédit » lorsqu'il lâche le morceau : il faut « que les philosophes règnent dans les cités, ou bien (...) que ceux qui sont nommés rois et hommes puissants philosophent de manière authentique et satisfaisante »¹⁴.

En prêtant attention aux entrées et sorties de Thrasymaque, à ses silences et à ses prises de parole, tout en les mettant en rapport avec cette déclaration, Strauss montre que, poussé plus loin par Polémarque à traiter de la possibilité même de la cité juste, Socrate admet que la « restauration de la justice sur le nouveau plan exige l'appui de l'art de Thrasymaque, l'art de la rhétorique »¹⁵. Socrate ne le dit nulle part explicitement, mais Strauss l'infère à partir d'une de ses remarques anodines au moment où la question de la possibilité de la cité juste rejoint celle du comportement de la multitude. À supposer qu'on puisse forger la loyauté des gardiens à l'aide du « noble mensonge » de la naissance d'une terre-mère commune les rendant

10. *Ibid.*, p. 224.

11. L. Strauss, « Sur *La République* de Platon », *op. cit.*, p. 80-81.

12. Platon, *La République. Du régime politique*, II, 368e-369a, *op. cit.*, p. 114. Mes italiques.

13. *Ibid.*, 368d

14. *Ibid.*, V, 473 c, p. 293.

15. L. Strauss, « Le problème de Socrate », *op. cit.*, p. 227.

tous frères (Livre III), de fêtes collectives organisant les fiançailles (Livre V), ou de l'institution de la communauté des femmes et des enfants destinée à rendre les futurs gardiens incapables de savoir qui sont leurs pères et mères, comment les philosophes pourraient-ils persuader le *demos* – non concerné par l'éducation réservée aux gardiens – de leur capacité à gouverner ? Après avoir décrit de façon saisissante le comportement du gros animal populaire manipulé par les sophistes, Socrate conclut, d'une part, qu'« il est impossible que la masse soit philosophe » et, d'autre part, qu'« il est inévitable que ceux qui philosophent soient désapprouvés par la masse »¹⁶. S'il maintient d'un bout à l'autre que la masse ne peut pas être philosophe, la seconde assertion est moins ferme. Un peu plus loin, note Strauss, Socrate défend Thrasymaque contre Glaucon et déclare incidemment qu'ils « viennent de devenir amis, sans avoir d'ailleurs été ennemis auparavant »¹⁷. Si « la masse des gens, poursuit Socrate, ne se laisse pas persuader par ce que nous disons », c'est parce qu'« ils n'ont pas été suffisamment les auditeurs de discours à la fois beaux et libres »¹⁸ susceptibles de les persuader de la nécessité d'un règne des philosophes, alors qu'ils n'entendent aujourd'hui que des calomnies sur eux. Pour persuader les masses (et non les transformer en autant de philosophes), conclut Strauss, on aurait grandement besoin de « l'art de Thrasymaque, maîtrisé par le philosophe et mis au service de la philosophie »¹⁹.

Toutefois, cette hypothèse est silencieusement abandonnée quelques pages plus loin et tout le décryptage de Strauss consiste à montrer com-

ment Platon sape toutes les assertions explicites de son Socrate sur la cité juste en multipliant les indices de son impossibilité, celle en particulier de la communauté des femmes et des enfants, « étant donné le fait que les hommes semblent naturellement désirer avoir des enfants qui leur soient propres »²⁰. Il y va ici de la « nature des choses politiques », constitutivement imparfaites et limitées, car la raison et le « Discours Juste »²¹ ne prédomineront jamais sur l'esprit des hommes, alors même que la dimension politique est essentielle à l'existence humaine. À condition, selon Strauss, que soit reconnue son ouverture à une dimension transpolitique, indiquée par les différenciations qui structurent spontanément toute vie politique (justice/injustice, vertu/vice, courage/lâcheté, etc.). Visant la connaissance de cette dimension, la philosophie politique prend appui sur les opinions des hommes à ce sujet, en commençant par poser la question « qu'est-ce que ? » la justice, la vertu, le courage, la piété, bref toutes les valeurs auxquelles les conflits politiques font appel.

Le travail de sape de Platon concerne aussi le présupposé de la correspondance entre la cité et l'individu qui justifiait l'examen de la justice en grandes lettres, pour revenir ensuite par analogie aux petites lettres, à l'individu. Socrate avait très tôt défini l'homme juste comme celui dont les parties de l'âme font bien leur travail, c'est-à-dire celui en qui « la raison commande (à) ses pouvoirs infra-rationnels », ce que seul le philosophe qui « a cultivé sa raison » est capable d'atteindre, même si la cité dans laquelle il vit est injuste. La formulation scandaleuse explicite selon laquelle la cité juste serait celle où les philosophes seraient rois ou les rois philosophes cache un « secret

16. Platon, *La République*, L VI, 494a, *op. cit.*, p. 324-325.

17. *Ibid.*, 498d-499, p. 332

18. *Ibid.*, 499a, p. 333.

19. L. Strauss, « Sur La république de Platon », *op. cit.*, p. 159.

20. *Ibid.*, p. 151.

21. L. Strauss, « Le problème de Socrate », *op. cit.*, p. 229 & 230.

manifeste » : « mener une vie juste c'est mener une vie retirée, la vie retirée, *par excellence*, du philosophe »²², « Secret », car exprimé indirectement grâce à un art d'écrire, « manifeste », car lisible à qui a su lire et donner son juste poids au passage suivant : « voilà, dis-je, mon ami, quand cela se manifeste sur un certain mode, ce en quoi risque bien de consister la justice : s'occuper de ses propres affaires »²³. D'après Strauss, cela indique que Platon admet un écart et même une incompatibilité irréductible entre la philosophie et la cité :

*Si la meilleure cité elle-même repose tout entière sur un mensonge fondamental, même si c'est un noble mensonge, on peut bien s'attendre à ce que les opinions sur lesquelles reposent les cités imparfaites, ou en lesquelles elles croient, ne seront pas vraies, à tout le moins. Précisément les meilleurs entre les non-philosophes, les bons citoyens, sont passionnément attachés à ces opinions et par conséquent hostiles à la philosophie (...) qui est la tentative d'aller au-delà de l'opinion vers la connaissance.*²⁴

C'est la condamnation à mort de Socrate par le tribunal d'une Athènes à nouveau démocratique après la déroute des Trente tyrans qui, d'après Strauss, incite Platon à reconnaître « que la philosophie était en elle-même suspecte et odieuse pour la majorité des hommes »²⁵. À l'instar du mode très spécifique que Socrate avait de converser avec ses contemporains, la « quête philosophique, commente D. Tanguay, commence là où

la confiance première et immédiate en la vérité de ce qui a été transmis par ouï-dire est ébranlée »²⁶, elle questionne les opinions qui constituent le ciment d'une société, les évidences du sens commun, les valeurs admises par tous et en premier lieu les certitudes religieuses.

II – Le dialogisme peut-il sauver la Révélation ?

Juste après avoir fait apparaître la mention par Socrate de son amitié nouvelle avec Thrasy-maque, c'est-à-dire l'aveu de la nécessité d'intégrer son art à la cité meilleure, Strauss précise qu'à sa « connaissance, le seul à avoir étudié *La République* et avoir compris ce fait crucial est Fârâbî, philosophe islamique en plein épanouissement vers 900 »²⁷. Originaire de la région de Bagdad, surnommé le « second Maître » après Aristote tant par Averroès que par Maïmonide, auteur en particulier de deux ouvrages sur Platon, c'est chez Fârâbî que Strauss, délaissant les lectures chrétiennes de Platon, découvre une lecture qui joue sur les deux registres exotérique et ésotérique, dans un contexte commun au judaïsme et à l'islam²⁸. Fârâbî, rencontré, rappelons-le, par un « jeune Juif né et élevé en Allemagne » pour qui le « problème théologico-politique » était central. Même s'il donne à ce problème une portée qui concerne la modernité occidentale en général, Strauss l'aborde à partir de la façon spécifique dont il se présentait aux Juifs de son époque. L'orthodoxie juive – c'est-à-dire la « foi en la création du monde, la révélation au Sinaï,

22. *Ibid.* En français dans le texte.

23. Platon, *La République*, L. IV, 433b, *op. cit.*, p. 225. Là n'est pas le seul secret, il y en a un autre « plus profond », mobilisant pour être déchiffré un art de lire encore plus subtil (voir « Le problème de Socrate », *op. cit.*, p. 238).

24. L. Strauss, « Sur la République de Platon », *op. cit.*, p. 161.

25. L. Strauss, *La persécution et l'art d'écrire*, *op. cit.*, p. 67.

26. D. Tanguay, *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*, *op. cit.*, p. 244.

27. L. Strauss, « Le problème de Socrate », *op. cit.*, p. 228.

28. Je suis ici l'approche de D. Tanguay qui fait ressortir l'importance de ce qu'il appelle le « tournant farabien » (*ibid.*, p. 126 sq) dans l'itinéraire de Strauss.

la réalité des miracles de la Bible, le caractère immuable et obligatoire de la loi révélée »²⁹ – était remise en question tant par le sionisme que par les Lumières, convaincues d'en avoir réfuté les prémisses, auxquelles les Juifs modernes avaient adhéré avec enthousiasme. On assistait aussi à une entreprise de sauvetage du judaïsme traditionnel, afin de montrer une conciliation possible entre orthodoxie et philosophie, par le biais, pourquoi pas, d'un dialogue.

L'éveil intellectuel de Strauss a coïncidé historiquement avec l'instauration de la République de Weimar, première démocratie libérale qu'a connue l'Allemagne. Elle s'est avérée d'une extrême faiblesse, de sorte que « la situation des Juifs allemands (y) fut plus précaire (...) qu'en tout autre pays occidental »³⁰. La démocratie libérale s'était elle-même comprise à l'origine comme le contraire du « royaume des ténèbres » qu'évoquait le Moyen Âge où le lien social était constitué par la religion chrétienne de l'Église catholique. Dans cette veine, la République de Weimar accorda aux Juifs la plénitude des droits politiques, et la plupart d'entre eux pensaient que le libéralisme avait résolu leur problème. D'un côté, l'État se disant neutre à l'égard de quelque religion que ce soit, ils étaient des Allemands de confession juive, cette préférence religieuse devant désormais être vécue de façon privée ; d'un autre côté, les Juifs supposaient qu'il en était de même dans la société et la culture allemandes. Contrairement à leurs attentes, non seulement la discrimination à leur égard a persisté, mais, du fait même de sa structure libérale, l'État s'est avéré incapable d'empêcher la recrudescence de la haine contre eux dans la société : ne pouvant

édicter une loi seulement adaptée à une partie de la population, il aurait dû prohiber légalement la discrimination « sous toutes ses formes », ce qui n'aurait signifié rien de moins que « l'abolition de la sphère privée, la négation de la différence entre l'État et la société »³¹.

Pour échapper à la discrimination, les individus juifs pouvaient faire le choix de l'assimilation, c'est-à-dire cesser « d'être reconnaissable(s) en tant que Juif(s) »³², cesser d'être juifs. Strauss écarta d'emblée ce choix et se trouva alors confronté à trois issues possibles.

La première, qui « se préoccupa plus passionnément et plus sérieusement de la dignité humaine des Juifs que n'importe quel autre mouvement »³³, fut celle de sa jeunesse étudiante. Ayant mis au jour les limites du libéralisme, le sionisme politique rompait en même temps avec les espoirs juifs traditionnels pour considérer le problème juif comme un problème purement humain : il fallait que les Juifs se comprennent comme une nation comme les autres et instaurent un État moderne, libéral, laïque sur une terre, au départ n'importe laquelle. Certes le sionisme culturel se rebella contre cette approche étroite en demandant que l'on tienne compte de l'esprit du judaïsme, de la « culture juive ayant ses racines dans l'héritage juif »³⁴, mais Strauss pose à cette conception une question décisive pour comprendre ce qu'il entend par problème théologico-politique :

« le fondement, le fond faisant autorité de l'héritage juif, se présente non pas comme le

29. *Ibid.*, p. 252.

30. L. Strauss, « Préface à La critique spinoziste », *op. cit.*, p. 64.

31. L. Strauss, « Pourquoi nous restons juifs », *ibid.* p. 19.

32. *Ibid.*, p. 18.

33. *Ibid.*, p. 24

34. L. Strauss, « Préface à La critique spinoziste », *ibid.*, p. 69.

produit de l'esprit humain, mais comme un don divin, comme une révélation divine. Ne déformet-on pas complètement la signification de l'héritage auquel on prétend se soumettre fidèlement lorsqu'on l'interprète comme une culture, semblable à n'importe quelle autre culture ? »³⁵

Une deuxième issue était celle de la *techouva*, du retour à l'orthodoxie, à la fois couplée au mode de vie juif, à l'attente messianique convaincue que le salut viendrait d'une intervention divine, si et seulement si les Juifs tenaient fermement à la Loi. Une telle conviction heurte de front la conscience du Juif moderne formé aux Lumières occidentales. N'a-t-elle pas été « réduite à néant une fois pour toutes, non par une rébellion aveugle, mais par une réfutation évidente »³⁶ ? Selon Strauss, cette position pose problème : « Le Juif qui ne peut croire à ce que croyaient ses ancêtres ne doit-il pas admettre, d'une part, que ses ancêtres se sont consacrés à une illusion » et s'engager résolument vers l'assimilation au nom de la raison ? Cette illusion, continue d'autre part Strauss, avait quelque chose d'« héroïque »³⁷, par comparaison avec les attitudes prosaïques engendrées par l'assimilation dans les pays occidentaux comme, par exemple, l'« espèce de glorification par les Juifs de n'importe quelle médiocrité juive plus ou moins intelligente et brillante, qui est aussi pitoyable et risible »³⁸.

35. *Ibid.*, p. 69-70. Un judaïsme humaniste et laïque, en quelque sorte...

36. *Ibid.*, p. 108-109.

37. L. Strauss, « Pourquoi nous restons juifs », *ibid.*, p. 35.

38. *Ibid.* p. 33. « Cela me rappelle des villageois qui ont vu naître leur premier physicien et qui l'acclament pour cette raison comme le plus grand physicien qui fut jamais. Je refuse, poursuit Strauss, de citer précisément, mais lorsque je lis des affirmations dans des journaux juifs concernant des célébrités juives, je me rappelle toujours cette histoire » (*ibid.*)

Ces questions avaient incité Strauss à se tourner, dans les années 1925-1928 vers le *Traité théologico-politique* de Spinoza, célébré et presque canonisé par les Juifs modernes comme celui qui, le premier, aurait conduit une réfutation rationnelle du présupposé de la révélation divine et défendu la liberté de philosopher. Le résultat de l'enquête menée par Strauss est que cette réfutation rate son but, car elle ne se fait pas une représentation exacte du plan où l'orthodoxie résiste. Strauss admet que si l'orthodoxie prétend « savoir que la Bible est divinement révélée (...) ou que les miracles (...) sont effectivement arrivés », alors Spinoza l'a réfutée. Mais que se passe-t-il si elle se contente d'« affirmer qu'elle croit à ces choses-là » ? Cette croyance ne serait réfutée rationnellement que si on pouvait démontrer que ce à quoi l'on croit est rigoureusement impossible. Or même la cosmologie moderne n'a jamais démontré, par exemple, l'impossibilité que le système solaire soit « venu à l'existence miraculeusement à la manière décrite par la Bible », du fait d'« un Dieu tout-puissant dont la volonté est insondable, dont les voies ne sont pas les nôtres, qui a décidé de demeurer dans une profonde obscurité ». La prémisse intraitable sur laquelle repose l'orthodoxie est qu'un tel Dieu « peut exister ». Si on l'admet, le reste (les miracles, la révélation) est aussi possible. Or, d'après Strauss, ni Spinoza ni les Lumières modernes n'ont réfuté cette possibilité, l'indice en étant qu'ils « durent leur succès dans leur combat contre l'orthodoxie au rire et à la dérision »³⁹.

Contemporaine de la crise moderne de la

39. *Ibid.*, p. 108-109. Mes italiques. Comme l'écrit D. Tanquary : « Le véritable argument philosophique contre la révélation devrait être en mesure d'exclure absolument l'hypothèse de l'existence d'un Dieu omnipotent et mystérieux. Or la philosophie a toujours échoué à constituer un système rationnel qui rendrait transparent l'ensemble du réel. Strauss estime que pas plus Spinoza que Hegel n'ont réussi dans cette

raison, il y avait une troisième issue, un retour à la religion et une acceptation de la révélation qui n'en passaient pas par l'alignement pur et simple sur les dogmes religieux traditionnels. Cette voie a été explorée en particulier par la pensée nouvelle de Franz Rosenzweig. Repartant de l'attaque des Lumières et de l'échec de toute théologie rationnelle empêtrée dans la recherche sophistiquée de preuves de l'existence de Dieu, Rosenzweig prend acte de ce « qu'il n'y a pas de preuve objective quelle qu'elle soit en faveur de la révélation »⁴⁰. C'est une autre piste qu'il faut emprunter. La révélation est l'expérience subjective d'une altérité inattendue qui vient de l'extérieur à la manière d'une rencontre excédant mes capacités de compréhension, « c'est l'expérience de Dieu comme Tu, comme père et roi de tous les hommes (...) qui demande qu'on l'aime de tout son cœur, de toutes ses forces, de toute son âme »⁴¹. La forme dialogique d'une telle expérience est formulée de manière particulièrement nette chez Martin Buber pour qui la relation est « au commencement »⁴². Il l'appréhende à partir des mots des hommes : je/cela est le mot de la relation aux choses, je/tu, celui de la relation à l'autre homme. La relation à l'autre homme est dénaturée si on la dit dans les catégories de sujet et d'objet. « Dire Tu, écrit Buber, c'est n'avoir aucune chose pour objet (...). *Tu* ne confine à rien. Celui qui dit Tu n'a aucune chose, il n'a rien. Mais

il s'offre à une relation »⁴³. La relation par excellence est la relation entre humains, alors qu'avec les choses on parlerait plutôt de rapport. Dire Tu c'est répondre à la présence de l'autre. Ou encore : en tant que présence, l'autre s'annonce à moi sur un autre mode que celui de l'objectivité inanimée des choses. De plus – et c'est essentiel – d'après Buber, chaque Tu s'adresse implicitement à un Tu éternel, chaque rencontre ouvre vers un Tout-Autre dont l'appel me désigne en personne, moi et nul autre. Dans les termes de Strauss, « ce que (selon Buber) les auteurs de la Bible disent n'est jamais plus qu'une expression humaine de l'appel sans paroles de Dieu, ou une réponse humaine à cet appel »⁴⁴. Humaine, c'est-à-dire appréhendée en termes dialogiques.

Strauss émet plusieurs réserves à l'égard d'un tel tournant dialogique censé permettre un retour au judaïsme. Comme l'écrit D. Tanguay : « la pensée moderne veut surmonter (le) dépassement moderne de la religion par un retour à la religion par-delà la philosophie moderne »⁴⁵. C'est là que le bât blesse selon Strauss. Il adresse à la pensée nouvelle la même critique qu'il adressait au sionisme culturel : « Rosenzweig n'a jamais cru que son retour à la foi biblique pouvait être un retour à la forme dans laquelle cette foi s'était exprimée ou s'était comprise elle-même dans le passé ». Bien que son principe de sélection ne soit pas le même, il « s'accorde avec le libéralisme religieux en ce qui concerne la nécessité de faire un choix parmi

entreprise » (Leo Strauss. *Une biographie intellectuelle*, op.cit., p. 274)

40. L. Strauss, « Progrès ou retour ? », in *La renaissance du rationalisme politique classique*, trad. P. Guglielmina, Paris, Gallimard, 1993, p. 342.

41. L. Strauss, « Préface à la critique spinoziste de la religion », op. cit., p. 74-75.

42. Martin Buber, *Je et Tu*, trad. G. Bianquis, Paris, Aubier, 1992, p. 38

43. *Ibid.*, p. 21.

44. L. Strauss, « Préface à la critique spinoziste de la religion », op. cit., p. 79.

45. D. Tanguay, *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*, op. cit., p. 235.

les croyances et les règles traditionnelles »⁴⁶. Quant à la version dialogique de la révélation en tant qu'expérience du Tout-Autre, elle laisse entière la question du contenu de la rencontre. En quoi, demande Strauss, permet-elle un retour au judaïsme plutôt qu'à toute autre religion ? Que devient en particulier la spécificité de la révélation en tant qu'annonce de la Loi, c'est-à-dire d'« un ordre social, un ordre englobant tout, réglementant non seulement les actions, mais aussi les pensées et les opinions »⁴⁷ ? Si l'on n'est pas capable de transmettre clairement ce que l'expérience transmet, celle-ci risque d'être livrée à toutes sortes d'interprétations que l'on pourrait soupçonner « d'être des tentatives pour cacher le dénuement, la déréluction et l'exposition radicales de l'homme »⁴⁸.

III – L'irréductible incertitude des fondements

Nul doute que Strauss est resté « attaché toute sa vie à une conception orthodoxe de la religion ». Mais il ne faut pas s'y tromper. Le constat de la résistance de l'orthodoxie tant aux attaques de la raison moderne qu'aux « tentatives contemporaines, conscientes ou non, de sauver la religion en l'adaptant au monde moderne »⁴⁹ ne le conduit nullement à s'aligner sur l'orthodoxie religieuse juive. L'argument contre Spinoza – et par là contre les Lumières – peut être retourné contre l'orthodoxie : si les Lumières ne sont pas parvenues à démontrer qu'un Dieu tout-puissant et créateur

est impossible, l'orthodoxie, au fond, ne soutient rien de plus que l'idée selon laquelle ce Dieu est possible. Il n'est donc pas impossible non plus que Dieu soit impossible... Et c'est sans doute de lui-même que Strauss parle lorsqu'il écrit que « le problème le plus profond (de ses contemporains) serait résolu par (un) retour » à l'orthodoxie, mais que « la probité intellectuelle leur interdit de sacrifier l'intellect pour satisfaire le besoin le plus vital lui-même »⁵⁰.

C'est cette même probité intellectuelle qui a poussé Strauss à critiquer la façon dont le rationalisme moderne issu des Lumières a prétendu satisfaire ce besoin vital. La conscience de soi des Lumières est le progrès, la conviction que le présent est meilleur que le passé et que le développement des sciences apporterait le bonheur à l'humanité grâce à la conquête et la maîtrise de la nature. « L'incroyable barbarisation à laquelle nous avons, hélas, assisté au cours de ce siècle »⁵¹ a tragiquement démenti cet optimisme. Aussi, « l'homme moderne est un géant comparé à l'homme d'autrefois. Mais il n'y a aucun progrès équivalent en sagesse et en bonté. De plus, ce développement de la science moderne a culminé avec la conception selon laquelle l'homme n'est pas capable, de manière digne de confiance de distinguer le bien et le mal – le fameux “jugement de valeur” »⁵². Les succès remportés par ce développement ont conduit à déprécier toute connaissance qui n'est pas scientifique. Et la philosophie s'est mise à reconnaître « la Science avec majuscule »⁵³ comme seule autorité, finissant par s'abîmer dans l'historicisme et le relativisme. Elle

46. L. Strauss, « Préface à La critique spinoziste de la religion », *op. cit.*, p. 84.

47. L. Strauss, *La persécution et l'art d'écrire*, *op. cit.*, p. 38.

48. L. Strauss, « Préface à La critique spinoziste de la religion », *op. cit.*, p. 80.

49. D. Tanguay, *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*, *op. cit.*, p. 252.

50. L. Strauss, « Préface à La critique spinoziste de la religion », *op. cit.* p. 72.

51. L. Strauss, « Progrès ou retour ? », *op. cit.*, p. 320.

52. *Ibid.*, p. 317.

53. *Ibid.*, p. 319.

s'est ainsi coupée elle-même de la préoccupation majeure de ses origines grecques : l'ouverture de l'esprit humain à la question du Tout des choses naturelles et la définition de la sagesse, *sophia*, comme connaissance de toutes les choses.

En rappelant cette orientation initiale, Strauss réactive un conflit entre « la sagesse grecque et la sagesse biblique (dont) chacune des deux prétend être la vraie sagesse ». La modernité avait cru pouvoir dépasser définitivement ce conflit, jusqu'à chercher à réinterpréter la révélation biblique dans ses propres termes. Pour Strauss, l'incompatibilité reste entière : « Selon la Bible, le commencement de la sagesse est la crainte du Seigneur ; selon les philosophes grecs, le commencement de la sagesse est l'étonnement ». Énoncer cette incompatibilité dans sa radicalité, c'est rendre justice à l'une et à l'autre en les formulant dans les termes où elles se conçoivent elles-mêmes, comme si on les faisait comparaître devant nous : « nous sommes ouverts à l'une et à l'autre et disposés à les entendre toutes les deux »⁵⁴.

Craindre le Seigneur présuppose d'avoir accepté l'alliance avec Celui qui s'est révélé aux hommes par ses commandements, par l'intermédiaire de Moïse, mais qui demeure « mystérieux au reste du peuple élu », tout en étant « la source de la connaissance du bien et du mal »⁵⁵.

L'autre commencement de la sagesse est très différent. Si l'étonnement est une passion⁵⁶, il s'agit d'un recul devant ce qui est, inaugurant la question « qu'est-ce que ? », d'où émergera celle des relations entre les êtres, c'est-à-dire du Tout.

54. L. Strauss, « Jérusalem et Athènes », in *Pourquoi nous restons juifs*, op. cit., p. 139.

55. *Ibid.*, p. 158. « N'oublions jamais qu'il n'y a pas de mot biblique équivalent au mot doute » (*Ibid.*, p. 140).

56. « Il est tout à fait d'un philosophe, ce *pathos* : s'étonner. La philosophie n'a point d'autre origine » (Platon, *Théétète*, 155d, trad. A. Diès, Paris, Les Belles lettres, 1963, p.177.

Si le Tout « est », ce « ne peut "être" au sens où "est" n'importe quelle chose qui "est" quelque chose ». En ce sens, le Tout n'« est » pas, il « doit être "au-delà" de l'être »⁵⁷. Mais alors que « la Torah est dite dans la Torah être "notre sagesse aux yeux des nations" »⁵⁸, la *philo-sophie* n'est pas une sagesse, mais l'amour de la sagesse, l'effort sans relâche vers la connaissance du Tout et non la certitude de l'avoir atteinte. Pour Strauss l'énergie de la philosophie, plaisir éprouvé à la recherche de la vérité, est érotique, et la possession toujours différée de son objet ne fait qu'en renouveler la dynamique. Une vie sans examen n'est pas digne d'être vécue, affirmait Socrate. Comprise à la manière des anciens philosophes, cette recherche signifie plus qu'un plaisir intellectuel, elle implique un mode de vie à part entière, tenu comme le meilleur. Strauss attache une importance fondamentale à la distinction entre *sophia* et *philosophia*. L'oracle de Delphes avait pourtant indiqué à Socrate qu'il était le plus sage de tous les hommes. Socrate ne prend pas cette déclaration au pied de la lettre, il veut la vérifier par lui-même et va pour cela interroger ceux qui passaient pour les plus sages de son époque. De ces entretiens, il ressort à chaque fois convaincu d'une seule chose : je suis plus sage qu'eux, car je sais que je ne sais pas⁵⁹. Cette attitude est à main-

57. L. Strauss, *Droit naturel et histoire*, trad. M. Nathan et E. de Dampierre, Paris, Flammarion, « Champs », 1986, p. 117. Cité par D. Tanguay, *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*, op. cit., p. 276.

58. L. Strauss, « Jérusalem et Athènes », op. cit., p. 138.

59. Très exactement : « Voilà un homme qui est moins sage que moi. Il est possible en effet que nous ne sachions, ni l'un ni l'autre, rien de beau ni de bon. Mais lui, il croit qu'il en sait, alors qu'il n'en sait pas, tandis que moi, tout de même que, en fait, je ne sais pas, pas davantage, je ne crois que je sais ! » (Platon, *Apologie de Socrate*, 21d, trad. L. Robin, Paris, Gallimard, « Pléiade », 1950, p. 153-154..

tenir, jusque dans nos avancées cognitives les plus incontestables. Strauss a lui-même caractérisé ce qu'il entendait par philosophie : « comme telle, (elle) n'est ni dogmatique, ni sceptique et encore moins "décisionniste", mais zédétique (ou sceptique dans le sens original du terme). La philosophie, comme telle, n'est rien d'autre que la conscience véritable des problèmes, c'est-à-dire des problèmes généraux et fondamentaux »⁶⁰.

Faire comparaître ainsi les deux sages n'est pas les faire dialoguer. Il ne s'agit pas non plus d'y rester soi-même extérieur, car l'ouverture et l'entendre qui les convoquent représentent en eux-mêmes une prise de parti : « Quant à nous, nous ne sommes pas sages (...). Nous sommes des chercheurs de sagesse, des *philo-sophoi*. Et en disant que nous souhaitons d'abord entendre et ensuite agir, et trancher, nous avons déjà tranché en faveur d'Athènes contre Jérusalem »⁶¹.

Tel aurait été le platonisme véritable de Fârâbî et la raison de son masquage par le recours à un art d'écrire. Les philosophes médiévaux développaient de façon exotérique une interprétation politique de la révélation comme Loi donnée aux hommes par l'intermédiaire d'un prophète : cette Loi ne procurait pas de connaissance, mais tenait lieu de fondement théologique à partir duquel s'élevait un certain ordre social et politique. Théologico-politique, cet ordre ne reconnaissait « ni la philosophie ni le droit à philosopher », aussi « la philosophie et les philosophes étaient "en grand danger" »⁶². L'attitude de prudence

politique adoptée par les philosophes médiévaux – et avant eux par les philosophes de l'Antiquité – n'était cependant pas uniquement due à la nécessité de se protéger eux-mêmes, mais tenait à la nature même du mode de vie philosophique. Le bonheur qu'il procure ne réside pas dans la certitude d'avoir trouvé une réponse, l'écriture entre les lignes ne cache aucune vérité. Ce qu'il s'agit de ne pas divulguer est la possibilité que les principes auxquels notre vie morale et politique font nécessairement appel soient indémonstrables, parce que les présuppositions ontologiques sur lesquelles ils reposent sont elles-mêmes indémonstrables. En ce sens, la recherche de la vérité qui anime la philosophie, l'incite à aller au-delà de la morale commune qu'elle respecte sans être plus que quiconque en mesure de la démontrer. La prudence du philosophe veut aussi dire qu'en tant qu'homme la stabilité de la vie politique lui importe et qu'il lui paraîtrait dangereux de conduire la cité à douter de ses valeurs. Ce que Strauss découvre en étudiant les Lumières médiévales est le fait que la raison humaine n'a pas attendu les Lumières modernes pour se tenir sur la crête d'une telle incertitude à l'égard des fondements de la vie sociale et politique. La modernité n'aurait fait que redécouvrir ce que les philosophes de l'antiquité et du Moyen Âge savaient depuis toujours. La différence c'est qu'elle rend cette incertitude publique, Strauss s'étant donné pour tâche de montrer que cela n'a pas eu que de bons côtés. S'il adhère sans réserve à la tolérance et au respect libéral des libertés individuelles, ainsi qu'à la possibilité de s'exprimer sans censure, il insiste aussi sur un corollaire fréquent à cette ouverture : le relativisme, la croyance que tous les points de vue se valent, et, partant, le risque que, concernant ses principes fondamentaux, la démocratie libérale rende ses citoyens incapables de les défendre. Comme

60. L. Strauss, *De la tyrannie, Correspondance avec Alexandre Kojève (1932-1965)*, trad. H. Kern, revue par A. Enegren, Paris, Gallimard, 1997, p. 228. Cité par D. Tanguay, *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*, op. cit., p. 278.

61. L. Strauss, « Jérusalem et Athènes », op. cit., p. 139.

62. L. Strauss, *La persécution et l'art d'écrire*, op. cit., p. 47.

le montre la philosophe argentine Claudia Hilb, Strauss rejoint, par une autre voie, ce que Claude Lefort analyse comme le bouleversement caractérisant la révolution démocratique moderne : la démocratie assume que l'ordre politique soit radicalement scindé de tout ancrage théologique transcendant et qu'il soit impossible de produire une réponse ultime sur le légitime et l'illégitime, tout en reconnaissant la légitimité même des discussions conflictuelles à ce sujet⁶³.

Sur le plan politique Strauss est un conservateur. Comme Platon il se méfie de la discussion publique où ne s'affrontent que des opinions qui se contredisent les unes les autres, chacun n'hésitant pas à se contredire lui-même au besoin. On ne peut véritablement commencer à dialoguer qu'à partir du moment où chacun aura reconnu ses propres contradictions et que le conflit des opinions donnera lieu à ce que Platon appelle la dialectique, cette recherche par la libre discussion d'une voie de passage menant des opinions à la connaissance. Si le dialogue écrit est un dispositif crypté, mettant Socrate en présence de non-philosophes, *La République* mentionne la dialectique comme une recherche à deux qui ne peut pas concerner le premier venu. Mieux, l'écriture entre les lignes voudrait sélectionner ses lecteurs,

instituer une espèce de communauté d'élus qui franchirait les époques, préfiguration de ce que la Renaissance avait appelé la République des lettres. L'inflexion de la pensée straussienne est élitiste et non égalitariste.

Ayant tranché en faveur d'Athènes, Strauss n'aurait pu que souscrire à la conviction d'Éric Weil pour qui l'injonction socratique à rendre raison par le langage signifie un refus de la violence, une suspension du conflit armé. En cela, passer du conflit direct au conflit des opinions dans le dialogue ordinaire a une vertu morale et politique. Mieux vaut discuter que se battre. Strauss pointe cependant l'illusion qui consisterait à croire que, grâce au dialogue, on pourrait arriver à l'unification de certaines options existentielles fondamentales. Jamais aucun dialogue ne pourra réduire les présupposés inconciliables qui opposent la philosophie et la religion révélée : « Le philosophe nie les prémisses mêmes sur lesquelles se fonde n'importe quelle démonstration de la vérité de n'importe quelle religion révélée. On peut dire que cette négation vient du fait que, étant un philosophe, il est insensible, ou n'a jamais goûté à cette "chose divine" ou à ce "commandement divin" »⁶⁴. Et pourtant, contre vents et marées, « nous restons juifs »⁶⁵...

63. Claudia Hilb, « Leyendo a Claude Lefort : tras el rastro de Leo Strauss », *Foro interno : anuario de teoria politica*, vol. 15, décembre 2015.

64. L. Strauss, « La loi de la raison dans le Kuzari », in *La persécution et l'art d'écrire*, op. cit., p. 153.

65. L. Strauss, « Pourquoi nous restons juifs », op. cit.

AKADEM,

UNE CARTOGRAPHIE DE LA VIE CULTURELLE JUIVE EN FRANCE ?

Entretien entre Anny Dayan Rosenman et Laurent Munnich,
directeur de publication d'Akadem

Laurent Munnich est directeur de publication d'Akadem, un outil culturel en ligne, qui en quelques années s'est imposé dans la vie culturelle juive en France. Akadem apparaît comme un outil de savoir, de culture, mais aussi comme un lieu de dialogue entre les différentes cultures juives.

Laurent Munnich, une première question : vous avez accompagné le projet depuis sa création, en fait, depuis sa conception, pourriez-vous en faire l'historique ?

Je dois dire que ce projet me tient particulièrement à cœur, car il est lié à ma propre évolution. Je suis né au début des années 50, en France, et très vite je me suis aperçu que ce qui m'intéressait dans la vie c'était le journalisme, que j'ai pratiqué de nombreuses années dans de nombreuses rédactions. Quand je regarde dans le rétroviseur, je m'aperçois d'ailleurs que presque tous les titres pour lesquels j'ai travaillé ont disparu. J'ai commencé à France-Soir à l'époque où c'était encore un grand journal, puis j'ai travaillé pour Le Matin de Paris, puis pour Les Nouvelles littéraires, une belle publication, les plus âgés s'en souviendront. J'ai longtemps été correspondant du service français de la BBC, le seul de ces médias qui existe encore. Voilà. Ma vie, ce sont les médias, la communication, la presse. Et puis, parce que c'est en quelque sorte mon logiciel, en marge de la presse nationale, j'ai toujours gardé un lien avec la presse communautaire. J'ai été pigiste à L'Arche, comme tout le monde, j'ai beaucoup travaillé pour Le Bulletin de

l'Agence télégraphique juive, que j'ai recréé sous le nom de Jour J. J'ai participé à l'aventure des radios libres quand la bande FM s'est libérée en 1981. J'ai toujours gardé un lien avec les médias communautaires et tout particulièrement avec les médias du Fond Social Juif Unifié (FSJU). Il se trouve que j'ai toujours eu un goût très fort pour les ordinateurs et la chose électronique. Et cela dès le début des années 90 alors que le terme « internet » n'existait pas encore. Je travaillais à l'époque dans l'une des filières de Libération qui faisait beaucoup de partenariat international. Je me suis alors rendu compte qu'il y avait là un outil de mise en réseau de rédactions qui était probablement amené à se développer et j'ai commencé à investir ce domaine. Très vite, il a été possible de faire de l'image et de l'image animée sur internet. J'ai exploré cette piste-là, par exemple, en établissant un partenariat avec le grand couturier Yves Saint Laurent. Nous filmions les grands défilés de mode, c'était un spectacle absolument magnifique et c'était très agréable à faire.

À partir de là, comment s'est opéré le passage vers le culturel et vers les activités culturelles juives ?

Les hasards de la vie ont fait que j'ai été conseiller de grandes enseignes comme Carrefour, comme Les Éditions Hachette ou encore le groupe La Croix. Et puis un jour, je me suis dit que ce travail, j'aimerais le faire pour les choses qui me tiennent véritablement à cœur, et ce qui me tient véritablement à cœur, c'est la culture juive.

Il me faut ici évoquer un homme avec lequel j'ai toujours eu une relation très solide, très profonde, et qui était à l'époque le directeur du Fonds Social Juif Unifié, David Saada. Nous étions à la fin des années 90. Je lui ai parlé de l'importance que prendrait internet et il m'a répondu : « Écoutez Laurent, si vous pensez que c'est important, allons-y. » C'est une phrase que l'on n'entend pas souvent dans sa vie et c'est pourquoi je lui en suis si reconnaissant. Nous avons alors commencé à mobiliser les moyens et à explorer l'idée. Il était pour sa part persuadé que le média le plus important serait la vidéo et nous avons intégré la vidéo dans le projet. C'était bien avant YouTube.

Je me rendais bien compte que nous vivions une période de l'histoire juive en France tout à fait remarquable. Nous assistions à une floraison d'activités, de centres culturels, d'éditions, de lieux d'enseignements, de lieux de culte... Par le passé, la vie juive a rarement été aussi florissante. Nous étions alors en 2002 - 2003.

C'est-à-dire au moment où la grande floraison culturelle juive est déjà notable et gagne de l'ampleur. Et c'est ce qui vous donne le désir de pérenniser, de diffuser cette richesse culturelle plutôt que de créer un organe de plus ?

Oui. Je me suis dit qu'il fallait faire « des économies d'énergie ». Il y avait de plus en plus de lieux d'enseignement. Par ailleurs c'était aussi le moment où se vulgarisaient les caméscopes que nous utilisions pour filmer les anniversaires de nos enfants. Et je me suis dit que ce qu'il fallait, c'était enregistrer, c'est-à-dire consigner cet enseignement sur un support qui se trouve être numérique. Après tout, c'était un peu comme passer de la Torah orale à la Torah écrite. Nous avons la chance, dans ce domaine, de nous occuper de sujets qui ne se périment pas très vite. L'étude de

la Torah s'inscrit dans la durée. Et c'est ainsi que nous avons commencé à enregistrer et à filmer.

À partir de ce constat, comment avez-vous conçu la construction de ce site culturel ? Car quelqu'un qui suit attentivement Akadem, peut se rendre compte que cette culture, vous la saisissez à partir de quelques grands pôles, mais de façon de plus en plus large, nuancée, ramifiée. Au départ quels étaient les pôles auxquels vous pensiez ?

À l'origine Akadem est très académique, très universitaire, en fait assez conventionnel. Nous avions cinq domaines de prédilection : l'Histoire, la philosophie, le Limoud, la sociologie politique et ce que l'on appelle la vie juive.

Concernant le Limoud est-ce que vous pouvez être plus précis ? Qu'est-ce que le Limoud ? Le mot veut dire Étude, je pense, et est-ce qu'il ne comporte pas aussi différents degrés de conventionalité ?

En effet. Mais pour définir le Limoud, il existait déjà un clivage qui était pratique. À partir du moment où il s'agit de textes, où l'on fait appel aux textes, où on les cite, où on retourne à la source, que ce soit la Bible ou les commentateurs, on est dans le monde du Limoud. Mais si l'on travaille sur Spinoza par exemple, on est sur autre chose. Vous le savez mieux que personne, toute typologie est forcément réductrice. Mais faire cette distinction nous permettait d'aller plus loin dans l'exploration de la philosophie par exemple. Il est vrai que l'on peut classer Levinas dans la philo, mais l'on pourrait aussi bien le classer dans la catégorie du Limoud.

Ce qui est très intéressant c'est qu'il semble que dès le départ, dans votre projet, la culture juive est conçue comme un ensemble qui inclut

aussi bien le rapport à la modernité, la production culturelle actuelle et le rapport aux textes traditionnels. C'est peut-être un peu plus tard que se rajouteront d'autres domaines comme la musique ?

Oui, tout à fait et on peut dater le moment de cette évolution. Aux cinq catégories que j'ai citées, nous avons ajouté une catégorie de culture avec des éléments plus contemporains : la littérature, le cinéma, le théâtre, la musique et, plus récemment encore, les recettes de cuisine. Et il est vrai que tout cela participe à l'élargissement du spectre.

Peut-on, à présent, parler de votre public ? Akadem est très suivi. Est-ce que vous pouvez savoir quelles sont les émissions les plus attractives pour le plus grand nombre ?

Avant de vous répondre, je vais ouvrir une parenthèse. Si l'on regarde l'Histoire, les Juifs ont toujours eu une sorte de prédilection pour les moyens et les médias de communication. En 1455, invention de l'imprimerie. Dans les années qui suivent, on voit des communautés juives qui commencent à imprimer des Talmuds absolument magnifiques, à Livourne par exemple. Ils ont vraiment été très rapides pour s'emparer de cette invention et apprendre à l'utiliser. C'est la même chose avec internet. Dès que l'outil internet commence à se banaliser, on assiste à une floraison de sites internet juifs (plus ou moins heureux d'ailleurs). Mais du même coup, et à cause de la facilité de l'outil, on retrouve les mêmes clivages que dans la communauté, et c'est bien toute cette stratification où chacun ignore son voisin que l'on retrouve sur internet. C'est exactement ce que j'ai voulu éviter.

À présent, je vais vous répondre. Dès le début, il y avait une charte éditoriale qui accompagnait le projet. Avec David Saada, nous avons affiché le projet et précisé un certain nombre de points dont le suivant : Akadem serait ouvert à toutes

les obédiences, à toutes les tendances au sein de la communauté. Nous avons dit, évidemment, et dès le début, que les Libéraux* et les Massorti* avaient leur place sur Akadem et qu'ils pourraient s'y exprimer librement. Car à mon avis, là où Akadem innove, c'est que cet outil culturel n'est lié à aucune obédience, à aucune affiliation et ce choix nous a d'ailleurs valu, dès le début, quelques volées de bois vert.

Ce pari d'ouverture était donc de votre part un choix délibéré, réfléchi et présent dès l'origine ?

Nous allions même plus loin. Dans la charte éditoriale, il est dit qu'Akadem veut être une fenêtre ouverte sur le monde juif à l'intention des non-juifs. C'est ainsi que nous nous sommes clairement positionnés. Il faut dire qu'au début, cela a été assez difficile. Il y avait quelques orthodoxes radicaux, pas très sympathiques, qui nous disaient des choses horribles. Par exemple, que nos choix étaient une offense aux morts de la Shoah (car nous sommes en partie financés par l'argent de la Fondation pour la Mémoire de la Shoah). Ou que les Juifs libéraux étaient pires que les Nazis car les Nazis au moins affichaient leur programme. D'autres encore nous disaient qu'il était insupportable de voir des femmes qui commentent la Torah, et donc qu'ils ne viendraient jamais sur notre site. Mais nous avons tenu bon. Assez vite les choses se sont calmées et ceux qui étaient les plus critiques viennent aujourd'hui volontiers sur Akadem et demandent à s'y exprimer. Donc je confirme. Cette ouverture sur toutes les tendances, à tous les courants, est vraiment quelque chose d'important et de fondateur pour nous.

Vous avez donc gagné ce pari de l'ouverture. Car, en effet, ce qui frappe par exemple sur Akadem, c'est la multiplication des lectures et

des commentaires de textes traditionnels par des femmes.

Je vais vous expliquer ce choix qui est lié à ma trajectoire. J'ai passé les vingt-cinq premières années de ma vie en France, dans un judaïsme que j'ai trouvé très ennuyeux. Puis j'ai eu la chance de partir sur la côte Est des États-Unis, où j'ai découvert un judaïsme qui était pour moi révolutionnaire, parce qu'il avait intégré toutes les grandes conquêtes de 68, entre autres le désir d'une profonde égalité entre hommes et femmes. Je me suis retrouvé dans le mouvement des « havrouta ». C'était des femmes qui lisaient la Torah, magnifiquement, à parité avec les hommes, mais souvent beaucoup mieux que bien des hommes et qui faisaient des commentaires parfaitement étayés sur les textes. Je dois dire que cette expérience m'a vraiment construit. D'ailleurs ce judaïsme-là intégrait aussi, déjà, donc avec beaucoup d'avance, une préoccupation écologique très forte, que nous essayons aussi de retrouver aujourd'hui sur Akadem.

C'est pourquoi, pour moi, il était évident que le jour où j'arriverais à exprimer mon point de vue, ce serait avec ces partis pris fondamentaux d'égalité et de modernisme dans le strict respect de la tradition. Tout cela, c'étaient des principes de départ. Ils n'étaient pas négociables. Mais les appliquer a parfois été difficile et douloureux.

À partir de ces choix éditoriaux d'Akadem, pouvez-vous discerner dans ce que vous proposez des domaines qui rencontrent l'adhésion de votre public ? Avez-vous beaucoup de retours de ce public, à part les volées de bois vert que vous avez évoquées ici ou là ?

Oui. Il faut dire qu'avec internet, il y a quelque chose de diabolique, on sait tout. Combien de temps les gens regardent, ce qu'ils regardent, d'où ils viennent. C'est d'ailleurs assez troublant.

Nous savons que sur les 8000 à 10000 visiteurs qui viennent chaque jour sur le site, il y en a 60 % qui vivent en France, et 8 ou 10 % qui vivent dans des pays francophones limitrophes. Il y en a plus de 10 % en Israël. Je trouve très intéressant que nous soyons très suivis en Israël, où le français constitue la troisième communauté linguistique avec un mouvement d'Alya important. Et l'on sent bien que pour beaucoup de gens là-bas, Akadem est un lien avec la culture francophone qu'ils ont connue pendant une grande partie de leur vie et avec laquelle ils sont heureux de garder un contact. D'autant que lorsqu'on ne maîtrise pas parfaitement l'hébreu, il n'est pas évident de s'inscrire dans la culture israélienne.

Pour aller dans votre sens, on a l'impression qu'Akadem joue un rôle important dans un autre domaine encore. Il témoigne de cette vie culturelle juive d'une très grande richesse que nous évoquions. Ce phénomène, nous le connaissons vous et moi, mais beaucoup de Juifs, et surtout beaucoup d'Israéliens n'en sont pas conscients. Ne pensez-vous pas que la diffusion de ces cours et de ces conférences vient contredire un certain nombre d'idées reçues ou de préjugés : celui du juif en déperdition de sa judéité quand il vit en exil, en « galout * » ou celui de Juifs de France qui seraient terrifiés et vivraient terrés chez eux ?

Absolument, je suis tout à fait d'accord. Il y a parfois une sorte de condescendance de nos amis israéliens pour les pauvres Juifs de « galout » qui n'ont pas compris que leur avenir était complètement fermé en France et que, évidemment, hors de l'émigration, de l'Alya*, point de salut. Or il suffit de vivre dans ce pays pour se rendre compte que cet « exil » est peut-être une grande chance pour Israël, aussi.

Vous disiez qu'internet est un outil diabolique. Qu'est-ce qu'il nous révèle ?

Nous avons fêté en février 2016 le dixième anniversaire d'Akadem. Et nous avons eu l'idée de faire une enquête en ligne où nous demandions aux gens de répondre à quelques questions pour savoir un peu qui ils étaient, ce qu'ils faisaient sur le site, ce qu'ils appréciaient.

Alors, première bonne surprise, en l'espace d'une semaine, nous avons reçu plus d'un millier de réponses. Ce qui représente un échantillon, même s'il n'est pas tout à fait représentatif, car on peut penser que les mille visiteurs du site qui ont répondu les premiers sont les mille qui sont les plus attachés à l'outil. Cette enquête a été pleine de surprises et de découvertes, et je dois dire qu'elle m'a influencé pour la réorientation du projet.

Première surprise : il y a beaucoup de non-juifs qui regardent Akadem. Il y a plus de 22 % de gens qui disent regarder Akadem au moins une heure par jour ! J'étais le premier surpris. Et autre surprise qui répond à l'une de vos précédentes questions, il y a un engouement pour les commentaires de la Paracha*, et ceux qui les regardent le plus, apparemment, ce sont les non-juifs. Donc là, le besoin de spiritualité et la quête de sens, on les sent vraiment. Il faut cependant préciser que ce sont surtout des chrétiens. Il y en a à peine une dizaine parmi eux qui se disent musulmans.

Et puis, et cela aussi a été déterminant pour affiner nos choix, il y a 20 à 25 % de gens qui disent : « Je suis juif, mais je n'ai aucune pratique. » Et comme la question juste après leur demandait s'ils étaient des Juifs de Kippour, on sait d'après leurs réponses que ce sont des Juifs qui ne vont même pas à la synagogue le jour de Kippour. C'est-à-dire que ce sont des gens qui ne se rattachent au judaïsme que par la culture. Un judaïsme culturel. Quand ils entrent dans une librairie, ils vont vers les livres d'Histoire juive

ou de pensée juive ou de folklore juif. Quand des films israéliens sortent sur les écrans, ils ne vont pas les rater, pas plus qu'un concert klezmer. C'est une forme de sensibilité et cela m'a beaucoup interpellé. Je dois vous dire que je suis très content que des chrétiens soient intéressés par la Paracha et écoutent les cours, j'en suis fier. Mais face à ces 22 ou 25 % d'auditeurs qui n'ont de lien avec leur judaïsme qu'à travers Akadem, je me sens une véritable obligation morale, l'obligation de les nourrir.

Il s'agit de les nourrir et peut-être aussi de s'en nourrir ?

Oui, vous avez raison. Mais en tout cas, pardonnez-moi l'expression, il s'agit de ne pas les laisser « filer », de leur proposer quelque chose. Je vais dire du mal du judaïsme institutionnel, mais on est forcé de constater que quand on n'a pas eu une initiation même embryonnaire au judaïsme, il n'est pas facile de franchir le seuil d'une synagogue. Et on ne fait rien pour vous y engager, au contraire. Le nouveau venu se sent vite mal à l'aise, il ne sait pas comment se positionner, est-ce qu'on a le droit, est-ce qu'on n'a pas le droit de faire ceci ou cela ? Et il n'y a pas grand-chose de fait non plus (je suis sévère) pour attirer ces gens dans les centres communautaires. Il y a de magnifiques centres communautaires en France, mais ceux qui y viennent ont déjà une vraie culture, une vraie identité, une vraie demande, ils sont capables de formuler leur curiosité.

Vous évoquez là une dimension d'Akadem, riche et paradoxale. Il s'agit d'un outil dont s'est dotée la communauté juive, en partie financé par la Fondation pour la Mémoire de la Shoah et en partie par le Fonds Social, un organisme communautaire. Mais en même temps, cet outil est très largement ouvert vers

les Juifs dans la cité et les non-juifs dans la cité. Et c'est peut-être sa plus grande réussite, en un sens.

Si l'on continue à balayer rapidement le calendrier des pourcentages, on a une ventilation qui, là aussi, suscite chez moi une certaine fierté. Il y a une répartition à peu près égale de Juifs libéraux, de Juifs traditionalistes, de Chomer Chabbat*, et de Chomer Mitzvot* (il faut bien comprendre que ces derniers ne respectent pas seulement le Chabbat comme les précédents, mais que ce sont des gens qui tous les matins mettent des téfilim*).

Et l'idée que sur un seul et même site, on puisse avoir des chrétiens curieux du judaïsme et de la lecture de l'Ancien Testament et des juifs dont dix pour cent disent « je suis chomer mitzvot », plus tous les autres, eh bien ! C'est réconfortant. Il y a un lieu où tous peuvent cohabiter. Ce qui serait idéal, ce serait qu'on aille plus loin dans cette direction. Car il y a aussi un forum où les gens s'expriment beaucoup et où de temps en temps les gens se mettent à dialoguer. Il faudrait les y encourager.

Nous pourrions maintenant parler de l'avenir. Au départ, Akadem était une sorte de témoin transmetteur de ce qui se jouait au niveau de la culture, de toutes les cultures juives, mais se contentait en quelque sorte de filmer et de retransmettre. C'était déjà beaucoup. Et je sais par exemple que pour l'événement annuel que nous organisons au Lutétia : Livres des mondes juifs et diasporas en dialogue, nous étions en partenariat avec vous et vous nous avez très fidèlement accompagnés. Mais il semble qu'il y a eu un pas de plus. À partir du moment où vous avez filmé non seulement des colloques ou des conférences, mais aussi des cours, il y avait une visée qui apparaissait plus pédagogique. Et à présent, est-ce

que nous assistons à la mise en place d'une troisième étape où Akadem serait non seulement diffuseur, mais aussi producteur culturel ?

Oui. Nous sommes devenus depuis un certain temps des producteurs de contenus. Cela recoupe un peu ce que nous disions auparavant. Il y a beaucoup de conférences de très bon niveau, mais qui parfois laissent sur le bord de la route les gens qui ne possèdent pas les fondamentaux, les outils indispensables pour les suivre. Et très vite nous avons été confrontés à ce problème. Cela nous a conduit à la création de toute une ligne de petits clips vidéo très illustrés, très animés, très pédagogiques, d'une durée de sept ou huit minutes, une série que l'on appelle Alef-Bet (comme B.A-BA) et qui sont, en fait, les outils nécessaires pour pouvoir avancer. Il existe des clips sur les grands corpus de textes (qu'est-ce que la Torah* ? que le Tanah* ? que le Zohar* ?). Il en existe sur les fêtes juives, sur les grands concepts du judaïsme. Ces fondamentaux – il y en a pour le moment une centaine – commencent tous par la même phrase. Un enseignant qui dit : « Vous avez entendu parler de... Je vais vous aider à mettre un peu d'ordre dans tout cela. » Prenons par exemple les téfilim, ce que c'est, ce qu'il y a à l'intérieur, ce qu'on fait avec, ou encore la question de la cashrouit* : on peut dire précisément ce que c'est que la cashrouit, en 8 minutes. Nous nous sommes rendu compte que cela avait un vrai succès d'audience et que c'était le début de la démarche pédagogique, une sorte de marchepied pour pouvoir accéder à d'autres contenus.

Sur un autre plan, en filmant des cours plus structurés, nous nous sommes heurtés à un autre problème. Les cours durent en moyenne une heure à une heure et demie et ce sont des durées qui sont difficiles à tenir sur internet. On a vite tendance à zapper. Ce monde du zapping est

un peu la contrepartie du monde audiovisuel. Nous avons donc pensé à réinventer un format. Et aujourd'hui nous travaillons sur un format de cours de trente minutes.

Est-ce que ce sont des cours que vous produisez ?

Oui, ce sont des cours que nous produisons. Nous choisissons tel enseignant ou tel penseur. Nous discutons avec lui à bâtons rompus d'un thème fort, et nous lui donnons caméra ouverte. Par exemple, Henri Cohen-Solal, un fidèle d'Akadem. Nous avons discuté avec lui du thème de la violence dans la Bible et nous lui avons donné « caméra ouverte ». Je crois que nous en sommes à dix ou douze items. Et cela va sans doute donner un livre qui va sortir dans quelque temps.

Par rapport à ce que nous filmions à l'extérieur, nous essayons aussi de « combler les lacunes », d'aborder des thèmes qui sont moins traités. Le dernier échelon de cette construction consiste en un partenariat qui marche très bien avec Shmuel Trigano et L'Université populaire du judaïsme. Il a longtemps animé le Collège des études juives de l'Alliance, puis après sa fermeture, il a recréé quelque chose qui s'appelle l'Université populaire du judaïsme. Et nous filmions aujourd'hui systématiquement, depuis cinq ans, tous les cours de cette université.

Pouvons-nous parler d'Akademscope ?

Akademscope est né d'un souci très précis : avoir une relation équitable avec les organisateurs d'événements. L'Institut Elie Wiesel, le centre Medem ou Livres des mondes juifs par exemple, se donnent beaucoup de mal pour mettre en place un événement, réfléchir sur la pertinence de choisir tel ou tel thème, faire venir les intervenants, payer des billets d'avion... Or à Akadem, il me suffit le jour même d'arriver, de planter ma

caméra, de tourner et de bénéficier de tout ce travail qui a été fait en amont. Évidemment, je rends service puisque je conserve la trace de ce travail et que je le diffuse, mais il peut arriver que mes amis organisateurs se disent qu'ils pourraient capter eux-mêmes l'événement. Et surtout, dès le début, je me suis demandé ce que je pourrais, moi aussi, leur offrir en contrepartie qui pourrait les intéresser, les aider, et c'est ainsi qu'est née l'idée d'Akademscope. Puisque j'ai la chance d'avoir mis en place une mailing liste de plus de 90 000 adresses mail, je peux les en faire profiter. Puisqu'ils organisent des cours, des séminaires, des conférences, des symposiums, je vais les annoncer avec cette newsletter qui est une espèce de guide.

En effet, on pourrait dire qu'Akademscope est un guide, une sorte d'Officiel des spectacles ou de Pariscope juif. Mais c'est aussi une véritable cartographie de l'état d'un groupe à un moment donné de son histoire et de sa culture, comme Akadem, d'ailleurs. On pourrait se dire que dans quelques décennies ou plus, parcourir Akademscope, regarder Akadem permettra aux futurs historiens de percevoir quelques-uns des traits marquants de ce que fut la vie des Juifs, ici, en France, au début du XXI^e siècle.

Oui, avec ce magazine l'on peut se rendre compte de la richesse absolument phénoménale de la production culturelle juive en France. Nous tournons un peu partout en France, et nous avons deux équipes de tournage sur Tel-Aviv et Jérusalem. Il nous arrive aussi d'envoyer nos vidéastes dans d'autres pays où il se passe des événements importants. Nous avons eu un partenariat avec le Canada par exemple.

Vous me posiez la question des projets et de l'avenir. Je dois vous dire que ce qui est dur dans

ce métier, c'est que l'on passe son temps à courir après l'évolution technologique. Quand on a eu l'imprimerie, au moins pendant quelques années on a été tranquille... Même si on l'a amélioré, pendant des années, c'était le même principe, une touche d'encre sur du papier. Mais avec ce média qui est diabolique et extraordinaire, les révolutions technologiques s'enchaînent à un rythme qui est vraiment infernal. Prenons par exemple la technologie que l'on utilise pour encoder les vidéos. On doit les numériser, et en dix ans on a changé trois fois de standard. Nous avons dû ré-encoder trois fois tout le fonds vidéo. Je crois bien que le prochain standard ne va pas tarder à arriver et il faudra recommencer à nouveau. C'est pourquoi nous avons intérêt à être toujours dans l'anticipation.

Ce que j'observe sur les plus jeunes générations, sur mes enfants et sur les jeunes collaborateurs d'Akadem, c'est que la communication, l'information est devenue une activité totalement asynchrone. Nous avons été élevés avec l'habitude d'avoir des rendez-vous fixes : le journal de 20 heures ou la matinale à la radio quand on se préparait à prendre le petit déjeuner avant d'aller travailler, ou la sortie du journal *Le Monde* qu'on allait acheter à 14 heures quand on était parisien. Cela rythmait nos journées, et puis il fallait être là au moment où le message était délivré, il fallait être en synchronie. Il fallait que le récepteur et l'émetteur soient en phase. Ce n'est plus du tout ainsi aujourd'hui. Si je veux avoir une tranche d'information, je me connecte, je vais sur mon téléphone, sur mon Facebook et je vais consommer de l'information pendant dix minutes pour savoir ce qu'il y a dans le monde. Cela révolutionne la production et aujourd'hui les magazines d'information sont conçus d'abord pour être sur internet, et c'est ensuite que l'on a des déclinaisons sur les chaînes de télévision.

Pour nous, tout cela veut dire que sans rien abandonner de ce qui a fait le fond de notre activité, c'est-à-dire filmer des conférences données par les autres et produire nous-mêmes des contenus pédagogiques, il faudra qu'Akadem devienne aussi un fournisseur d'informations avec un suivi de l'actualité sous la forme d'un magazine. Nous avons commencé par être un magazine de l'actualité culturelle juive, puis progressivement nous avons ouvert un magazine juif de l'actualité.

Je m'explique. Je suis persuadé que sur les grands sujets qui nous intéressent aujourd'hui, et qui intéressent la nation entière : la question de la laïcité, le rapport au corps et la pratique vestimentaire, l'économie et les lois du travail, ou ce qu'est un chef en démocratie, le judaïsme a des choses intéressantes à dire. Sur la notion de laïcité, sur le rapport au corps de la femme, sa visibilité ou sa pudeur. Nous sommes au cœur de notre mission en essayant de faire passer des messages à valeur universelle sur la place de l'étranger, l'accueil du migrant, le rapport à l'Autre. La Torah est riche de réflexion sur le respect de l'environnement. Quand on fait venir un Claude Riveline, un Henri Atlan, un rabbin, un penseur pour interroger l'image du chef dans la Torah, je me dis que vu l'ennui terrible qui émane du débat politique aujourd'hui, c'est une manière de lui donner un peu de tonus, parce que franchement nous avons connu des périodes politiques qui étaient plus stimulantes.

Nous voici presque arrivés à la fin de cet entretien. Un souhait que vous voudriez émettre ?

... Un souhait personnel d'ouverture.

Chaque fois que je m'arrête et que je réfléchis à ce que je suis en train de faire je me rends compte à quel point j'ai été influencé par la pensée et la démarche de mes parents, de mon père en

particulier. Un grand bourgeois polono-français, appartenant à ce judaïsme institutionnel bien installé, qui s'est retrouvé au fin fond de l'Afrique du Nord où il a rencontré ma mère, une juive algérienne qui n'avait jamais quitté son Constantinois. C'est d'eux que j'ai appris à avoir du respect pour toutes les formes de judaïsme. Mon père avait découvert le judaïsme sépharade, c'était le plus « sépharadophile » de tous les ashkénazes que j'ai jamais rencontrés. Il avait une pratique assez traditionaliste, mais cela ne l'a pas empêché d'envoyer ses enfants au Talmud Torah de la rue Copernic, parce qu'il trouvait qu'il y avait là les meilleurs pédagogues à l'époque, et c'était cela qui l'intéressait.

Ma mère a réussi l'extraordinaire révolution culturelle de s'intégrer dans le judaïsme renaissant de l'après-guerre français, un monde totalement inconnu pour elle. Je me rends compte aujourd'hui rétrospectivement que j'ai été extrêmement façonné par cette ouverture et je pense que c'est ce qu'il y a de plus précieux à préserver dans notre judaïsme. Préserver son éclectisme et surtout son respect des autres. Parfois, je suis inquiet quand je vois le communautarisme, le sectarisme qui s'installe à l'intérieur de la communauté ou des mini-communautés qui ne se parlent pas. Et c'est aussi contre tout cela qu'Akadem s'est développé.

Petit Glossaire

Chomer Chabbat : fidèle qui respecte les prescriptions et le repos du Chabbat.

Chomer Mitzvot : fidèle qui respecte l'ensemble des règles et prescriptions de la loi juive (mitzvot) y compris le repos du Chabbat.

Cashrout : La Cashrout consiste à se nourrir selon les préceptes de la loi juive, en respectant un certain nombre de règles et d'interdits alimentaires.

Galout : Terme qui veut dire « exil » et désigne la dispersion du peuple juif à travers le monde.

Juifs libéraux : Le judaïsme libéral pense que la tradition juive s'est forgée au cours des siècles, que le judaïsme d'aujourd'hui est le résultat d'une évolution et il prône une adaptation aux temps modernes.

Judaïsme Massorti : Le mouvement Massorti se situe entre le judaïsme libéral et le judaïsme consistorial. Il revendique une Loi évolutive et adaptée aux contraintes de la vie moderne tout en conservant un cadre traditionnel notamment dans les domaines du culte.

Paracha : L'une des 52 sections hebdomadaires de la Bible hébraïque qui sont lues et commentées tout au long de l'année.

Tanakh : Bible hébraïque.

Tefilim : Phylactères . Ils sont constitués de deux petits boîtiers cubiques comprenant quatre passages de la Bible. Au moment de la prière, ils sont attachés au bras et à la tête par des lanières de cuir.

Torah : Selon la tradition du judaïsme, c'est l'enseignement divin transmis par Moïse au travers de ses cinq livres ainsi que l'ensemble des enseignements qui en découlent. C'est le Pentateuque, la Bible dans toutes ses parties.

Zohar : *Le Livre de la Splendeur*, ouvrage majeur de la Kabbale et commentaire ésotérique du Pentateuque.

APRÈS UN CRIME DE MASSE, COMMENT LA JUSTICE PEUT-ELLE RELANCER LE DIALOGUE ?

Joël Hubrecht¹,

1. Responsable du programme Justice internationale et transitionnelle de l'Institut des Hautes Etudes sur la Justice (www.ihej.org).

Si l'on s'attache à son sens étymologique, le dialogue, c'est-à-dire en grec *dia* (à travers) et *logos* (la parole), le dialogue donc, est « la parole qui traverse ». En édifiant des « barrières infranchissables » entre « eux » et « nous »¹, la violence des massacres cristallise la décomposition du lien social et avec elle, la fin de tout dialogue possible. C'est d'abord une « nouvelle » langue, empoisonnée par le venin de la propagande – la *Lingua Tertii Imperii* nazie ou les émissions de la Radio Télévision Libre des Mille Collines (RTLM) au Rwanda – qui déshumanise les uns et arme les autres, symboliquement puis concrètement. C'est ensuite la souffrance causée et le traumatisme qui ont une part d'ineffaçable et d'incommunicable². Après ce désastre, comment refaire langue commune ? Comment recréer du dialogue et du politique ?

En mettant en avant les objectifs de « réconciliation » et de « démocratisation » comme condition de sortie durable des conflits, les programmes de reconstruction, dans le sillage de l'ambitieux *Agenda pour la Paix* publié par l'ONU en 1992, sont confrontés à ce défi. Pour y faire face, une nouvelle approche s'est progressivement imposée, renversant l'opposition traditionnelle entre paix

et justice pour faire de la seconde une condition essentielle de la première. L'unité de la nation brisée ne se fait plus par le silence et l'amnistie. La justice sous sa forme pénale ou sous d'autres formes s'est rénovée et a innové, notamment par la création de tribunaux internationaux ou de commissions vérité-réconciliation. Dans tous les cas, une des missions essentielles de cette justice est de recréer des liens perdus et de permettre aux survivants de se reconstruire, en « redonnant » ou en « libérant » la parole, en construisant des récits juridiques et historiques, ou une narration et des débats publics. Bien que les situations de crimes de masse soient toutes singulières et atypiques, nous proposons dans cet article de suivre ce « retour » de la parole promu par la justice pénale et non-pénale (que l'on désigne aussi sous le terme de « justice transitionnelle »), en en distinguant les étapes, les modalités et les acteurs : la coprésence des parties et la confrontation argumentative ; la délibération et le dialogue des juges ; l'exposé des décisions et le débat public.

De l'impossible dialogue au débat contradictoire

Dans son essai *Juger les crimes de masse. La mémoire collective et le droit*, Mark Osiel explique pourquoi dans la moralité libérale « sous-jacente à la plus grande partie de notre droit pénal », « un procès pénal constitue une manière utile de commencer une discussion avec un interlocuteur qui n'est pas de bonne volonté au

1. Jacques Sémelin, *Purifier et détruire*, Seuil, 2005, p. 118.

2. Après la mort de son camarade Henri Frager, Jorge Semprun écrit que ce dernier aura été la seule personne au monde à qui il aura pu parler de son expérience de la torture « avec quelque détail, sans complaisance ni enjolivure » (*Exercices de survie*, Paris, Gallimard, 2012, p. 47).

départ »³. L'interlocuteur c'est bien sûr l'accusé, en effet – et pour cause ! – rarement désireux de venir s'expliquer devant les juges alors que les victimes sont souvent contraintes, quant à elles, de réclamer justice.

C'est de force que l'ex-dictateur tchadien Hissène Habré, qui voulait boycotter son procès, fut emmené aux audiences du tribunal spécial de Dakar en septembre 2015. « J'ai été soulagée quand j'ai vu qu'il a été amené comme un enfant », déclare à un journaliste présent l'une des victimes, « je vais enfin pouvoir parler devant Habré »⁴. Soulignons que pour cette victime, Haoua Brahim Faradj, l'important n'est pas de parler directement à Habré, mais en sa présence. Ce n'est pas toujours possible : en 1987, Klaus Barbie refusa d'assister aux débats et c'est devant un box déserté par l'accusé que les survivants et les témoins déposèrent. Pour certains, la comparution sera l'occasion d'interpeller plus directement leurs bourreaux. Souvent pour leur demander (avec l'accord des juges) des informations supplémentaires sur le sort de disparus⁵, parfois

(sans l'accord des juges) pour les invectiver⁶, ou encore pour leur faire sentir le poids des absents. Lors de son témoignage à Nuremberg, Marie-Claude Vaillant-Couturier s'approcha des accusés pour les dévisager et les fixer du regard : « J'ai eu la chance miraculeuse de sortir d'Auschwitz et de Ravensbrück et de me trouver à Nuremberg en face de Goering et des autres hauts dignitaires nazis. (...) Vous pouvez imaginer que j'éprouvais un sentiment extraordinaire. Je pensais en les regardant : Regardez-moi, car, à travers mes yeux ce sont des centaines de milliers d'yeux qui vous regardent, par ma voix ce sont des centaines de milliers de voix qui vous accusent. »⁷

Mais d'autres victimes sont habitées par la peur et ne sont pas en mesure de soutenir le regard de leurs anciens bourreaux, soit parce qu'ils représentent toujours pour elles une menace soit parce

3. Mark Osiel, *Juger les crimes de masse. La mémoire collective et le droit*, trad. J.-L. Fidel, Paris, Seuil, 2006, p. 83.

4. « Hissène Habré retourne de force dans le box des accusés », *Le Monde* du 9 septembre 2015.

5. Voir la scène entre la témoin Habiba Hadzic et l'accusé Dragan Nikolic au Tribunal pénal international pour l'ex-Yougoslavie. Elle est rapportée par Stéphanie Maupass, (*Juges, bourreaux, victimes. Voyage dans les prétoires de la justice internationale*, Autrement, 2008, p. 57). « Habiba Hadzic : “Je souhaite simplement demander à Dragan où se trouvent mes enfants, dans quelle fosse commune, de façon que leur mère puisse leur donner un enterrement décent et ensuite je pourrai disparaître moi-même. C'est tout ce que j'ai à dire.” Le juge Wolfgang Schomburg se tourne alors vers l'avocat de l'accusée : “Est-ce que votre client est prêt à répondre à l'appel désespéré qui lui a été lancé par le témoin ?”. Dragan Nikolic y consent. ».

Je souligne le fait que le témoin a posé la question à l'accusé en l'appelant par son prénom et qu'elle l'a fait alors que le procureur avait refusé de relayer cette demande qu'elle lui avait adressée auparavant. Je souligne aussi que la chambre ne laisse pas pour autant s'installer un dialogue direct entre le témoin et l'accusé et que le juge se tourne d'abord vers l'avocat pour solliciter une réponse.

6. Voir la séance devant un tribunal gacaca au Rwanda, rapportée par Hélène Dumas dans *Un génocide au village*, Paris, Seuil, 2014, p. 279-280. Domitilla, rescapée, intervient moins pour faire un récit des événements que pour exprimer « un sentiment de révolte » face à la férocité de ses voisins : « Après que vous avez assassiné mes enfants, vous avez de nouveau recensé tous les cadavres de Tutsis et il ne manquait que le mien, leur dit-elle. Vous avez beaucoup ri en croyant que vous alliez m'attraper, mais je voudrais vous dire que vous ne m'avez pas attrapée, car j'étais dans les champs de sorgho ». L'auteur précise que la juridiction venait de commencer et que son président apparaissait encore hésitant dans la conduite des débats.

7. Témoignage de M. C. Vaillant-Couturier à Nuremberg, <http://www.fndirp.asso.fr/informations-et-documentation/temoignagede-marie-claude-vaillant-couturierau-procesde-nuremberg/>

que le traumatisme est encore trop vif. Plus rarement ce sont les victimes, et non les accusés, qui refusent de venir : en 2002, les associations de victimes rwandaises ont appelé leurs membres à ne pas se rendre à Arusha pour témoigner devant le Tribunal Pénal International pour le Rwanda (TPIR) afin de protester contre les dysfonctionnements de la Cour. Ce mouvement avait à l'époque bloqué presque complètement la juridiction *ad hoc*⁸.

Les protagonistes d'un procès ne sont pas réunis par hasard et pas regroupés au hasard. Chacun occupe une « place » déterminée, ce qui permet d'amorcer un processus de reconnaissance mutuelle, c'est-à-dire une reconnaissance de la place de l'autre, une reconnaissance sociale et non une « reconnaissance fraternelle ». D'où l'importance de la co-présence, et l'insulte faite par Barbie aux victimes méprisées, plus encore qu'aux juges, en boycottant son procès. Non pas qu'elles attendaient de sa part une réaction à leur témoignage, mais sans lui leur parole n'a pas tout à fait le même sens.

Mais la réussite ou l'échec de cette co-présence dans le prétoire ne tient pas qu'à la bonne ou mauvaise volonté des protagonistes : la spécificité du crime de masse la rend de toute façon très compliquée. Les milliers de morts ne reviendront pas. Et quel spectacle désolant, terrifiant, que l'absence de toute victime directe sur le banc des parties civiles au procès du génocidaire rwandais Pascal Simbikangwa, jugé en France en 2014⁹. Ce sont donc les survivants et les proches des défunts qui

peuvent venir, soit – selon les possibilités des procédures – comme partie-civile ou partie au procès, soit comme témoins ou dans le public. Mais, même dans ce dernier cas, la délocalisation des tribunaux internationaux, souvent installés loin des sites où les crimes se sont déroulés quand ce n'est pas à l'étranger, est un obstacle à leur venue. Et lorsqu'elles peuvent prendre part à la procédure, leur représentation se fera par l'intermédiaire d'un avocat qui les représentera, parfois avec un ou plusieurs autres collègues, collectivement. Ainsi, bien que la configuration de départ soit tout à fait exceptionnelle, on retrouvera au final la disposition traditionnelle du procès, avec deux ou trois parties (si la représentation des victimes est distincte de celle du Procureur, ce qui est le cas, par exemple, à la Cour pénale internationale) qui prennent tour à tour la parole.

Les représentants du procureur et les avocats des accusés et des victimes vont ainsi chacun questionner les témoins. Évidemment, l'interrogatoire et le contre-interrogatoire judiciaires ne se confondent pas avec une conversation ouverte et libre. Ils tendent vers un seul et même objectif : répondre à la question de la culpabilité ou de l'innocence de l'accusé pour les crimes retenus par le procureur. Ils doivent se plier à des modes de questionnement très précis, variables selon les procédures : les questions doivent être pertinentes dans le cadre de l'affaire examinée, elles ne peuvent être orientées (inclure ou suggérer la réponse), elles peuvent être ouvertes, laissant les témoins développer leur réponse, ou au contraire elles seront fermées, appelant à répondre juste par oui ou non. Enfin, ils s'intègrent dans un rituel qui solennise et change le sens de la communication entre les protagonistes.

Ce rituel emprunte autant au registre cérémoniel qu'au genre théâtral. Il a donc ses codes, conscients et, ce qui leur donne encore plus de

8. Fédération Internationale des Droits de l'Homme (FIDH), « Rapport de situation : entre illusions et désillusions, les victimes devant le Tribunal pénal international pour le Rwanda », rapport n° 343, octobre 2002, (https://www.fidh.org/IMG/pdf/20021000_rwanda_tpirn_no343_fr.pdf).

9. Simon Foreman, « Partie civile dans un procès de génocide : retour d'expérience d'un avocat », *Les cahiers de la justice*, n°4/2014, p. 581.

force, inconscients. Est-ce que l'éloquence des avocats, qui procède d'un certain nombre de règles, fausse les débats? Non bien sûr, elle en est le ferment, et on n'imagine pas de bons procès sans de bons orateurs. Mais lorsque deux avocats s'affrontent à la barre, peut-on vraiment parler de dialogue? Pour Jean-Denis Bredin, non, car ce sont « deux monologues qui s'affrontent. La parole n'est pas une parole qui va à l'autre », elle cherche à vaincre, elle est sans attention ni ouverture. Pour Thierry Lévy, moins catégorique, « l'affrontement est dans tout dialogue » et ce qui distingue le débat devant les juges d'un dialogue plus amical est la dose d'opinion préalable et de préjugés. L'avocat « a une opinion faite, une idée arrêtée face à son interlocuteur »¹⁰.

L'échange entre avocats n'est cependant pas à considérer dans le cadre d'une relation personnelle, mais à l'échelle du procès dans son ensemble. C'est dans ce cadre que l'on peut parler d'une forme de dialogue, au sens d'un échange de paroles constructif, car les argumentaires des uns et des autres concourent bien à un « travail en commun » destiné à s'approcher le plus possible d'une forme de vérité, la vérité judiciaire, ou d'un dénouement, la décision judiciaire¹¹. Et c'est justement parce qu'on n'est pas dans le contexte d'une *communauté idéale* où l'éthique de la discussion d'Habermas puisse librement se réaliser, mais dans des débats marqués par l'usage de la rhétorique et de la sophistique, que la procédure encadre les débats dans l'enceinte. C'est une chose d'enflammer l'auditoire ou de

séduire les jurés, c'en est une autre de convaincre des juges expérimentés.

La comparution – c'est-à-dire le fait pour une partie ou un témoin de répondre à une citation en justice – n'est donc pas un face à face frontal et encore moins un dialogue entre la victime et son bourreau. « Dans la conception pénale traditionnelle, tout face à face direct doit être évité entre le délinquant et sa victime, rappelle Mireille Delmas-Marty, et le droit de punir est réservé à l'État. »¹² Le dispositif judiciaire fonctionne à l'aide d'intermédiaires et de représentants, les avocats, et repose sur l'introduction d'un tiers, le juge, qui ne cherchera pas à renouer un dialogue entre les parties, mais à trancher entre elles.

Du débat contradictoire à la délibération des juges

Le juge, ou plus exactement les juges, puisque les chambres jugeant des crimes de masse sont toujours collégiales même si la présidence des débats échoit à l'un d'eux, les juges donc n'ambitionnent pas d'abolir ou de faire disparaître les conflits, mais de maîtriser leurs manifestations au sein du prétoire pour rendre justice, c'est-à-dire renvoyer les auteurs de crimes collectifs à leur responsabilité individuelle, les sanctionner, et – en fonction des juridictions – ouvrir le droit à réparation des victimes. Leur rôle sera plus ou moins actif dans les échanges entre et avec les parties, selon que les procédures – qui sont généralement hybrides en justice internationale – ou les magistrats qui les appliquent sont imprégnés par une culture de *common law* (procédure anglo-saxonne, qui reste de fait dominante) ou par une culture de *civil law* (où, comme en France, le juge n'est pas cantonné à un rôle d'arbitre, mais prend

10. Jean-Denis Bredin et Thierry Lévy, *Convaincre. Dialogue sur l'éloquence*, Paris, Odile Jacob, 1997.

11. Dans la culture de *civil law* ce sera la première qui sera recherchée et dans la culture de *common law* plutôt la seconde. Dans tous les cas le point d'arrivée n'est pas le point de départ et les échanges argumentatifs des parties influent sur l'évolution vers un argumentaire final, celui des juges.

12. M. Delmas Marty, *Les grands systèmes de politique criminelle*, Paris, PUF, 1992.

une part active dans la recherche de la vérité). La réussite d'un procès tiendra autant à la force du droit auquel se réfère le tribunal qu'à la pertinence des pratiques professionnelles au quotidien. Un juge, pour incarner l'autorité de la loi, doit savoir poser son autorité personnelle, et donc faire respecter une forme de hiérarchie entre les interlocuteurs, qui sont égaux devant la loi, mais qui ne sont pas pour autant dans un dialogue horizontal avec les juges.

Comme nous l'avons déjà dit, dans un procès chacun aura une place bien précise. C'est au juge de s'assurer que la parole est distribuée équitablement. L'attention personnelle et la courtoisie sont alors nécessaires pour que l'autorité ne se confonde pas avec l'autoritarisme et pour que les échanges se déroulent convenablement. Relatant son expérience à la Cour Pénale Internationale (CPI), le juge Bruno Cotte fait part de son étonnement devant « le peu de place accordée à l'accusé au cours de son procès, ne serait-ce qu'en raison de son positionnement physique, car il se trouve relégué au dernier rang, à l'une des extrémités de la salle. Dans la procédure de *common law*, c'est essentiellement aux témoins que s'intéressent les parties, et les accusés n'interviennent pas ou bien peu. La chambre les saluait donc lorsqu'ils entraient et sortaient de la salle d'audience. Le président leur demandait régulièrement si "tout allait bien" et s'ils comprenaient ce qui se passait, et cela à la surprise des équipes de défense anglo-saxonnes stupéfaites que l'on s'adresse ainsi directement à l'accusé. »¹³ Le respect de la loi passe par le respect de l'autre. Les procès sont des scènes de tension extrêmes par l'horreur des témoignages et la gravité des accusations.

13. Sophie Delval, « Juger les crimes de masse : entretien avec Bruno Cotte et Olivier Leurent », février 2015, disponible sur <http://www.ihej.org/juger-les-crimes-de-masse-entretien-avec-bruno-cotte-et-olivier-leurent/>

L'attitude des juges doit concourir au déplacement de la brutalité corporelle du crime passé et de la tension psychologique du prétoire vers un échange plus apaisé et dans un registre à la fois raisonné et technique, celui du droit.

Les juges doivent prendre des décisions dans la conduite du procès et monter une argumentation à partir des arguments échangés dans le prétoire et de la loi ou du droit qu'ils sont chargés de faire appliquer, c'est-à-dire d'interpréter. Le dialogue entre les juges est constant et primordial. Il se fait au sein de la chambre – généralement sous le sceau du secret –, mais aussi plus largement, et cette fois-ci de façon publique, par l'émulation entre chambres et entre juridictions internationales et étrangères sous la forme de références à d'autres décisions judiciaires. Selon Benoît Frydman, il y a un sens caché à ce dialogue des juges qui, par son intensité et son caractère transnational, dépasse le traditionnel « entreglosage » du droit. Il « recèle en lui le germe d'une conception sinon nouvelle, du moins différente, du droit et de la justice ». Car désormais la rivière qui, chez Pascal, bornait le champ de la vérité et de la justice (« Vérité en deçà des Pyrénées, erreur au-delà ») n'arrête plus les juges : « voilà donc pourquoi, poursuit Benoît Frydman, les citations des décisions étrangères suscitent tant de passions. Elles déclenchent l'enthousiasme ou l'indignation, car elles postulent, discrètement et peut-être inconsciemment, l'idéal d'un droit commun, la "perspective implicite d'une justice universelle" »¹⁴. Cette culture judiciaire commune qui s'ébauche est suscitée par la nature même des crimes de masse, qui ont, faut-il le rappeler, appelé la création de la charge

14. Benoît Frydman, « Le dialogue des juges et la perspective idéale d'une justice universelle », dans *Le Dialogue des juges*, actes du colloque organisé le 28 avril 2006 à l'Université libre de Bruxelles, *Les Cahiers de l'institut d'études sur la justice*, 2007, p. 149 et p. 161.

de « crimes contre l'humanité ». Elle est rendue possible par la mondialisation et la « montée en puissance » des juges, si bien que l'universalisme des fondements devient progressivement normatif, donnant à certains « concepts juridiques ayant vocation universelle un statut de droit positif », et aboutissant à un véritable renversement entre « le relatif et l'universel »¹⁵.

Le thème du dialogue des juges a fait l'objet de multiples études au tournant des années 2000, et d'un engouement sur ses bienfaits et son universalité. Inévitablement, le « dialogue des juges » appelant le « dialogue académique des universitaires » pour traiter du premier, provoqua en réaction des études sur « concurrence des contrôles et rivalité des juges »¹⁶. Même si les juges ont, par nature, l'art de pratiquer la concertation, et celui de doser application des normes et dimension humaine et personnelle, il ne faudrait pas pour autant idéaliser la société des juges. Une magistrate (écrivain sous pseudonyme) décrit ainsi le Tribunal Pénal International (TPI), où elle a été nommée au milieu des années 2000 : « Le mode de fonctionnement de la juridiction a instauré une logique de cour. Les juges, tels des monarques, disposent de conseillers. Autour des courtisans gravitent divers assistants officiels et officieux. Les interactions entre les réseaux ne sont pas clairement définies, et rarement harmonieuses. Les collaborateurs zélés multiplient les notes sur des points techniques qui se révèlent souvent contradictoires. Des coordinateurs font en sorte de donner aux juges un point de vue éclairé et cohérent sur le dossier dont ils ignoraient les enjeux jusqu'à leur arrivée. Des clans se constituent et parfois s'affrontent. Le jugement

sera le reflet de subtils équilibres trouvés *in extremis*, ou de la victoire de l'un des camps »¹⁷.

Idéalement, l'énoncé et l'application de la loi ne devraient pas souffrir d'ambiguïté, d'où le caractère monolithique que l'on prête ou que l'on attend souvent d'un verdict judiciaire. Le monologisme n'est cependant plus de mise devant un TPI et la CPI. Les opinions dissidentes sont mentionnées dans le verdict et peuvent faire l'objet d'un prononcé à part. Ce pluralisme a l'avantage de marquer que, malgré sa solennité, la parole judiciaire demeure une parole humaine et le résultat d'interprétations et de décisions qui peuvent être contestées.

Ainsi, la contestation ne réside pas seulement dans les débats contradictoires conduits devant les juges : la procédure aménage aussi les recours au cours de la procédure ou à son terme, auprès d'une chambre d'appel, pour ne pas laisser aux juges de « première instance » le monopole de la décision. Le recours en appel est un mécanisme qui, en sollicitant l'avis d'un panel alternatif de juges, garantit l'équité du procès et reste susceptible de renverser parfois complètement le premier jugement. Le verdict – étymologiquement, « dire le vrai » (*verdictum*) –, sans forcément récuser l'existence d'une vérité, se démocratise. Ainsi peuvent converger l'exigence de transparence et la consécration de l'expertise, avec une relativisation sous la forme d'opinions concurrentes et « la domination de vérités majoritaires » avec, note Julie Allard, pour la société « le risque d'être dupée par des mises en scène de la vérité, auxquelles peut contribuer la justice »¹⁸.

17. Lise Bonvent, *Les gens d'Arusha*, Paris, Cartouche, 2011, p. 65.

18. Julie Allard, « Vérité contre politique, vérité comme politique : que fait le juge ? », dans Julie Allard, Olivier Corten, Martyna Falkowska, Vincent Lefebvre et Patricia Naftali (sous la dir.), *La Vérité en procès. Les juges et la vérité politique*, Droit et société, LGDJ, 2014, p. 325.

15. Mireille Delmas-Marty, *Les Forces imaginantes du droit. Le relatif et l'universel*, Paris, Seuil, 2004.

16. Titre de l'ouvrage dirigé par Julien Boudon, *Concurrence des contrôles et rivalité des juges*, Paris, Mare et Martin, 2012.

L'opinion dissidente reflète un point de vue minoritaire au sein du panel de juges, et n'a pas d'impact concret sur le jugement ; elle marque l'impossible concorde de la délibération et, plutôt que l'aboutissement du dialogue, la limite sur laquelle il a achoppé. Cependant, l'opinion dissidente peut s'avérer parfois plus convaincante ou mieux relayée que l'opinion de la majorité. Au procès de Tokyo, où 28 hauts dirigeants japonais furent jugés par 11 juges de nations différentes, le jugement de 1 200 pages rendu après sept mois de délibération fut accompagné d'opinions dissidentes, dont celle de 1 235 pages (35 de plus que le jugement majoritaire !) du juge indien Pal, opposée à presque toutes les décisions de la majorité et favorable à l'acquittement de tous les accusés. Ses arguments, reconnaissant la légitime-défense japonaise voire le bien-fondé de son expansionnisme, au titre d'une approche culturaliste (« L'Asie aux Asiatiques ») et de la dénonciation du « deux poids, deux mesures » (« Seule une guerre perdue est un crime international »), ont connu une immense notoriété, au point que Pal fut décoré en 1966 par l'empereur du Japon et un monument érigé en sa mémoire¹⁹.

Ce renversement peut paraître parfois salubre, mais il peut aussi bien être contestable. Dans tous les cas, il risque de provoquer un trouble tel que la voix de la justice ne puisse plus se faire comprendre, qu'elle ne reflète plus que le dialogue « d'opinions » et non plus l'état du droit, qu'elle mette à bas le subtil alliage entre vérité d'opinion et vérité de fait. Le pluralisme, qui est au cœur du procès, peut-il, en se prolongeant jusque dans le jugement, conduire à un relativisme qui ferait perdre au procès son sens même ? Selon Mark Osiel, « reconnaître publiquement la validité d'une

indétermination narrative ne ruinerait pas la légitimité de la justice, de même que reconnaître la validité équivalente de différentes "bonnes réponses" à la même question juridique »²⁰. La question mériterait toutefois d'être approfondie.

De la délibération des juges au débat social

En elles-mêmes, les conclusions des juges peuvent être présentées de manière lapidaire (elles le sont d'ailleurs généralement sous cette forme, dans les médias) : coupable ou non coupable, et si oui, voilà la peine infligée. Simplicité trompeuse. La difficulté de rendre compréhensibles des procès qui souvent s'étalent sur des années, et les décisions des juges auprès des populations affectées par ces crimes, est réelle. Pour être compréhensibles, on le sait, les jugements doivent être justifiés de façon suffisante. S'ils le sont – et, hormis quelques exceptions notables, comme le jugement en appel acquittant le général Gotovina devant le TPIY²¹, ils le sont dans le détail devant les tribunaux internationaux –, cela ne suffit pas à résoudre le problème. Car la lisibilité de ces jugements qui font plusieurs centaines de pages reste bien sûr très ardue, sinon impossible, pour les non-initiés. D'où d'ailleurs le recours à d'autres moyens de communication, comme les conférences ou les communiqués de presse. Les tribunaux internationaux se sont dotés d'unités dédiées à la communication avec le public, stratégiquement divisé en sous-groupes qui feront l'objet chacun d'un ciblage particulier.

C'est là un des défis majeurs que doit relever la justice internationale. La justice ne doit pas seulement « rendre » justice, par la tenue d'un procès

19. Etienne Jaudel, *Le Procès de Tokyo. Un Nuremberg oublié*, Paris, Odile Jacob, 2010, p. 129.

20. Mark Osiel, *Juger les crimes de masse*, op.cit., p. 359.

21. Pour plus de précisions sur cette affaire, voir Joël Hubrecht, « La justice internationale fait-elle fausse route ? », juillet 2013, disponible sur www.ihej.org/tpiy-la-justice-internationale-fait-elle-fausse-route.

et l'équité des débats. Elle ne doit pas seulement « montrer qu'elle rend » justice, par la publicité des débats. Elle doit aussi « expliquer comment » elle a rendu justice, et rendre les jugements moins abscons.

Bien sûr, il ne s'agit pas d'introduire des cours de droit dans toutes les écoles élémentaires ni de faire du public des avocats ou des magistrats en herbe. Pour débattre, les juristes ont leurs revues et leurs cénacles, mais l'on n'attend pas d'un procès qu'il engendre un débat de juristes, on attend plutôt un débat public. Si l'on considère la manière dont ce dernier a évolué ces dernières décennies, c'est ce qui se produit et même très bien, du moins dans les sociétés occidentales.

Pour Annette Wieviorka, « le procès Eichmann a libéré la parole des témoins. Il a créé une demande sociale de témoignages, comme le feront plus tard en France d'autres procès, comme le procès de Klaus Barbie, de Paul Touvier ou de Maurice Papon »²². Ce procès avait toutefois l'avantage de bénéficier d'une condamnation unanime des crimes nazis, que personne n'oserait défendre publiquement et directement (le négationnisme et l'antisémitisme empruntent d'autres biais). Cette réprobation unanime du crime de masse, qui nous paraît évidente, est cependant plus l'exception que la règle. Dans les conflits contemporains et dans les sociétés déchirées, la justice pénale n'est pas en mesure de susciter des sentiments partagés et une conscience collective univoque par rapport aux massacres du passé. « Pour autant, souligne Mark Osiel, il n'est pas exagéré d'espérer que les tribunaux de ces sociétés se servent pleinement de l'attention publique qui se tourne alors sur eux pour stimuler la délibération sur les mérites et la signification des

principes libéraux. (...) Ce débat peut contribuer significativement à la forme particulière de solidarité – passant par le dissensus civil – à laquelle une société pluraliste moderne peut à bon droit aspirer. »²³ Pour Mark Osiel, le procès permet de « faire en public la mémoire publique » même si l'influence des jeux de pouvoir et d'intérêts se déroule en coulisse. Dans cette optique, les juges deviennent les metteurs en scène d'un drame, d'un « grand spectacle », qui se joue au tribunal à la manière d'un « théâtre d'idées », « formulant des interrogations importantes pour la mémoire collective et même l'identité nationale ». Mais n'est-ce pas trop demander aux juges ?

Selon Marcel Lemonde, juge d'instruction français pour le procès international des Khmers rouges, un magistrat travaillant dans un tribunal pénal international ne peut se contenter de penser et d'agir comme s'il était devant une Cour ordinaire. Il doit superposer les fonctions et les compétences, être juge d'abord, mais aussi un peu historien et un peu diplomate. Yann Thomas a parfaitement expliqué pourquoi, en intégrant le contexte dans un acte pour le qualifier et l'imputer, le crime contre l'humanité brouillait la distinction habituelle entre le juge et l'historien. Mais il a aussi souligné que seul le juge était, par sa fonction, astreint à l'obligation d'un jugement décisoire (coupable ou non) dans le cadre strict d'un acte d'accusation. Mais avant l'instance de jugement, la phase inquisitoire et la phase accusatoire assurent « une constante plasticité de l'objet du débat. Pourvu qu'il soit directement ou

22. Annette Wieviorka, *L'Ère du témoin*, Paris, Plon, 1998, p. 117.

23. *Juger les crimes de masse*, op. cit., p. 425. À noter que chez Mark Osiel, les principes libéraux sont à comprendre comme des principes éthiques d'ordre démocratique garantissant l'équité et la pluralité des débats et assumant une dimension pédagogique morale. Mark Osiel parle de « liberal show trials ».

indirectement référé à une quelconque donnée inscrite dans l'acte d'accusation, le débat quelque réglé qu'il soit, mais aussi les dépositions qui s'y rattachent, les témoignages, les expertises, peuvent s'intégrer toutes données »²⁴. De plus, les débats à l'extérieur des palais de justice vont presque toujours conduire à discuter de sujets qui ont été exclus ou qui n'ont pas leur place dans les limites strictes des procédures engagées. « C'est en ce sens, argue Marcel Lemonde, que le fait de juger avec trente ans de retard n'est pas forcément négatif, un procès a aussi pour but d'organiser un débat public, de sorte que les questions gênantes ne sont pas nécessairement éludées. Sans doute, Kissinger ne pouvait être pénalement condamné, mais cela ne signifiait pas que les bombardements américains sur le Cambodge ne seraient pas évoqués. Au procès Papon, on parla d'événements datant de 1961, donc étrangers aux poursuites, ce qui n'était pourtant pas inutile »²⁵.

La pluralisation des espaces de dialogues

La justice ne se rend pas que dans les tribunaux. La « justice transitionnelle » lui a donné d'autres formes. Les procès sont remplacés par des déclarations écrites et des auditions publiques. Le jugement judiciaire est remplacé par un rapport produit par un panel de commissaires, regroupant des personnalités reconnues et consensuelles, des universitaires, des religieux, etc. Ces mécanismes, dits « Commission(s) Vérité Réconciliation », constituent un dispositif para-juridique, qui se substitue aux procès ou les accompagne. Ils sont fortement imprégnés d'autres approches (religieuse, psychanaly-

tique...) et affichent la réconciliation par la vérité comme objectif prioritaire. La puissance de la parole y est centrale jusqu'à prendre parfois la forme – hélas illusoire – d'une force autoréalisatrice. En appelant leur commission « Commission Dialogue, Vérité et Réconciliation », les autorités de Côte d'Ivoire n'ont peut-être pas échappé à cette auto persuasion déclarative.

Les échanges ne sont pas organisés sur le mode de la confrontation argumentative du pénal, il n'y a pas de contre-interrogatoires, mais la pluralité des points de vue est prise en compte. Les discours tenus n'ont plus la froideur technique du droit. L'émotion sous contrôle, voire bannie des palais de justice, est recherchée et mise en scène au nom d'une volonté cathartique. Lors des audiences publiques de la célèbre Commission Vérité Réconciliation d'Afrique du Sud, un cierge était allumé à la mémoire « de tous les morts des affrontements du passé », des prières étaient adressées, des poèmes étaient lus, et après les témoignages entendus, son président Mgr Desmond Tutu résumait ainsi le sentiment de l'assemblée : « Nous avons été émus aux larmes. Nous avons ri. Nous avons gardé le silence et nous avons regardé droit dans les yeux la bête immonde de notre sombre passé. Ayant surmonté cette terrible épreuve et prenant conscience de notre commune humanité, nous commençons à réaliser que nous sommes capables de surmonter les affrontements d'hier et de nous tendre la main »²⁶.

Configuration toute différente au Burundi. Pour pallier l'extrême lenteur dans la mise en place d'une « Commission Vérité Réconciliation » nationale toujours inactive plus d'une décennie après la signature des accords de paix qui la prévoyait, des petites initiatives locales se sont mul-

24. Yann Thomas, *Les Opérations du droit*, Paris, Seuil/Gallimard, 2011, p. 260.

25. Marcel Lemonde (avec la collaboration de Jean Reynaud), *Un juge face aux Khmers rouges*, Paris, Seuil, 2013, p. 222.

26. Desmond Tutu, *Il n'y a pas d'avenir sans pardon*, Paris, Albin Michel, 2000, p. 121.

tipliées. L'objectif était également de « libérer » la parole, mais dans une culture qui valorise le contrôle des émotions (« Les larmes d'un homme coulent dans le ventre », dit un proverbe burundais) et en passant par de petits groupes de discussion organisés selon une méthodologie bien précise (une vingtaine de participants qui ne se connaissent pas, avec un équilibre entre les divers groupes sociaux ou ethniques, une disposition en cercle et à la même hauteur, etc.). La discussion était ouverte à partir des réactions non pas à un procès (aucun n'ayant pu être conduit dans le pays), mais à une pièce de théâtre sur les crimes passés, montée pour l'occasion. La question de la justice y était systématiquement abordée. Plus de 300 000 Burundais ont assisté au spectacle et près de 5 000 ont participé aux groupes de parole²⁷.

Dans le premier cas, en Afrique du Sud, où le dispositif a été mis en place selon une logique impulsée « du haut vers le bas », la pacification a finalement surtout fonctionné au niveau des élites, assurant le succès de la transition. Dans le second cas, au Burundi, les efforts, impulsés « par le bas », n'ont pas été relayés dans la population par des dirigeants qui, au nom de leurs intérêts politiques, ont finalement fait capoter le processus de paix. Tirant les leçons des réussites et des limites des commissions mises en place durant ces trois dernières décennies, Kora Andrieu soutient le renforcement de la dimension participative et de l'autonomisation des victimes : « l'objectif,

dès lors serait moins la “réconciliation” que, plus modestement, la création d'un espace de libre dialogue pour les survivants de la violence, visant à les autonomiser. [...] Cette inscription de la délibération au cœur de la justice transitionnelle peut rappeler à certains égards l'éthique de la discussion habermassienne : les membres de la communauté y cherchent ensemble les normes du jugement, à partir d'une argumentation libre et ouverte. Par-delà la dichotomie d'une justice qui punit et d'une justice qui pardonne, les Commissions Vérité et Réconciliation peuvent donc être pensées sous cet angle d'une discussion non faussée qui respecte *a priori* le pluralisme des valeurs et des intérêts »²⁸.

L'influence directe du cadre sur la forme, la portée et le sens même des paroles échangées implique la nécessité de penser et d'œuvrer à la pluralité des espaces de dialogue. La justice en est un parmi d'autres, très imparfait par certains aspects, mais néanmoins indispensable. En enchâssant différents modes et échelles de discours et d'échanges, enchâssement qui ne fait pas système, mais qui est plus qu'une simple accumulation, la justice permet de relancer dans la société une capacité de dialogue que le crime de masse avait ébranlée ou détruite. La parole a repris ses droits. Elle peut de nouveau traverser les différents points de vue et aller de l'un à l'autre.

27. Le résultat de ce travail est présenté dans Anne-Aël Puhu et Emmanuel Klimis (sous la dir.), *Justice transitionnelle. Oser un modèle burundais. Comment vivre ensemble après un conflit violent ?*, RCN Justice et démocratie, Facultés universitaires Saint-Louis de Bruxelles, 2013.

28. Kora Andrieu, « Justice transitionnelle, délibération et capacités après le conflit », dans Julie Saada (dir.), *La guerre en question. Conflits contemporains, théorie politique et débats normatifs*, Paris, PUL, 2015, p. 299.

« QUAND NOUS NOUS REGARDONS, NOUS REGARDONS DANS UN MIROIR ». LE DIALOGUE ENTRE BOURREAU ET VICTIME DANS « VIE ET DESTIN » DE VASSILI GROSSMAN.

Cécile Rousselet

Vassili Semionovitch Grossman est un écrivain soviétique né en 1905 à Berditchev en actuelle Ukraine et mort en 1964 à Moscou. Dès l'envahissement de l'Union Soviétique par l'Allemagne en 1941, il se porte volontaire comme journaliste à *L'Étoile rouge*, le journal de l'Armée rouge, et part sur le front où il est témoin des combats et des débâcles. C'est en 1943 qu'Ilya Ehrenbourg lui demande d'entrer au Comité antifasciste juif afin de collecter des documents en vue de construire ce qui deviendra le *Livre noir*, et de collaborer avec lui à sa rédaction. En Ukraine, notamment lorsqu'il revient à Berditchev sur les terres de son enfance, il découvre l'ampleur des massacres perpétrés contre les Juifs par les *Einsatzgruppen*, avec la complicité d'une partie de la population ukrainienne. Vassili Grossman est également l'un des premiers écrivains à décrire les camps d'extermination, dans son récit *L'Enfer de Treblinka*. La décennie entre 1955 et 1964, marquée par la déstalinisation progressive initiée par Khrouchtchev au XX^e Congrès, verra la publication de plusieurs œuvres : *Pour une juste cause*, réédité en 1954, *Tout passe*, achevé en 1963 ; et la rédaction de sa grande fresque *Vie et Destin*, achevée en 1960, mais confisquée par le KGB en 1962 lorsque l'auteur cherche à la faire publier. C'est en 1970 que Semyon Lipkin, avec l'aide de Simon Markish et Efim Etkind, parvient à faire sortir hors d'URSS les manuscrits retrou-

vés et à les faire publier en Suisse. L'œuvre ne paraîtra en Russie qu'en 1989, en pleine *glasnost*.

Convoquer Vassili Grossman au sein d'un recueil intitulé « Dialogues » est proprement paradoxal, à première vue. En effet, Vassili Grossman est un auteur formé par le réalisme socialiste. C'est dans ce canon d'écriture qu'il s'est construit en tant qu'écrivain. Or le réalisme socialiste prescrit une écriture monologique, organisée autour d'un « déploiement illimité de l'omniscience du narrateur¹ », dans laquelle le dialogue n'aurait pas sa place. Et pourtant, une analyse poussée de *Vie et Destin*², et notamment du chapitre 14 de la deuxième partie de l'œuvre, permettra non seulement de nuancer ce propos, pour voir en Grossman un véritable auteur dialogique, mais également de penser de manière plus complexe la notion même de « dialogues ». L'œuvre grossmanienne est authentiquement une prose qui justifie l'emploi de la notion de dialogue au pluriel. Il n'est pas une forme de dialogue, celle traditionnelle opposant plusieurs personnages, mais une multitude d'effets de texte permettant à ce dernier d'exister sur un mode dialogique.

1. Luba Jurgenson, *Création et tyrannie*, Cabris, Sulliver, 2009, p. 104.

2. Mon édition de référence sera la suivante : Vasili Semionovitch Grossman, *Vie et destin*, trad. Alexis Berelowitch et Anne Coldefy-Faucard, Lausanne, L'Âge d'homme, 1995.

Un dialogue entre un bourreau et sa victime

Ce chapitre 14, s'appuyant sur des personnages fortement typés, chers au réalisme socialiste, présente le dialogue entre Mostovskoï, vieux bolchevik emprisonné, et l'officier nazi Liss³, au cours duquel l'*Obersturmbannführer* introduit la possibilité d'un comparatisme entre les violences nazies et soviétiques. L'impression première qui émane à la lecture du dialogue est véritablement la violence du refus, la résistance avec laquelle le bolchevik Mostovskoï nie toute empathie ou compréhension du discours de son interlocuteur. Le bolchevik refuse les assertions de son interlocuteur qui, inlassablement, cherche à le convaincre d'une interchangeabilité entre violence nazie et violence stalinienne. La position de Mostovskoï s'énonce dans son silence, qui devient une véritable manifestation de violence face à l'agitation vaine de son interlocuteur. Dans la résistance de Mostovskoï se dessine l'idée, omniprésente dans la prose grossmanienne, de la lutte entre le bien et le mal et « celle de la morale du peuple fondée sur la liberté pour tous qui s'oppose à la servitude de tous, réservée, dans ce premier volet, au seul nazisme, mais qui dans le second volet caractérisera aussi bien l'Union soviétique⁴ » bien que, chez l'auteur, l'identification entre nazisme et stalinisme ne soit jamais totale. En effet, Grossman a été nourri de la tradition démocratique russe et

3. Le modèle tolstoïen, sans lequel toute réflexion sur le réalisme socialiste est impensable, est ici particulièrement prégnant. L'affrontement des deux hommes rappelle, à de nombreux égards, l'opposition entre Mikhaïl Koutouzov et Napoléon Bonaparte dans *Guerre et paix*. Cette profondeur intertextuelle complexifie à la fois la remise en question du modèle réaliste socialiste par Grossman et la mise en perspective entre le héros russe et son opposant occidental, sur le modèle de la dualité antithétique, cher à Tolstoï et magnifié par l'esthétique réaliste socialiste.

4. Alexis Berelowitch, « Les totalitarismes de Vassili Grossman », *Le Débat*, vol. 165/3, mai 2011, p. 159-172, p. 160-161.

réserve au nazisme la concrétisation « d'un mal initial absolu⁵ ». Par le choc des positions typées, par la violente confrontation des points de vue, c'est la quête d'une explication à l'émergence du mal qui est posée, comme si de la violence de ce dialogue pouvaient naître des éléments de sens.

Ce dialogue est également une réflexion sur l'interchangeabilité du bourreau et de la victime, par les jeux narratifs qui contribuent à flouter la frontière entre les deux. En effet, bien que ces deux personnages se placent dans un dialogue entre geôlier et prisonnier, sur le plan de l'intrigue, l'ambition symbolique présente dans la prose grossmanienne implique d'emblée que l'analyse s'élève à un niveau supérieur et désigne les deux catégories que sont bourreau et victime. Chez Vassili Grossman, le déséquilibre entre victime et bourreau est souvent semblable à une machine implacable (et souvent déshumanisée) réduisant les victimes à des objets inanimés. Son texte relatif à l'extermination des Juifs de Berditchev du 15 septembre 1941, écrit en 1944 pour le *Livre noir*, est représentatif de sa figuration narrative de la relation entre victime et bourreau :

Bien que la majeure partie des gens exécutés ce jour-là fût constituée de vieillards impotents, d'enfants et de femmes avec leurs bébés dans les bras, les SS craignaient cependant qu'ils ne se révoltent. Et le crime fut organisé de telle sorte que, sur les lieux mêmes de l'exécution, il y avait plus de bourreaux armés de mitraillettes que de victimes désarmées. Cet épouvantable massacre de gens innocents et sans défense se prolongea tout le jour, tout le jour le sang coula. Les fosses en étaient si pleines que le terrain argileux n'absorbait pas et le sang débordait, formant d'énormes mares sur la terre, coulait à flots, s'engouff-

5. *Ibid.*, p. 167-168.

frant dans les cavités du sol. Les blessés tombés dans les fosses ne mouraient pas tous sous les balles des SS, mais parce qu'ils se noyaient, engloutis par le sang. Les bottes des bourreaux étaient détrempées, imprégnées de sang. Toute la journée, les cris fous des gens abattus restèrent suspendus dans l'air, les paysans des fermes environnantes quittaient leurs maisons pour ne pas entendre ces hurlements qu'aucun cœur humain ne pourrait supporter. Les gens qui défilèrent tout le jour en une colonne interminable devant le lieu d'exécution voyaient leurs mères, leurs sœurs, leurs enfants déjà au bord de la fosse vers laquelle le destin devait les conduire, eux, une ou deux heures plus tard⁶.

Plusieurs spécificités de l'écriture de Vassili Grossman, présentées de manière explicite dans cet extrait, sont perceptibles. Les victimes sont, sur le plan narratif, davantage présentes que les bourreaux, dont une seule manifestation de force suffit à renverser l'intrigue. Les victimes sont dès lors décrites avec plus de précision, la narration suit les expressions de leur visage, leurs gestes, leurs luttes et leurs désespoirs. Enfin, la force symbolique des victimes est à même d'annihiler la violence du bourreau, et il est un déséquilibre qui se crée, textuellement, entre le bourreau seul avec sa puissance, et les victimes qui bénéficient d'une aura, et de l'empathie du narrateur et des lecteurs. Ce déséquilibre tend à contrebalancer celui de la force physique, et donne aux textes grossmaniens une extraordinaire valeur littéraire, transfigurant par les jeux narratifs la violence du référent historique décrit. Dans le chapitre 14 de

la deuxième partie, on retrouve ces mêmes caractéristiques : même s'il est loquace et en position de force (puisque'il est le geôlier), Liss semble un être faible, petit, avec une voix douce.

C'est par cette réflexion sur les positions de chacun des protagonistes du dialogue que l'on peut véritablement réfléchir sur la notion même de dialogisme dans le texte grossmanien. En effet, puisque l'œuvre réaliste socialiste est une œuvre où le narrateur se range aux côtés du héros positif qui doit avoir toutes les qualités (donc être un personnage fort), il est évident que c'est avec le prisonnier qu'il se tient. Et déjà, en faisant de la victime son héros positif, Grossman construit son texte non plus comme un unique dialogue entre Mostovskoï et Liss, mais un espace littéraire de dialogues : la victime est hissée à un plan symbolique supérieur, elle est le héros, et ceci, en soi, est antithétique avec l'idéologie prônée par l'esthétique réaliste socialiste. Les choix auctoriaux entrent donc en ligne de compte, et font du narrateur un acteur même d'un espace dialogique, celui entre le texte tel qu'il devrait être en tant que prose réaliste socialiste, et le texte réel tel qu'il se présente aux yeux du lecteur. Si, dans de nombreux travaux sur la littérature soviétique dissidente, il est intéressant d'observer les écarts que les écrivains imposent dans leurs textes aux prescriptions formalisées en 1934 lors du premier Congrès des écrivains soviétiques à Moscou, c'est une autre posture qu'il faut analyser lorsque l'on réfléchit à l'esthétique grossmanienne. Celui-ci développe des stratégies littéraires qui l'amènent à se détacher, véritablement, du canon socialiste, mais qui sont essentiellement inscrites dans les exigences du réalisme socialiste.

S'inscrivant dans un cadre réaliste socialiste, la narration de Vassili Grossman ne semble toutefois pas exempte d'espaces d'ambivalence, permettant notamment au narrateur d'introduire du

6. Traduction de Carole Moroz, in *Le livre noir - Textes et témoignages*, textes réunis par Ilya Ehrenbourg et Vassili Grossman, Paris, Actes Sud, Solin, 1995, p. 91-92.

jeu dans les places stéréotypées de ses personnages, et cherchant dans ce jeu à poser des questions fondamentales sur les positions de chacun, et devenant un outil fondamental de dissidence dans un contexte de pensée unique.

La narration comme instrument de « dialogues »

Régine Robin propose une distinction entre « effet de thèse » et « effet de texte » dans l'esthétique réaliste socialiste⁷, qui trouve une véritable efficience dans l'analyse de *Vie et Destin*. « L'effet de texte », qu'elle appelle aussi « résistance du texte », est inévitable puisque le rêve d'un monologisme est proprement une utopie, la langue ne pouvant être à tout moment neutralisée⁸. À partir du moment où Vassili Grossman se pose la question de la violence qu'il décrit, il se forme un troisième espace dans le texte qui s'annexe, sans toutefois se placer dans une position équivalente, aux deux espaces qui s'opposent dans la confrontation des points de vue : celui de l'interprétation comme voix tierce. Cette voix tierce n'est pas totalement prise en charge par le narrateur, dont nous avons vu l'ambiguïté de la position, ni assumée par l'un des deux personnages aux discours parfois ambivalents. C'est un espace qui n'appartient à personne, mais que chacun des protagonistes du texte narratif investit, et qui constitue le discours d'un possible questionnement des fondements idéologiques des positions énoncées.

Cet espace émerge à plusieurs endroits dans le chapitre. Tout d'abord, il est le fait de Mostovskoï lui-même. Ses doutes, croissants dans le texte, perceptibles dans les pensées intérieures du personnage, apparaissent le plus souvent spontanément, et font du dialogue un véritable trilogue.

7. À cet égard, voir Régine Robin, *Le réalisme socialiste : une esthétique impossible*, Paris, Payot, 1986.

8. Régine Robin, *op. cit.*, p. 306-307.

Les doutes, dans le texte, se font discours, mais c'est la narration elle-même qui sape ces retours du refoulé, en les renvoyant sous le joug de leur censure première.

Il aurait été aisé de réfuter les raisonnements de cet homme. Ses yeux s'approchèrent encore de Mostovskoï. Mais il y avait quelque chose de plus répugnant et de plus dangereux que les paroles de ce provocateur SS, c'étaient les doutes répugnants que Mostovskoï trouvait au fond de lui-même et non plus dans le discours de son ennemi.

Ainsi il arrive qu'un homme ait peur d'être malade, qu'il craigne une tumeur maligne, mais il ne va pas consulter un médecin, il s'efforce de ne pas remarquer ses douleurs, évite de parler maladie avec ses proches. Mais voilà qu'un jour on lui dit : « Dites-moi, il ne vous arrive pas d'avoir tel type de douleur, généralement après que vous avez... C'est cela... Oui...⁹ »

Le fait même que le protagoniste posé dans cette scène comme un héros positif, donc devant assumer et prendre en charge le discours idéologique du Parti dans le cadre du roman réaliste-socialiste, puisse, par son ambivalence, également mettre en doute le bien-fondé de cette idéologie, dans une violence extrême, est un véritable acte narratif de dissidence.

Et si ses doutes n'étaient pas un signe de faiblesse, d'impuissance, de fatigue, de manque de foi ? Et si les doutes qui s'emparaient parfois de lui, tantôt timides, tantôt destructeurs, étaient justement ce qu'il y avait de plus honnête et de plus pur en lui ? Et lui, il les refoulait, les repoussait, les haïssait. Et si c'étaient eux qui contenaient le grain de

9. Vassili Semenovitch Grossman, *op. cit.*, p. 371-372.

la vérité révolutionnaire? C'étaient eux qui contenaient la dynamite de la liberté!

Pour repousser Liss, ses doigts visqueux, il suffit de ne plus haïr le menchevik Tchernetsov, de ne plus mépriser le fol en Dieu Ikonnikov! Non, non, plus encore! Il faut renoncer à tout ce qui constituait sa vie à ce jour, condamner tout ce qu'il défendait et justifiait.

Mais non, non, bien plus! pas condamner, mais haïr de toute son âme, de toute sa foi de révolutionnaire, les camps, la Loubianka, le sanglant Ejov, Iagoda, Beria! Ce n'est pas assez, il faut haïr Staline et sa dictature!

Mais non, non, bien plus! Il faut condamner Lénine! Le chemin conduisait à l'abîme. La voilà, la victoire de Liss! Ce n'était pas une victoire remportée sur les champs de bataille, mais dans cette guerre sans coups de feu, pleine de venin, que menait contre lui le gestapiste.

La folie le guettait. Et soudain il poussa un soupir de soulagement. La pensée qui l'avait, l'espace d'un instant, aveuglé et terrifié, tombait en poussière, semblait ridicule et pitoyable. Son égarement n'avait duré que quelques secondes¹⁰.

Mais par son ironie, le narrateur indique son ambiguïté. Lorsqu'à la fin de son « égarement », Mostovskoï pense : « Comment avait-il pu, ne serait-ce qu'une fraction de seconde, douter de la justesse de la grande cause¹¹ ? », la « grande cause » est une formulation véritablement ironique. Le censeur lui-même, dans une dynamique grotesque, est celui-là même qui attaque de la manière la plus acerbe le pouvoir qu'il juge ridicule.

10. *Ibid.* p. 375-376.

11. *Ibid.* p. 376.

Le narrateur se pose donc, à de nombreux égards, comme une instance ambiguë, mais qui finalement prend en charge une voix dissidente et investit le troisième espace du tiers interprétant. Il compare Liss à un simple bandit, ennemi de la construction de l'idéologie soviétique par excellence. La trivialité de cette scène contribue à renforcer le caractère « répugnant », « grotesque », des paroles de l'officier nazi. Néanmoins, l'intertextualité joue un rôle extrêmement important dans la prose grossmanienne, et la trivialité grotesque convoquée ici n'est pas sans rappeler celle que le narrateur de *Tout passe* impose à son avatar fictionnel de Lénine. C'est véritablement dans cette intertextualité que se déploie toute l'ambivalence du texte, et que se pose, en filigrane, la comparaison entre l'officier nazi et les dirigeants soviétiques.

Le dialogisme comme résistance du texte

Le texte donc offre au lecteur, en marge des dialogues proprement dits, des espaces discursifs à même d'indiquer l'ambiguïté des positions énoncées. Sont mises en place des stratégies narratives efficaces afin d'interroger, au-delà même de la confrontation des deux protagonistes, l'ambivalence de la scène décrite.

Le cabinet était vide. Tapis par terre, fleurs dans un vase, tableau au mur (lisière de forêt et toits de tuiles rouges); Mostovskoï se dit qu'il se trouvait dans le cabinet d'un directeur d'abattoir : tout autour les râles des bêtes mourantes, les entrailles fumantes, les hommes couverts de sang, mais dans le cabinet du directeur tout est calme et seuls les téléphones sur le bureau évoquent le lien qui existe entre l'abattoir et ce cabinet¹².

12. *Ibid.* p. 369.

À la lecture de ce passage, le lecteur est frappé de l'impression d'inquiétante étrangeté qui se dégage du cabinet. L'espace calme, silencieux, n'est que prémonitoire du flot d'horreur qu'il cache. Tout est déshumanisé dans le cabinet de Liss : le narrateur indique là la possibilité du mensonge, ou du moins d'un discours caché, occultant la mort par un voile d'humanité. Mais cette humanité elle-même n'est pas feinte, et c'est là toute la force du texte grossmanien, d'indiquer l'ambiguïté essentielle des acteurs de sa fresque. Par l'inquiétante étrangeté qui se dégage du discours, c'est toute une métaphore de la position narrative qui se dessine : chaque élément se désigne à la fois lui-même, mais également dénote la dualité de sa présence, *Janus* terrifiant pour lequel toute manifestation d'une sublimation rationnelle est l'indice des violentes pulsions destructrices qu'elle refoule. C'est donc un autre espace qui se profile entre les lignes, celui qu'il faut apercevoir dans les « entrailles fumantes » qui s'imposent comme retour du refoulé, mais aussi celui, dans une dynamique éthique propre à l'écriture grossmanienne, d'une parole dictant un impératif selon lequel il ne faut jamais oublier : fermer les yeux est déjà un acte coupable, et le narrateur ne cesse inlassablement de faire ressurgir cette idée par les images et métaphores convoquées. *Vie et Destin* n'est pas entièrement une œuvre monophonique, en cela, puisqu'en permanence elle permet à l'œuvre de dialoguer avec elle-même, donnant à voir ce qu'elle dissimule. Luba Jurgenson, dans ses travaux sur la propagande bolchevique puis soviétique, indique l'ambiguïté du « voir » et du « dissimulé », puisque ce qui est donné à voir, souvent avec violence, contribue souvent à désigner l'autre scène, qui est masquée, mais qui transparaît, l'image ne pouvant contrôler l'ensemble de ses manifestations visuelles. Le mécanisme est sans doute proche

dans le texte grossmanien : c'est par cette mise en scène d'une ambiguïté qu'il indique la possibilité d'une vérité hétérodoxe¹³ comme point nodal de sa réflexion sur la mise en place du discours de la « civilisation concentrationnaire », pour reprendre les mots de Nadejda Mandelstam.

C'est une véritable impossibilité à fixer un sens que l'on peut lire entre les lignes. Le texte, lorsqu'il fait se confronter différents discours, fait tenir l'écriture dans un entre-deux propre à démythifier un discours unique sur le bien-fondé du régime soviétique : « N'est-ce pas là, se dit Mostovskoï, que réside le génie de Staline ? Quand il exterminait les gens de cette sorte, il était le seul à voir la fraternité secrète qui unissait le fascisme aux pharisiens qui se faisaient les apôtres d'une liberté abstraite¹⁴. » La rhétorique propre au « parlé soviétique », dans ses formulations les plus hermétiques et creuses, est ici convoquée dans un contexte qui discrédite son omniscience, son omnipotence et son caractère orthodoxe. Sans être véritablement ironique, il s'agit là de montrer l'ambiguïté de chaque élément du discours et de mettre en doute, dès lors, les fondements mêmes de l'idéologie. Chez Grossman, ce sont les questionnements et les doutes qui sont les instruments les plus affûtés de son refus de l'orthodoxie soviétique. Ces questionnements, c'est par le jeu de rapprochements audacieux, d'indications subtiles, qu'il les énonce, comme subrepticement, au lecteur attentif qui les accepte : le russe de Liss « avait ce goût de cendres froides propre à la langue des brochures de vulgarisation scientifique¹⁵. » Si Liss adopte la rhétorique des brochures scientifiques soviétiques, déshumanisées, c'est là un indice narratif de la possibilité d'une comparaison entre fascisme nazi et politique concentrationnaire

13. À cet égard, voir Luba Jurgenson, *op. cit.*

14. Vasili Semenovitch Grossman, *op. cit.*, p. 376.

15. *Ibidem*, p. 370.

soviétique. Le narrateur va jusqu'à placer dans la bouche de Liss des slogans soviétiques : « Nos mains comme les vôtres aiment le vrai travail et nous ne craignons pas de les salir¹⁶. » Par ces stratégies narratives, c'est une véritable zone grise, si l'on reprend la formulation de Primo Levi, que Vassili Grossman dessine ici. L'impossibilité de tracer une séparation nette entre les positions de Liss et de Mostovskoï, le bourreau et sa victime, mais aussi entre le bourreau et la victime, le questionnement se doublant d'une réflexion éthique qui dépasse les enjeux même de l'intrigue, rend à la problématique de la culpabilité toute son ambiguïté. « Tous sont coupables, bourreaux et victimes. Grossman en vient à la même déduction que Nadejda Mandelstam. Il est impossible de survivre à une époque de terreur » écrit Simon Markish dans son *Cas Grossman*¹⁷. Cette zone grise apparaît de manière particulièrement violente lorsque Liss, prenant la parole, se fait de manière explicite le porte-parole du discours de l'auteur Vassili Grossman.

Et pourquoi donc ? demanda Liss. Vous regardez mon uniforme. Mais je ne le porte pas de naissance. Notre guide, notre parti nous donnent un travail et nous y allons, nous, les soldats du parti. J'ai toujours été un théoricien dans le parti, je m'intéresse aux problèmes d'histoire et de philosophie, mais je suis membre du parti. Et chez vous, pensez-vous que tous les agents du NKVD aiment ce qu'ils font ? Si le Comité central vous avait chargé de renforcer le travail de la Tchéka, auriez-vous pu refuser ? Non, vous auriez mis de côté votre Hegel et vous y seriez allé. Nous aussi nous avons mis de côté Hegel¹⁸.

16. *Ibidem*, p. 371.

17. Simon Peretsovich Markish, *Le cas Grossman*, Lusanne, L'Âge d'Homme, 1983, p. 127.

18. Vassili Semenovitch Grossman, *op. cit.*, p. 370.

Cette intervention de l'officier nazi entre en résonance avec les réflexions que l'auteur développe dans plusieurs autres de ses œuvres, à savoir celle des « Judas », notamment dans *Tout passe*. Se crée là une certaine connivence entre Grossman et son personnage *a priori* négatif, la voix auctoriale prenant en charge le discours de la comparaison entre nazisme et stalinisme. Les interventions dans lesquelles s'énonce le point de vue de l'auteur ouvrent des brèches qui investissent le texte de dimensions qui chargent la prose d'une violente acuité contextuelle : « Je me disais : dans vos camps, votre connaissance des langues étrangères vous aurait été aussi utile que dans les nôtres. Aujourd'hui, vous êtes effrayé par notre haine du judaïsme. Mais il se peut que demain vous la repreniez à votre propre compte¹⁹. » Par ces interventions prémonitoires, lourdes de sens, s'ouvre un champ interprétatif, nourri par la conscience que le lecteur a du contexte dans lequel s'inscrit l'œuvre, qui d'emblée complexifie l'espace interprétatif du trilogue. Considérer les victimes juives, c'est inévitablement penser Mostovskoï, comme représentant bolchevik, en bourreau. Dès lors, parce qu'elle est énoncée par le narrateur et l'auteur, la question de la porosité de la frontière entre victime et bourreau se charge d'un poids symbolique, notamment par les liens intertextuels qu'elle déploie. La réflexion de Dostoïevski sur l'interchangeabilité du bourreau et de la victime inscrite, notamment dans *Les Frères Karamazov*, est ici particulièrement prégnante. Emmanuel Lévinas, dans *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*²⁰, relève l'ambiguïté qui se dégage de cette phrase extraite de la biographie du « starets » Zosime, par Alexeï Fiodorovitch Karamazov : « Je te dirai encore, mère, que

19. *Ibid.* p. 375.

20. Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1974.

chacun de nous est coupable devant tous pour tous, et moi plus que les autres. » Si le coupable est coupable plus que les autres, alors les autres sont aussi coupables envers le coupable, simplement parce qu'ils sont les autres d'un « je », et que le rapport à l'altérité s'inscrit inévitablement dans une dualité entre victime et bourreau.

Par l'indécision des positions, l'ambivalence généralisée, le texte résiste à tout effet de thèse. Les positions de victime et de bourreau ne peuvent tenir face à cette ambiguïté, et le lieu de leur affrontement laisse place à l'espace d'un questionnement où chaque dit défamiliarise les autres, dans un enchevêtrement angoissé de discours dont les statuts demeurent indécis. Vassili Grossman ne quitte que peu, de manière consciente, l'esthétique réaliste socialiste dans laquelle il a été formé. Néanmoins, c'est véritablement une « revanche du texte », selon l'expression de Susan Rubin Suleiman, qui émerge, posant par là les motivations sourdes de la narration. Le dialogue se construit, sur le plan matériel de l'intrigue, sur les manuscrits d'Ikonnikov, posant la question du bien et du mal, de la bonté, problématique chère à Grossman. La violence du changement de chapitre, entre la fin du chapitre 14 et le début du chapitre 15 présentant les manuscrits, en est éloquente : il s'agit bien d'ancrer la question du dialogue entre bourreau et victime dans une réflexion plus large sur les fondements du bien et du mal, et leur ambivalence, l'imposition d'un bien suprême pour l'humanité étant selon l'auteur une genèse du mal. Le silence elliptique qui résulte de cette rupture établit le lieu de cette inscription du dialogue dans le champ éthique et ontologique ; le silence devenant la consécration ultime de la bonté individuelle et d'une quête de sens, à défaut d'une vérité.

*

Si l'œuvre grossmanienne n'est pas « polyphonique », au sens bakhtinien strict du terme,

elle se constitue, sur le plan esthétique également, comme une œuvre de dissidence par la possibilité même qu'elle offre de se formuler en tant qu'espace dialogique, et permet, par son analyse, de donner à la notion de « dialogues » toute son efficience dans le contexte soviétique. Dans un univers entièrement régi et ordonné autour de l'orthodoxie de l'idéologie, les dialogues tels qu'ils s'énoncent et se dessinent dans les œuvres littéraires sont à même d'introduire du jeu – et la théorisation par Bakhtine du dialogisme à la fin des années 1920 s'inscrit donc totalement dans son contexte d'écriture. Les brèches que les textes ouvrent sont autant espaces narratifs de questionnement et possibilité d'émergence de discours en marge à même de saper les fondements de l'orthodoxie soviétique, et permettent de donner aux « dialogues » tout leur pouvoir politique.

Bibliographie

- BERELOWITCH, Alexis, « Les totalitarismes de Vassili Grossman », *Le Débat*, vol. 165 / 3, mai 2011, p. 159-172.
- EHRENBURG, Ilya et GROSSMAN, Vassili, *Le livre noir - Textes et témoignages*, trad. Yves Gauthier, Luba Jurgenson, Michèle Kahn, Paul Lequesne, François Guillaume Lorrain, Carole Moroz, Paris, Actes Sud, Solin, 1995.
- GROSSMAN, Vassili Semenovitch, *Vie et destin*, trad. Alexis Berelowitch et Anne Coldefy-Faucard, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1995.
- JURGENSON, Luba, *Création et tyrannie*, Cabris, Sulliver, 2009.
- LÉVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1974.
- MARKISH, Simon Peretsovich, *Le cas Grossman*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1983.
- ROBIN, Régine, *Le réalisme socialiste : une esthétique impossible*, Paris, Payot, 1986.

DU DIALOGUE AVEC DES NAZIS

Jean-Yves Potel

Comment s'adresser à des nazis ? Une courte nouvelle, écrite à la fin des années 1950 par l'écrivain polonais Kazimierz Brandys, imagine la rencontre d'un jeune journaliste américain avec un général SS condamné à Nuremberg¹. Ayant purgé sa peine, ce « Monsieur Ballmeyer » vit reclus dans une grange au fond d'une cour de ferme bavaroise. Les journalistes défilent pour l'interviewer. Celui-là, R. Daves, sait ce qu'il veut. Il cherche à comprendre l'homme et la nature de son crime. Il se demande s'il souffre des meurtres qu'il a commis, s'il regrette, ce qu'il pense « réellement ». Il espère une demande de rachat.

On est immédiatement frappé par la naïveté de cet Américain. Il n'a pas fait la guerre, précise l'auteur, alors qu'on apprend, au détour d'une confidence au SS, qu'une partie de sa famille a été assassinée par les nazis parce que juive. Il s'adresse au général sur un ton « bonhomme et quelque peu familial », c'est le ton le plus « approprié », lui semble-t-il. Or il se trouve en porte-à-faux. Il se sent « comme un goujon qui fixe un brochet. Le regard de Ballmeyer est ironique et intéressé. » Le vieux nazi s'amuse, le manipule, lui fait avaler ses arguments auto-justificatifs, et finalement le déstabilise. Daves « est ravagé par cette conversation. » À vouloir comprendre le bourreau, le jeune homme reçoit en pleine figure le cynisme du criminel. Il n'apprend rien, sinon l'impasse de sa démarche.

En écrivant cette nouvelle, Brandys se demande si le dialogue avec ce type de crimi-

nel est possible. Et le trouve vain. Un juge ou un policier interrogent. Ils ne dialoguent pas. Ils cherchent à établir des faits, à comprendre les motivations du crime, et parfois à mieux connaître le contexte dont fait partie la psychologie du criminel. Le but, c'est le jugement et l'établissement d'une peine. Ni la compassion, ni le pardon. On peut tout au plus espérer un remords, des excuses du criminel. En engageant un dialogue, une conversation, on n'aboutit à rien. Ce journaliste voulait toucher l'homme : « Je ne peux pas croire que vous n'ayez jamais souffert, confie Daves à Ballmeyer, ne serait-ce qu'une fois, à la pensée des gens [que vous avez assassinés]. Vous vous trompez lourdement si vous croyez que l'on peut revenir à l'humain sans l'aide des hommes. » Inébranlable, l'autre assume ce qu'il a fait, et pour la morale, se réfugie derrière l'histoire : « Il ne faut pas chercher de responsables. À Nuremberg il vous semblait que vous accusiez des hommes. C'est l'histoire que vous accusiez. Et c'est elle qui, en fin de compte, aura le dernier mot. » Cette réponse arrive après de multiples tentatives ou ruses du journaliste pour atteindre l'homme. Elle montre que c'est vain. Le journaliste finit par dire au général : « Votre principal crime est que vous ne vous jugez pas coupable. Vous avez condamné l'être humain à l'insomnie, et vous vous endormez tranquillement. » Le militaire esquivé. Il refuse, conclut-il, de donner un sens à sa vie. Et si cette rencontre révèle un aspect du crime, cela ne vient ni d'aveux ni de remords, mais du cynisme de ce général nazi pour qui la notion de nature humaine « ne signifie rien. »

*

1. « L'interview de Ballmeyer », traduit du polonais par Gabriel Mérétki, in Kazimierz Brandys *L'art d'être aimé*, Éditions Gallimard, 1993, p.54 et sq.

Un autre général SS se comporte de cette manière face à un résistant polonais, dans une cellule de prison qu'ils partagent à Varsovie, en 1949. Les deux hommes sont condamnés à mort. Le premier est le général SS Jürgen Stroop, celui qui a dirigé les opérations militaires de liquidation du ghetto de Varsovie en avril-mai 1943. Arrêté par les Américains, condamné à mort puis livré aux autorités polonaises, il sera à nouveau condamné, puis pendu le 6 mars 1952. Le second est un patriote polonais, Kazimierz Moczarski, l'auteur du livre-document qui rapporte cet entretien². C'est un officier de l'Armée de l'intérieur (AK), la résistance armée sous l'autorité du gouvernement polonais en exil à Londres reconnu par les Alliés. Accusé de trahison par les communistes, maintes fois torturé, il attend sa condamnation que prononcera le même tribunal, en novembre 1952. Après la mort de Staline, la peine sera commuée en prison à vie, puis annulée. Moczarski a passé onze années dans les geôles du régime communiste, dont deux et demie à attendre son exécution, et neuf mois avec Stroop.

La force de son texte, publié en revue au début des années 1970, tient moins aux révélations historiques (rares), qu'au face à face. Les deux hommes, ennemis irréductibles, doivent se parler et finissent, du fait de la promiscuité, par tout partager. Ils ne sont séparés que lors des séances d'interrogatoires dont ils reviennent en mauvais état. Moczarski choisit d'écouter son codétenu, de poser des questions en espérant comprendre son fonctionnement. Il se demande « quels mécanismes historique, psychologique, sociologique ont pu conduire une partie des Allemands » à de tels crimes. Lui aussi s'intéresse à l'homme plus qu'au nazi. Mais chacun conserve ses distances :

« Je m'efforçais (encore qu'au début cela présentât pour moi certaines difficultés) de ne voir que l'homme en Stroop. Il pressentait cette attitude, bien que j'aie nettement marqué mon désaccord ou mon hostilité envers les idées qu'il avait servies et les actes qu'il avait commis. Stroop ne tentait pas non plus de se faire passer pour un ami des Polonais ou de laisser croire qu'il réprouvait sévèrement ses propres actes. »

La présence d'un troisième homme, policier allemand servant, tel Sancho Pança, d'ordonnance au général, limite les affabulations du nazi qui aime à se vanter. L'autoportrait qu'il distille au résistant polonais nous renseigne surtout sur ses convictions et sa mentalité. On découvre des valeurs et une vision du monde profondément ancrées. Elles ne se réduisent pas à l'adoration du Führer, elles prennent racine au plus profond de son éducation. Elles sont exprimées nettement (il n'a plus rien à perdre), non sans contradictions. L'amoralisme et la cruauté deviennent des comportements naturels. Stroop se sent même offensé lorsque Moczarski lui demande s'il n'a pas été pris de pitié devant tant de victimes. Au contraire, il jubile, il se sent heureux lorsqu'il décrit ses exploits, debout et raide, dans un coin de sa cellule. « En politique, il n'y a pas de principes moraux », ne cesse d'asséner ce banal nazi. Le résistant ne cède rien. On sent une frontière infranchissable entre deux mondes, même si les deux hommes sont persécutés par les mêmes policiers.

Dès lors, on peut lire ces entretiens avec le bourreau du ghetto comme un drame aux accents shakespeariens. Moins que les propos du général SS, ce sont les circonstances qui comptent et les comportements des protagonistes. C'est ce que dit son préfacier, le romancier Andrzej Szczypiorski. C'est ce qu'a pressenti le metteur en scène Andrzej Wajda, qui a monté le texte

2. Kazimierz Moczarski, *Entretiens avec le bourreau*, trad. du polonais par Jean-Yves Erhel, Folio Gallimard, 2011.

au théâtre dès l'automne 1977, au moment de la publication du livre (après la mort de son auteur). Une version française a même été montrée en France dans les années quatre-vingt.

Nous n'assistons pas à un documentaire historique sur la liquidation du ghetto de Varsovie et d'autres atrocités nazies. Plutôt à une geste héroïque, celle d'un résistant pris au piège de la police politique qui, pour le détruire moralement, l'a placé neuf mois en tête à tête avec son pire ennemi. L'entretien-confrontation devient une métaphore patriotique – la Pologne face à Hitler, Moczarski face à Stroop – qui se transforme en « une histoire d'honneur et de dépravation », pour citer le titre donné par Adam Michnik à sa postface rédigée dans les années 2000. Szczypiorski va dans le même sens, insistant dans son portrait de l'auteur sur « la sainteté » et le « tragique » de sa destinée. « Ce livre est né dans l'ombre. Et pourtant, de la première et dernière page, il est tout illuminé de l'éclat de cette personnalité exceptionnelle. » Il érige cette situation en « un exemple d'humanisme ».

Moins enthousiaste est la réaction de Michał Borwicz, un des premiers historiens du ghetto de Varsovie, ancien officier de l'AK et fondateur du Comité historique juif de Cracovie. Il publie en 1980 une recension « polémique » du livre de Kazimierz Moczarski³. Tout en reconnaissant le courage du résistant, un homme qu'il respecte, il pose d'emblée la question : « Est-ce un témoignage historique ? » Et il en doute. Il remarque de nombreuses invraisemblances dans les propos de Stroop rapportés par Moczarski – des expressions polonaises employées, son estimation de l'armement des combattants, la participation de résistants polonais au combat des Juifs – et il caractérise plutôt ce livre d'essai littéraire. Il

a ces remarques conclusives : « L'auteur transforme certains phénomènes, change les proportions et des détails, met en avant une conception idéologique qui lui est proche. » Aussi, les *Entretiens avec le bourreau* ne peuvent-ils pas être une source historique fiable. C'est surtout « une œuvre bien écrite, de grande valeur littéraire ». L'écriture de Moczarski est « retenue, très travaillée, non décorative. L'enchaînement des faits, les tensions et l'atmosphère, tout cela découle organiquement de la substance du texte. Tout aussi organique et profondément humaniste est sa hiérarchie des valeurs et des jugements moraux. » Rien de plus.

Aujourd'hui, cette discussion revient en Pologne. Plusieurs biographies de Moczarski ont paru, des historiens et critiques littéraires reprennent et développent les critiques de Borwicz. Notamment quand l'historien du ghetto montre qu'aucune source ne confirme l'existence de combattants polonais aux côtés des insurgés juifs. Ils voient dans le compte-rendu de Moczarski, non pas une série d'erreurs ou d'intoxications du général SS, mais « un sens du patriotisme, qui participait de la culture majoritaire dominante, une conception idéologique identique à la version du passé avancée par le pouvoir communiste depuis 1963 et encore intensifiée après 1968.⁴ » Une vision qui polonise la mémoire de l'insurrection du ghetto et occulte la mémoire juive. Adam Michnik répond par avance à cette analyse dans un post-scriptum à sa postface. Il souligne l'attitude irréprochable de Moczarski en 1968, qui a été chassé de son travail

3. *Zeszyty Historyczne* n° 50 [320], p. 177-185, Paris, 1980.

4. Conversation avec Elżbieta Janicka que je remercie pour ces références : Anna Machcewicz, *Kazimierz Moczarski. Biografia*, Znak, 2009 ; Grzegorz Niziolek, *Archiwum brakującego obrazu*, [in :] Grzegorz Niziolek, *Polski Teatr Zagłady*, Varsovie, 2014 (pour sa critique de la mise en scène de Wajda, p. 433-459 et sq.) ;

pour avoir « réprouvé l'antisémitisme au sein du pouvoir ». Il voit au contraire dans ce livre « la réaction de l'auteur face à l'infamie de l'antisémitisme en Pologne en 1968 ». Ainsi, en passant d'une conversation contrainte avec un bourreau, à l'honneur d'un héros et d'une résistance, la discussion bifurque en Pologne sur le héros lui-même et ses supposées compromissions. Comme si la charge s'était inversée.

*

Toute différente est l'entreprise de Gitta Sereny. Journaliste britannique, d'origine juive hongroise, elle a eu l'occasion, dans les années soixante et soixante-dix, d'assister comme journaliste à des procès de criminels nazis, et de s'entretenir avec plusieurs d'entre eux, et non des moindres. Elle a rencontré Franz Stangl, qui avait commandé les camps de Sobibor puis de Treblinka, ou Albert Speer, l'architecte et ministre de l'armement nazi, intime d'Hitler. Elle a tiré de ces entretiens des livres extraordinaires, véritables modèles du genre parmi les grands récits de la Shoah⁵.

Elle a grandi à Vienne au temps de l'Anschluss, puis a vécu en France toute la guerre. Infirmière dans une institution catholique, elle s'occupait d'enfants abandonnés, puis en 1945 elle a rejoint l'UNRRA et a travaillé dans les camps de personnes déplacées (DP) en Allemagne. Elle s'est notamment investie dans le rapatriement des enfants volés par les nazis et germanisés. Elle tient à ces précisions, à ces « impressions et sentiments accumulés pendant ses années de formation⁶ ». Dans son dernier ouvrage, composé peu de

temps avant sa mort en 2012, elle revient longuement sur ses motivations. Elle se demande comment elle a « pu solliciter ces individus » et pour quelles raisons. Elle y voit un trait de génération, « une génération qui a connu les deux dictatures les plus dévastatrices de l'histoire du monde », et qui a été incapable de « deviner ce que l'avenir réservait ». Comme Moczarski, elle veut comprendre ce qui facilite une telle transformation des hommes. « Ce qui m'a toujours motivée (...), c'est la recherche de ce qui entraîne si souvent et si aisément les êtres humains sur la voie de la violence et de l'amoralité. » Contrairement au petit journaliste inventé par Brandys, elle n'a aucune illusion. Elle cherche. « Pour moi, la réponse à cette question fondamentale se situe moins dans un registre théorique et intellectuel que sur un plan intime, humain. Plus que tout autre aspect, ce sont les multiples relations personnelles (...) qui m'ont peu à peu permis de comprendre aussi bien la dimension d'idéalisme de la tyrannie que sa capacité à dévoyer les instincts des gens, du bien vers le mal. La combinaison fatale de ces deux facteurs a conduit, j'espère réussir à le montrer, au traumatisme allemand⁷. »

Elle expose sa méthode et ses hésitations. Il lui faut plusieurs mois de réflexion avant de rencontrer Stangl. Elle lui énonce d'emblée les règles : elle ne veut pas réentendre ce qu'il a dit à son procès, ni argumenter avec lui sur « le bien ou le mal fondé » de ces déclarations. Elle demande qu'il lui parle de lui, de son enfance, de sa famille, de ses amis, « pour apprendre non ce qu'il avait fait ou n'avait pas fait, mais ce qu'il avait aimé et ce qu'il avait détesté, et ce qu'il éprouvait à propos des épisodes de sa vie qui l'avaient conduit dans la pièce où il se trouvait actuellement [elle l'interrogeait en prison après sa condamnation,

5. *Au fond des ténèbres : Franz Stangl, commandant de Treblinka*, Denoël 1975, 2007 (nouvelle édition : Taillandier « Texto », 2013) ; *Albert Speer. Son combat avec la vérité*, Le Seuil, 1997.

6. *Dans l'ombre du Reich, enquêtes sur le traumatisme allemand (1938-2001)*, édition Plein Jour, 2016, p.7

7. *Dans l'ombre du Reich...*, p. 9.

en 1971] ». S'il continue à réciter ses justifications, elle partira. S'il accepte, « nous pourrions peut-être découvrir une vérité neuve (...) dans un domaine jusqu'alors incompréhensible.⁸ » Il accepte. Elle l'interroge soixante-dix heures, en allemand. Puis il meurt.

Son livre ne se limite pas au compte-rendu de ces entretiens. Elle a tout vérifié, étudié les archives disponibles, retrouvé aux quatre coins du monde des hommes et des femmes qui avaient été mêlés à ce qu'il avait raconté. D'autres nazis, sa famille, des victimes rescapées de Treblinka, des témoins. Elle publie une grande fresque de l'extermination nazie, bien supérieure à certaines évocations littéraires d'aujourd'hui. Son style et sa méthode allient la clarté et la puissance d'évocation du meilleur journalisme littéraire, à la rigueur de l'investigation historique. Elle croise les témoignages et les documents. Le résultat est saisissant, nous apprenons beaucoup sur Sobibor et Treblinka, et le fonctionnement des bourreaux.

Avec Albert Speer, qui l'a approchée suite à la publication de cette enquête, elle reprend la même méthode. Elle lui dit d'entrée de jeu ce qu'elle éprouve à son endroit. « Je ne prétends pas venir en amie, l'aider ou le consoler. S'il a tué, je veux découvrir ce qui l'y a poussé ; s'il a triché, je veux comprendre pourquoi. » Elle lui explique clairement ce que lui inspirent les nazis⁹. Et elle nous donne un portrait nuancé, mais sans concession, d'un intellectuel proche de Hitler, qui au soir de sa vie semblait « rongé de culpabilité ». Dans le récit, rédigé en 1978, de leurs deux semaines et demie de rencontres à Heidelberg, elle décrypte ses dérobades et sa manière de nier sa connaissance des projets du Führer dont il était l'intime. Sereny commence par refuser d'aborder

avec lui de front ce mécanisme de défense qui lui avait valu de sauver sa peau à Nuremberg. Puis elle l'accule, et après trente ans de négation, il admet. Il lui montre une lettre qu'il a rédigée à une organisation juive où il regrette son « acceptation tacite de la persécution et du meurtre de millions de Juifs ». Elle en conclut qu'il cherche à « reprendre possession de sa moralité perdue ». Conclusion purement psychologique, après une analyse fine de son allégeance à Hitler, de ses ruses auto-justificatives et donc de son double langage. Si une part de mystère demeure, elle décrit bien les mécanismes qui ont conduit cet homme intelligent dans une telle folie.

Or c'est justement ce que lui reproche Claude Lanzmann. Pour lui, qui sollicite les mêmes témoins dix ans plus tard pour son film, Gitta Sereny sombre dans le psychologisme. « Le sujet de Sereny était bien la mort, écrit-il dans ses mémoires, mais son approche restait à mes yeux purement psychologique, elle voulait penser sur le mal, savoir comment des pères de famille peuvent tranquillement assassiner en masse, tarte à la crème de toute une postérité historico-littéraire. Dès le début de ma recherche, au contraire, l'étonnement nu fut si grand que je me suis arc-bouté de toutes mes forces au refus de comprendre¹⁰. » Laissons de côté le ton quelque peu hautain, et injuste, du cinéaste pour envisager sa critique de fond. Il n'y a rien à comprendre, on ne dialogue pas avec ces gens-là, dit-il en substance. Pourtant, sa propre démarche n'est pas si éloignée de celle de Sereny. Refuser de comprendre la Shoah (ce qui n'a rien à voir avec la justifier) est un des thèmes récurrents du commentaire de *Shoah* par son auteur, que je n'aborderai pas ici. Je voudrais me limiter à mon sujet, en comparant les manières dont Sereny et Lanzmann abordent

8. *Au fond des ténèbres...*, p. 27.

9. *Dans l'ombre du Reich...*, p. 369.

10. *Le lièvre de Patagonie*, Gallimard, 2009, p. 438.

le même SS, Franz Suchomel, et utilisent son témoignage.

Dans les deux œuvres, ce personnage est capital. Sereny le rencontre plusieurs heures chez lui, puis poursuit par correspondance. Lanzmann lui rend visite dix ans plus tard, mais il ne parvient pas à le convaincre de se laisser filmer. Il utilise une caméra cachée pour l'enregistrer, et devra lui donner de l'argent pour obtenir son témoignage. Lanzmann est très attaché à ce que le processus de mise à mort à Treblinka soit décrit par un assassin. Il pense que c'est plus convaincant. Il le dit à Suchomel. Déniant tout « intérêt psychologique », n'étant « ni un juge, ni un procureur, ni un chasseur de nazis », il lui demande son « aide » pour convaincre « les jeunes générations juives qui ne comprennent pas cette catastrophe ». Propos étrange qui relèvent sans doute de la ruse du metteur en scène, puisqu'il veut obtenir un exposé pédagogique : « Je demandais donc à Suchomel d'occuper la place et la posture du pédagogue, je me mettais en face de lui en position d'élève et je lui faisais valoir l'importance du rôle historique qui serait le sien s'il acceptait de me décrire les divers moments du processus de mise à mort de masse à Treblinka. » Le résultat est extrêmement fort, en ouverture de la deuxième partie du film. On voit la leçon en noir et blanc, tantôt en direct, tantôt sur le moniteur de télévision que suivent les techniciens dans une camionnette à l'extérieur. Montage magnifique, qui donne le témoignage nu dans un contexte dramatique, mais ne le discute pas.

Gitta Sereny, au contraire, décortique ses dires. Elle fait parler beaucoup plus longuement Suchomel (l'écrit lui donne plus de possibilités que le film). Il intervient à de nombreuses reprises, toujours en contrepoint d'autres témoignages. Celui de Stangl qu'il conteste souvent, ou celui de Richard Glazar, un Juif survivant de

Treblinka, qui le contredit. Ses affirmations sont également contestées par d'autres. Sereny avance dans son récit en procédant par recoupements. Elle fait parler Suchomel sur les détails (pour elle, comme pour Lanzmann, les détails sont révélateurs), elle écoute ses justifications et ses délires antisémites. Et elle compose un tableau saisissant. L'atmosphère et la réalité de Treblinka nous prennent à la gorge. La méthode est différente de celle de Lanzmann, mais pas opposée. On comprend et suit le processus de la mise à mort, du point de vue des victimes, raconté par ceux qui exécutent.

Sereny et Lanzmann ont su comment rencontrer des criminels nazis, et en ont tiré une meilleure intelligence du nazisme dans son œuvre finale : la mort. Chacun avec ses moyens, conduit ses « entretiens » en observant la distance nécessaire, et établit des faits. La force du récit de Sereny, sa manière d'agencer les propos brutaux de Suchomel, correspond tout à fait à l'émotion des images « volées » de Lanzmann. Dans les deux cas, le dialogue avec le criminel nazi ne produit que ce qu'il doit produire, une meilleure connaissance historique.

Mais que nous dit-il sur ces hommes ?

Nous voyons comment ces SS fonctionnent, profondément imprégnés de l'idéologie nazie. Lorsqu'ils servaient le Führer dans les camps, ils étaient convaincus d'éliminer des êtres nuisibles, et lorsqu'ils croisaient le regard d'une victime ils l'assimilaient à celui d'animaux (Stangl parle de jeunes veaux !). Pourtant, vingt ou trente ans plus tard, ils ne se disent plus insensibles à la violence du souvenir. Suchomel demande à Sereny de communiquer par lettres « car il avait le cœur malade et disait que c'était trop éprouvant *de parler de ça*¹¹ ». Ce qui ne l'a pas empêché de

11. *Au fond des ténèbres*, op.cit., p.168.

converser longuement avec Lanzmann, dix ans plus tard, moyennant une rémunération. En fait, que ce soit en se transformant en pédagogue de la mise à mort (Suchomel face à Lanzmann) ou en décrivant sa vie quotidienne à Treblinka (Stangl à Sereny), ces criminels disaient la vérité tout en jouant un rôle. Lanzmann note pour le premier : « Le rôle de grand témoin que je lui offrais l'aléçait¹². » Et Sereny remarque pour le second : « Il disait plus que la vérité : il révélait l'homme *double* qu'il était devenu pour survivre¹³. » Ils vont même à un moment exprimer une pointe de remords (pas Suchomel !). Albert Speer la met en scène dès sa première rencontre avec Sereny, qui

se dit « désarçonnée » par « son empressement presque désinvolte à admettre sa culpabilité » et à discuter sur tout¹⁴.

C'est toutefois Stangl qui révèle le mieux les limites de cette remise en cause. À Sereny qui lui demande s'il se sent coupable, il répond étrangement : « Ma culpabilité, c'est que je suis encore là. C'est cela ma culpabilité. » Il aurait dû mourir. Et il ajoute : « Je n'ai jamais causé intentionnellement de mal à personne¹⁵. » Il est mort le lendemain de cette déclaration. Un peu comme le Ballmeyer imaginé par Brandys, il se vivait comme une victime de l'histoire.

12. *Le lièvre...*, op.cit., p. 465.

13. *Au fond...*, op.cit., p. 178.

14. *Dans l'ombre du Reich...*, p. 375.

15. *Ibid.*, p. 192.

« GRAND-PÈRE N'ÉTAIT PAS UN NAZI », NATIONAL-SOCIALISME ET SHOAH DANS LA MÉMOIRE FAMILIALE*

Hélène Oppenheim-Gluckman

PARIS, GALLIMARD, 2002. HARALD WELZER, SABINE MOLLER ET KAZOLINE TSCHUGNGNALL

Harald Welzer, sociologue et psychosociologue, a poursuivi des recherches sur la violence de groupe qui enrichissent la compréhension de ce que sont les mécanismes psychiques individuels qui la permettent. Ces travaux sans concession et la finesse de son analyse sur les discours de ceux qui furent des acteurs du national-socialisme ou d'autres massacres ou génocides sont riches d'enseignement. Trois livres témoignent de ce travail : *Les Exécuteurs, des hommes normaux aux meurtriers de masse* (Gallimard 2007), *Soldats, combattre, tuer, mourir* (Gallimard 2013) et « *Grand-père n'était pas un nazi* ».

Les méthodes que Welzer utilise, avec ces deux co-auteurs, dans « *Grand-père n'était pas un nazi* », la façon dont il analyse les discours de trois générations (celle d'Allemands « tout à fait normaux » qui furent enrôlés dans le nazisme, celle des enfants et celle des petits-enfants) interrogent de façon très fine les mécanismes et les modalités de la transmission d'événements historiques majeurs au sein des familles et la façon dont s'effectue une reconstruction de l'histoire familiale sur plusieurs générations.

« *Grand père n'était pas nazi* » est issu d'un travail de recherche où sont menés à la fois des entretiens familiaux avec trois générations (celle de ceux qui ont participé au régime nazi, leurs enfants, leurs petits-enfants) et des entretiens individuels avec ces différentes générations. Par l'intermédiaire de ces entretiens, les chercheurs étudient les processus de reconstruction de l'histoire familiale autour du national-socialisme pour

ces trois générations à travers leur dialogue et le dialogue avec le chercheur qui mène l'entretien (son contre-transfert étant aussi pris en compte dans l'étude).

Au-delà de la conclusion factuelle de cette étude (il n'y a pas de nazi dans notre propre famille alors que ceux qui ont participé à cette recherche avaient été enrôlés dans le national-socialisme au niveau de la première génération¹), ce qui est le plus intéressant ce sont les modalités de construction de l'histoire familiale dans le dialogue intergénérationnel qui permettent une telle conclusion. Car ces modalités peuvent se retrouver dans d'autres contextes.

Au fil de quarante entretiens familiaux et de cent quarante-deux entretiens centrés sur les histoires vécues et transmises dans la famille en provenance du passé national-socialiste, les auteurs ont constaté qu'« un nombre non négligeable d'entre elles se modifient en passant d'une génération à l'autre : des antisémites se transforment en résistants et des fonctionnaires de la Gestapo prennent le statut de protecteur des juifs ». Dans

1. Ces résultats, disent les auteurs rejoignent une enquête quantitative statistique menée en 2002 : 49 % des personnes interrogées pensaient que leurs parents ou leurs grands-parents avaient une opinion négative ou très négative du nazisme, 6 % une opinion positive. Les auteurs soulignent que « paradoxalement, il semble que ce soit justement la réussite de l'information et de l'éducation sur les crimes du passé qui inspire aux enfants et petits-enfants le besoin de donner à leurs parents et leurs grands-parents...une place telle qu'aucun éclat de cette atrocité ne rejaille sur eux ».

certains cas où la première génération a parlé au cours des entretiens familiaux des assassinats qu'ils ont commis et de récits d'exécution, ceux-ci ne laissent aucune trace dans les entretiens individuels avec les enfants ou les petits-enfants. Ceux-ci, grâce à divers mécanismes de reconstruction de l'histoire familiale, transforment leurs parents ou leurs grands-parents en « braves gens intègres ».

L'ensemble du livre décrit de façon détaillée, et grâce à une analyse très fine des entretiens familiaux et individuels, les mécanismes (inconscients, semi-conscients, inévitables) qui permettent de telles transformations. Ce qui intéresse les auteurs, c'est l'effet produit « par ce qui a été dit dans le processus de transmission intergénérationnelle » et la « façon dont les histoires se transforment en passant d'une génération à l'autre au point de prendre une toute nouvelle signification à la fin de la chaîne de la transmission, les parents et les grands-parents étant présentés comme des héros de la résistance quotidienne, bien que l'histoire racontée par ceux-ci ne le laisse nullement penser ». Peu à peu, dans le fil de la transmission, émerge aussi le fait que les grands-parents ou les parents étaient des victimes².

Les auteurs ont surtout utilisé comme fondement théorique les travaux sur la mémoire familiale, par exemple ceux de Maurice Halbwachs. Celle-ci est fondée sur « la fiction d'une histoire familiale canonisée », toujours faite de fragments reconstruits d'une génération à l'autre. Ce qui intéresse aussi les auteurs, c'est la façon dont, au cours des entretiens familiaux, se crée un texte

rédigé en commun par les divers participants (y compris celui qui fait l'interview). Le constat des auteurs sur ce texte commun est très intéressant : les participants ont avant, pendant et après l'entretien des conceptions et des versions différentes du passé, mais dans le cadre de l'entretien familial et de la situation de remémoration, se créent ce que les auteurs appellent des « solutions communicatives » qui permettent à tous les participants d'avoir le sentiment d'avoir parlé ensemble de la même chose.

Dans le processus de reconstruction de l'histoire familiale au cours des entretiens familiaux, j'ai été particulièrement intéressée par :

- la façon dont un événement, parfois anecdotique, parfois non, raconté par la génération qui a connu le national-socialisme, est réinterprété de façon totalement différente par les descendants, voire par celui qui mène l'interview, interprétation qui contredit celle de la personne qui l'a vécu.

- la façon dont une histoire racontée par la première génération, de façon nébuleuse, avec ses vides et la possibilité laissée à chacun de les combler à son gré, permet de conclure que l'ascendant n'était coupable de rien, voire qu'il a agi humainement, sans qu'aucun des interlocuteurs ne s'interroge sur les contradictions, les paradoxes, l'effacement de détails significatifs au cours de cette reconstruction.

- l'irreprésentable pour les générations suivantes des actes de leurs ascendants et l'impossibilité d'entendre ce qu'ont fait les parents ou les grands-parents, même quand ceux-ci le racontent. « Les auditeurs des récits faits par les grands-parents peuvent écouter sans entendre ce qui est dit... Ceci conduit à une interprétation du récit totalement étrangère, voire opposée, aux témoignages premiers des grands-parents ». Ce processus, selon les auteurs, est favorisé par

2. Cette transformation des agresseurs ou des bourreaux en victimes est très bien décrite par Allan Young qui a montré, à l'aide d'une étude anthropologique, comment le concept de stress post traumatique a vu le jour à partir des revendications des vétérans de la guerre du Vietnam (l'auto-victimisation de l'agresseur, un éphémère paradigme de la maladie mentale, *Evol Psych* 2002, 67, p 651-75).

le travail éducatif et de mémoire fait par l'État allemand auprès des générations suivantes et leur connaissance de l'histoire du national-socialisme qui suscite le besoin d'attribuer à leur ascendant le « rôle du bon ». C'est, disent les auteurs, « une conséquence paradoxale de la réussite du travail éducatif sur le passé nazi ».

L'analyse des entretiens montre aussi l'importance du social et du politique dans le psychique, la transmission et la reconstruction de l'histoire familiale :

– Dans deux tiers des cas, deux mécanismes permettent d'absoudre l'ascendant par rapport à son passé national-socialiste : l'« héroïsation cumulative » et la victimisation de celui-ci (par rapport aux Russes, aux alliés, aux nazis qui l'ont contraint à s'enrôler, par rapport aux bombardements, aux rationnements, etc.). Ces mécanismes s'appuient, disent les auteurs, sur la construction d'une image sociale où les « nazis » et les « Allemands » deviennent peu à peu deux groupes de personnes différentes (les Allemands étant le groupe séduit et abusé). Ils s'appuient aussi, disent les auteurs, sur la disparition de l'élément historique et politique qu'ont constitué la Shoah et le national-socialisme, comme si ce qui était aujourd'hui porté était l'image d'un crime contre l'humanité de plus en plus déshistorisé, comme d'ailleurs l'image du national-socialisme.

– Ce qui est encore plus troublant et plus intéressant, c'est la façon dont, dans les entretiens, la construction du rôle de victime au fil des générations s'appuie sur les images et l'histoire de la Shoah qui sont utilisées au profit de la représen-

tation de la souffrance des victimes allemandes. Celles-ci, comme le soulignent les travaux de Brink cités par les auteurs, sont devenues des « icônes de la destruction » qui peuvent être intégrées à des contextes totalement différents. Et donc, dans ces histoires où les Allemands deviennent les victimes. Ces icônes sont ce que les auteurs appellent « des Passe-Partout ». Je les cite : « on voit se dessiner une évolution dans laquelle la Shoah est, d'une manière générale, le modèle narratif de toute forme d'histoire où il est question de victimes et de bourreaux [...] Une histoire de victimes paraîtra d'autant plus plausible qu'elle s'appuiera sur ce schéma narratif. Nos interviews montrent que [...] Les Allemands non juifs prennent un rôle de précurseur dans l'adaptation de ce modèle narratif lorsqu'ils se transforment en victimes du régime national-socialiste et de la période qui l'a suivi. »

– De la même façon, les auteurs notent que les entretiens sont parcourus par les traces d'images médiatiques sur la période du national-socialisme (en particulier les films de fiction) et que ces traces sont intégrées au vécu autobiographique qu'elles aident à créer ou qu'elles sont utilisées dans la perception et l'interprétation de l'histoire familiale sous le nazisme. Ces traces étaient le plus souvent implicites pour les personnes interviewées.

Un livre à lire absolument et d'actualité par rapport aux questions politiques et sociales auxquelles nous sommes confrontés aujourd'hui. Oui, un livre qui montre que le travail de mémoire et de réparation de l'État n'a rien à voir avec la réalité des familles, des vraies gens...

UN ÉTRANGE DIALOGUE

Monique Halpern

Jean-Charles Szurek

Le 5 octobre 2012, nous nous sommes rendus à Lukow, près de Lublin, dans le centre-est de la Pologne. La municipalité y commémorait la déportation des Juifs de cette ville survenue le 5 octobre 1942. Le nombre de Juifs y avait été important (6000 habitants sur 12000 avant la guerre, soit la moitié). Plusieurs municipalités ont agi de même à l'époque. En effet, durant la deuxième moitié de 1942, la plupart des ghettos des villes et bourgades de cette région furent vidés, liquidés et leurs occupants envoyés par trains entiers à Treblinka. Il n'est pas fréquent que les municipalités polonaises se remémorent la disparition de leurs voisins juifs. La commémoration de Lukow fut importante en raison de l'implication d'un jeune journaliste originaire de cette ville, Krzysztof C., qui réussit à faire venir des survivants d'Israël, des *Likever*. À Paris, il existe aussi une société des amis de Lukow, mais, prévenus tardivement, ils ne purent y participer.

La consultation des témoignages de la fondation Spielberg nous avait appris que Marianna A., une des dernières survivantes de cette région, était restée en Pologne après la guerre. Peut-être était-elle encore en vie ?

Nous avons été à sa rencontre dans son village, un village où elle était née en 1930, où des paysans polonais l'avaient cachée durant la guerre et qu'elle n'a jamais quitté. Son prénom initial était Blima, son père avait été cordonnier. Des Juifs habitaient avant la guerre dans quelques villages de cette aire, artisans, voire agriculteurs. Durant les derniers mois de 1942,

les quelques Juifs polonais qui avaient pu échapper à la gendarmerie allemande et à ses auxiliaires cherchaient désespérément des cachettes. Blima se retrouva ainsi dans un trou recouvert de paille sous une porcherie. La moitié de sa famille avait été fusillée (sa mère, ses sœurs) quelque temps auparavant par la gendarmerie allemande et la Gestapo dans le bourg voisin, Serokomla, où elles s'étaient réfugiées. Son père, encore miraculeusement en vie, lui avait trouvé cette cachette. En échange de ce refuge, le père de Blima effectuait des travaux de cordonnerie. Au début, elle était seule dans sa cachette, mais très vite on lui amena une petite compagne, plus jeune de trois ans, Dora, échappée du massacre de Serokomla. Blima n'était plus seule. Quand son père mourut à l'été 1943, tué par les Allemands dans la battue d'une forêt voisine, ce sont les partisans juifs de cette forêt qui protégèrent les petites, en s'assurant que le fermier les gardait bien. Yad Vashem lui décerna le titre de Juste parmi les Nations.

Les deux petites filles vécurent serrées l'une contre l'autre deux ans, avec possibilité de sortir la nuit seulement, jusqu'à l'arrivée des Russes, en juillet 1944. Elles se promirent de ne jamais se quitter. Elles furent alors extraites de leur cachette et emmenées séparément dans d'autres fermes, où elles gardaient les vaches contre une petite rémunération, se voyant le dimanche. Puis leurs chemins divergèrent. En fait, elles furent immédiatement confrontées au dilemme qui sera celui des Juifs polonais pendant le demi-siècle qui suivra : partir ? rester ?

Toute la famille de Blima avait péri. Du monde, elle ne connaissait que son village, la bourgade voisine de Serokomla, à peine la ville de Lukow, éloignée de quelque 30 km. Peu lettrée – elle n’avait fait que deux années de scolarité avant la guerre – elle resta sur place, dans ce qu’elle connaissait, acceptant ce qu’on lui offrait : un accueil comme petite bonne dans une famille de paysans pauvres. Là, elle apprit comment nettoyer une maison, cuisiner, laver le linge. Les quelques rescapés juifs qui revenaient dans la région n’étaient pas les bienvenus. Craignant pour sa vie, la famille d’accueil lui enjoignit de se baptiser, ce qu’elle fit.

Blima devint Marianna, et elle se maria avec le fils de la maison. Elle avait 16 ans, le premier de ses cinq enfants vint au monde. « Il fallait que je sois jolie pour qu’un Polonais m’épouse ! » nous dit-elle. Ils travaillèrent dur comme ouvriers agricoles dans la Pologne communiste, partant à tour de rôle au loin pour glaner quelques sous, un mois bien souvent. Le dimanche elle allait à l’église, comme tout le village. « Mais en moi-même je savais que j’appartenais à un autre peuple », dit Marianna qui gardait en elle la mémoire de ses origines et la pensée de Dora, sa compagne de cachette : où était Dora ? Où était-elle partie ? Pourquoi ne donnait-elle pas signe de vie ? Pourquoi l’avait-elle abandonnée ? Plus que la perte de sa famille, c’était la pensée de Dora qui taraudait Marianna.

Rester, Partir.

Pour Dora, ça a été Partir ! Quitter la Pologne, quitter l’Europe. La petite Dora de douze ans, aidée initialement par le Comité juif de Lukow – ce petit comité de survivants qui n’avait pas su parvenir jusqu’à Blima-Marianna –, prit toute seule un train pour Lodz en 1945, puis partit avec un groupe pour la Tchécoslovaquie, puis la France, et arriva en 1948 en Israël. Elle participa

à la création d’un nouveau monde, commença une scolarité, se forma, apprit un métier, rencontra son mari, lui-même rescapé d’Auschwitz. Elle eut des enfants, une maison, des petits-enfants.

Tout ce temps, Marianna l’attendait. Ce qu’elles avaient partagé dans cette cachette ne pouvait être oublié, effacé. Un jour Dora reviendrait. Elle était persuadée qu’on l’avait oubliée. Elle s’était mariée, avait fondé une famille, mais elle continuait de penser qu’un jour elle reverrait Dora, elles seraient à nouveau ensemble, elles se parleraient, le dialogue ne pouvait qu’être suspendu, il n’était pas possible qu’il fût rompu.

De fait, grâce à une chaîne de divers et improbables intervenants, dont nous-mêmes, Blima-Marianna et Dora furent remises en présence pendant trois jours, en octobre 2015, après une séparation de 70 ans. D’un côté, elles se tinrent la main tout le temps, d’un autre le dialogue fut difficile. « J’ai oublié le polonais, je ne le comprends plus », dit d’emblée Dora en arrivant. Elle avait fait le voyage jusqu’à Lublin, accompagnée de son mari et de sa fille. Marianna l’attendait de pied ferme, toute en reproches, avec l’autorité de l’aînée qui avait pris en main le destin de Dora dans la cachette. « Pourquoi n’es-tu pas venue plus tôt ? Et te souviens-tu de ces deux fois où notre cachette a été découverte, une fois par un paysan voisin, une autre par le maire, et chaque fois où je me suis mise en avant pour te protéger ? » Non, Dora ne se souvenait pas. « Quand tu es partie, on m’a promis qu’on viendrait me chercher moi aussi, mais personne n’est venu, on m’a oubliée ! J’ai été seule comme un chien ! » « Que serais-je devenue sans ces gens-là ? » dit Marianna en pointant son doigt vers la photo des fermiers polonais. Manière de conjurer des regrets, par rapport à l’autre vie qu’elle aurait pu avoir. En insistant sur le fait qu’on n’était pas venu la chercher, en le soulignant tout au long

de sa vie, pour elle-même comme dans tous les entretiens qu'elle a eus, Marianna n'évacuait-elle pas sa propre responsabilité dans le déroulement de sa vie, une vie difficile, faite de labeur, de solitude interne, privée d'éducation ?

Dora était partie, elle. Elle a dirigé un jardin d'enfants, s'est ouverte au monde, ses cheveux sont teints, elle est habillée à l'occidentale, elle a voyagé, elle est urbaine, informée, active. C'est une Israélienne à l'image de son nouveau pays et de ses compatriotes. Marianna est restée, vêtue comme une paysanne. Elle a cultivé les champs, gardé les vaches, ramassé les pommes, mais elle n'est pas une paysanne polonaise comme les autres.

En 1993, elle a été contactée par les responsables de l'association « *Children of the Holocaust* », version polonaise des Enfants Cachés et elle leur a raconté sa vie. Elle s'est rendu compte qu'on l'écoutait, qu'elle était un Témoin. Un réalisateur canadien est même venu faire un film sur son histoire en 1994, et il l'a emmenée en Israël, filmer ses possibles retrouvailles familiales. Un film émouvant en est issu. En Israël, elle a aussi cherché Dora, en vain. Le dialogue avec Dora semblait bien rompu. Divers obstacles s'étaient érigés.

Marianna racontait son histoire, de plus en plus de gens l'écoutaient, fascinés par elle. En 1998, ce fut la Fondation Spielberg qui l'enregistra. Même les autorités locales de Lukow apprirent qu'il y avait là « la dernière Juive de Lukow », des journalistes, chercheurs universitaires et autres visiteurs polonais ou étrangers venaient la voir et repartaient désireux d'aider à renouer le lien entre les deux petites filles, devenues grands-mères.

*

Quand elles se revirent, on put observer un étrange dialogue : Marianna revenait obsessionnellement à l'époque de la cachette et Dora parlait surtout de sa vie en Israël. Elle avait apporté des photos en couleur, de ses enfants et petits-enfants, tous beaux et bronzés. Marianna aussi fit venir ses petits-enfants, chacune des femme était flanquée d'une fille attentive, engagée.

Pour Dora, cela suffisait, tout était dit, et clair. Le deuxième jour, elle récusait le tribunal qui s'était abattu sur elle. Elle n'était pas venue pour ça et le formula clairement, retrouvant son polonais. Pour le mari de Dora, sa femme « n'a rien à cacher, elle, ce n'est pas comme Marianna... ». Il faisait sans doute allusion aux mutations d'identité de Blima. Mais Marianna n'en avait cure, revenant sans cesse à l'incessante question : pourquoi as-tu disparu si longtemps, pourquoi es-tu partie, me laissant derrière ? Elle semblait dire : n'est-ce pas important ce que nous avons vécu ensemble, ce que j'ai fait avec toi, pour toi, pour protéger la petite fille plus jeune que tu étais ?

Persistance d'une blessure impossible à guérir.

Marianna voulait voir Paris. Nous l'avons reçue, mais ce n'est pas la Tour Eiffel qui l'intéressait, ce qu'elle voulait, c'était raconter son histoire¹.

1. Ce qu'elle fit lors d'une réunion improvisée au centre Medem en avril 2014 où une assistance particulièrement nombreuse, une centaine de personnes, vint l'écouter. Il en fut de même à Nancy devant l'Association Culturelle Juive.

« ÉCOUTE, MON AMI, CE QUI SE PASSE ICI »

Autour de Zalmen Gradowski et du témoignage comme espace d'interlocution

Fleur Kuhn-Kennedy

« Plus que tout autre texte autobiographique, le témoignage est une apostrophe, une adresse à un autre qui représente la communauté humaine dont le témoin a été isolé, à un moment de son existence, par l'événement dont il vient témoigner¹. » Il s'agit donc d'un type de prise de parole qui, pour prolonger ici le propos de Régine Waintrater, a non seulement pour fonction d'informer l'interlocuteur sur l'expérience racontée, mais aussi de retisser dans le présent de l'énonciation les liens du dialogue et de la symbolisation. Il n'est en effet pas anodin que l'événement qui a donné lieu à une véritable prolifération du testimonial dans les sociétés occidentales (certes de manière différée en ce qui concerne la réception) se caractérise par ses stratégies désocialisantes autant que par les sévices physiques et privations matérielles qui participaient de l'entreprise meurtrière.

Dès 1949, le psychologue David Boder qui, un an environ après la Libération, avait interviewé un certain nombre de survivants du génocide des Juifs chez lesquels il avait repéré une forme particulière de traumatisme provoquée par la privation des lieux d'échange culturel et sémiotique, conceptualisait ce manque comme le résultat de ce qu'il appelait un processus de « déculturation ». Forgé par opposition à l'« acculturation » telle que définie par John Dollard – à savoir le processus par lequel « une nouvelle personne est ajoutée

à un groupe² » – le terme désigne l'exclusion du sujet hors de tout champ symbolique, hors de toute possibilité d'échange et en marge de la circulation énonciative qui permet à chacun de faire signifier son expérience au miroir de représentations collectives à la formation desquelles il participe. Exclu, d'abord, de l'interaction avec les non-juifs tant par la séparation physique et juridique que par une (nov)langue (allemande en particulier) qui le transforme en non-humain et le rejette de fait hors de la communauté linguistique, l'individu que cible la politique d'extermination nazie se retrouve par ailleurs privé de la possibilité de construire un espace de symbolisation collective à l'intérieur de son propre groupe par les restrictions opposées à l'éducation, à l'écriture, à l'expression et à la communication sous toutes ses formes. Privés pendant plusieurs années « de toute lecture (y compris de livres de prières), de services religieux, de radios, voire d'occasions de parler avec d'autres dans leur langue³ », certains des témoins survivants auxquels s'adresse Boder ont perdu à la fois les compétences sociales indispensables à une interaction satisfaisante et le vivier culturel et sémantique où puiser les possibilités de formulation – et donc d'intégration – de leur expérience. Ils se distinguent nettement de ceux qui ont trouvé la possibilité ou les ressources nécessaires au maintien d'une vie culturelle. C'est cette blessure infligée

1. Régine Waintrater, *Sortir du génocide. Témoignage et survivance*, Paris, Payot, 2011, p. 14.

2. John Dollard, *Criteria for the Life History*, New Haven, Yale University Press, 1935, p. 277. Cité par David P. Boder dans : *Je n'ai pas interrogé les morts*, Paris, Tallandier, 2006, p. 53.

3. *Je n'ai pas interrogé les morts*, op. cit., p. 47-48.

aux ressources symboliques, et donc au sujet en tant qu'être de discours et être social, que Boder essaie de cicatriser dans la réactivation du langage, en créant un espace interlocutoire qui a pour but de « reculturer » le survivant par l'aménagement conjoint d'un terrain symbolique commun. Or, au-delà du contexte traumatologique dans lequel l'auteur forge la notion, il semble qu'il y ait aussi là l'intuition du lieu même d'où parle et se forme l'énoncé testimonial, né de la nécessité de se réinsérer dans une communauté humaine par l'effort pour faire signifier verbalement son expérience, en s'adressant à un autre « interne » ou externe.

Maintenir le lien culturel

On voit ainsi apparaître des tentatives de résistance, individuelle ou collective, à ce qui n'avait pas encore été nommé par ce terme de « déculturation » au cœur même de la catastrophe, et jusque dans les contextes où la mise en dialogue de l'expérience paraît des plus improbables. Les écoles, chorales, concerts, spectacles, conférences et publications qui fleurissaient clandestinement dans les ghettos et, plus exceptionnellement, dans certains camps, sont autant d'initiatives qui relèvent de cette nécessité de conserver un lien social noué par le partage et la circulation des représentations symboliques. Les archives Oyneg Shabes réunies par Emanuel Ringelblum⁴ et ses collaborateurs dans le ghetto de Varsovie en sont une manifestation particulièrement visible parce qu'inscrite dans l'organisation d'un projet vaste et minutieux, mais ce désir d'interlocution a également trouvé à se réaliser dans de multiples énoncés isolés, mus par le besoin de s'adresser à un autre, fût-il imaginé, et dont la rémanence se limite à une infime par-

tie de ce qui a été produit, la plupart de ces écrits ayant vraisemblablement disparu en même temps que leurs auteurs. « Tout le monde écrivait », note Emanuel Ringelblum, mais tous les écrits n'ont pas trouvé leur interlocuteur, et les multiples chansons, poèmes, journaux, inscriptions gravées sur des murs de prison ou griffonnées en marge des livres sur lesquels se sont penchés Michal Borwicz et Nakhmen Blumental⁵ dès l'immédiat après-guerre laissent deviner l'étendue des énoncés qui ont disparu sans trouver à être lus. Pour que la fonction de ces écrits se réalise, au moins en partie, peut-être suffit-il pourtant que la réception en soit anticipée, que le destinataire existe, de manière fictionnelle ou projetée, dans l'énoncé du locuteur : la capacité à intégrer une dynamique dialogique dans son propre discours devient alors une manière de se réinsérer dans l'espace de l'échange symbolique par l'effort pour altérer sa propre expression au contact d'un autre imaginaire. C'est là, en effet, ce qui distingue la parole du silence pétrifié ou du cri inarticulé : l'effort pour partager l'irréductible de l'expérience, pour l'amener dans l'espace du langage, indissociable de la persistance d'une

4. À ce propos voir : Samuel D. Kassow, *Qui écrira notre histoire ? Les archives secrètes du ghetto de Varsovie*, Paris, Flammarion, 2013.

5. Michal Borwicz publie en français en 1954 sa thèse de sociologie consacrée aux *Écrits des condamnés à mort sous l'occupation allemande*, depuis rééditée sous un titre légèrement modifié : Michal Borwicz, *Écrits des condamnés à mort sous l'occupation nazie*, préface de René Cassin, nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Gallimard, 1973. Nakhmen Blumental, plus résolument ancré dans les cercles intellectuels du monde juif d'Europe orientale, intervient quant à lui plusieurs fois en yiddish, dès 1945, dans le cadre du conseil scientifique de la Commission Centrale d'Histoire Juive en Pologne, sur l'inscription de ces écrits nés de circonstances extrêmes dans le champ de la littérature. Cf. un ouvrage plus tardif qui reprend certaines de ses conférences et développe sa réflexion sur ce thème : Nakhman Blumental, *Shmuesn vegn der yidisher literatur unter der daytshe okupatsye* [Conversations sur la littérature yiddish sous l'occupation allemande], Buenos Aires, Tsentral farband fun poylishe yidn in Argentine, 1966.

confiance, au moins minimale, dans la capacité du « monde » à entendre ce que le témoin a à dire, et même à lui fournir les ressources pour le dire.

Le phénomène, s'il est plus répandu dans les ghettos, existe aussi dans les lieux où l'atteinte au lien culturel a été la plus radicale. Les camps de concentration et d'extermination, voués au « babélisme » par la nature même des sociétés qui y étaient transitoirement recrées, soumis à des conditions extrêmes qui isolaient le sujet de ses propres ressources intellectuelles en même temps que de tout contact authentique avec ses congénères, étaient des lieux qui rendaient périlleuse et exceptionnelle toute réinstauration de la fonction signifiante du langage, *a fortiori* tout recours à une expérience culturelle passée. Pourtant, là aussi, l'effort pour revenir à un langage antérieur à celui du camp crée des poches spatio-temporelles par lesquelles le locuteur peut momentanément renouer avec un monde extérieur auquel le relie la persistance de ses compétences symboliques. On se souvient de ce chapitre de *Si c'est un homme* dans lequel Primo Levi partage avec le Pikolo du Kommando un moment gratuit, désenclavé de la logique du lieu, un moment où, entreprenant de lui apprendre l'italien à partir d'un passage de l'*Enfer* de Dante, il retrouve à la fois la complexité de sa propre langue, les strates de signification associées à chaque mot et la nécessité de rendre cette expérience symbolique audible par l'interlocuteur pour qu'elle prenne pleinement son sens. Plus encore que le retour des mots eux-mêmes, c'est l'attention de cet interlocuteur de fortune, la possibilité d'avoir été entendu et compris, qui sont vécues comme une véritable réintégration à la société humaine : « Peut-être que, malgré la traduction plate et le commentaire sommaire et hâtif, il a reçu le message, il a senti que ces paroles le concernent, qu'elles concernent tous les hommes qui souffrent, et nous en particulier ; qu'elles nous

concernent nous deux, qui osons nous arrêter à ces choses-là avec les bâtons de la corvée de soupe sur les épaules⁶. » La capacité à faire parler les vers de Dante en dehors de leur contexte d'émergence ouvre la possibilité d'un « nous » qui englobe à la fois Levi et le Pikolo, mais aussi la communauté transtemporelle des êtres doués de langage. En cela, ce n'est pas seulement avec son interlocuteur immédiat, mais aussi avec un vaste collectif imaginaire, englobant le quatorzième siècle italien en même temps qu'un possible monde à venir, que le détenu d'Auschwitz dialogue.

Bouteilles à la terre

Peut-être est-ce également comme volonté de recréer ce « nous » dans les lieux où l'amputation sociale se manifestait sous sa forme la plus radicale qu'il faut comprendre l'effort de témoignage accompli par les membres du *Sonderkommando* d'Auschwitz-Birkenau⁷, et en particulier les écrits de Zalmen Gradowski, à la posture résolument littéraire. Le *Sonderkommando* – ou commando spécial –, ainsi nommé par une euphémisation typique de la langue du Troisième Reich, était composé d'un contingent de déportés juifs, régulièrement décimé et renouvelé, dont les membres étaient forcés de participer directement au dispositif de mise à mort par leur travail dans les crématoires. Le contact avec les autres détenus leur était interdit même si, comme le note Philippe Mesnard, l'isolement auquel était soumis le *Sonderkommando* avait ses failles, qui ont notamment permis l'organisation d'un mouvement de résistance. Reste que les possibilités d'interaction avec le reste du camp, et *a fortiori*

6. Primo Levi, *Si c'est un homme*, traduit de l'italien par Martine Schruoffenegger, Paris, Pocket, 1990, p. 122.

7. *Des voix sous la cendre. Manuscrits des Sonderkommandos d'Auschwitz-Birkenau*, Paris, LGF, 2006.

avec l'extérieur, étaient minimales, réduites à la fois par la séparation physique qui écartait les membres de l'équipe « spéciale » de leurs codétenués et par la situation ambivalente qui en faisait des complices du meurtre des leurs.

Parce que leur est niée tout à la fois l'appartenance à la communauté humaine, à celle des hommes libres et à l'ensemble des victimes, parce qu'ils vivent leur propre groupe comme un « corps » tailladé par le « bistouri » des sélections plus que comme la réunion d'une pluralité de sujets, ils n'ont, littéralement, plus personne à qui s'adresser, si ce n'est à un interlocuteur reconstitué dans la démarche d'énonciation. Comment, alors, se construit ce partenaire du dialogue, réduit dans le présent de l'écriture à sa seule existence discursive ? Comment se forge la silhouette d'un destinataire qui, parce qu'il ne peut exister que hors de l'espace-temps délimité par la machine concentrationnaire, reste tout entier contenu dans la fiction du « tu » que le locuteur lui adresse ? Il ne faudrait pas voir dans cette deuxième personne un simple procédé rhétorique, encore moins une figure de l'autre modelée à partir d'une simple déclinaison de soi. Dans le texte de Gradowski, où ces mécanismes prennent des formes particulièrement complexes et stratifiées, la figure de l'interlocuteur recouvre au moins en partie celle du « découvreur ». Il s'agit donc d'un personnage certes inconnu, imaginé et anticipé par l'acte d'écrire, mais qui correspond à une attente bien réelle et se retrouve investi d'une véritable mission testamentaire, révélatrice du souci qu'avait l'auteur du devenir de ses écrits. Gradowski ne rédige pas seulement un texte, mais quatre, chacun assorti d'une préface et enfoui en un lieu différent du terrain qui entoure les crématoires, vraisemblablement afin de multiplier les chances qu'une partie de ses écrits soit retrouvée. Et parce que, à la différence de ceux pareillement ensevelis par d'autres membres du *Sonderkommando*

(Haïm Herman, Lejb Langfus, Zalmen Lewental et Marcel Nadsari), ces manuscrits se réclament d'une véritable ambition littéraire – perceptible dans la complexité des stratégies énonciatives, le recours à une tradition d'écriture et les accents lyriques dans lesquels versent certains passages –, la manière dont s'y forme la figure de l'interlocuteur rappelle la métaphore par laquelle, en 1913, Ossip Mandelstam donnait à penser la posture du poète et le type de réception auquel se destine son œuvre.

Tout homme a ses amis. Pourquoi le poète ne pourrait-il pas s'adresser aux siens, à ceux qui lui sont naturellement proches ? Lorsque survient l'instant décisif, le navigateur jette à l'océan la bouteille cachetée qui renferme son nom et le récit de son aventure. Bien des années après, vagabondant parmi les dunes, je la découvre sous le sable et, à la lecture de la lettre, j'apprends la date des événements et les dernières volontés du défunt. J'étais en droit de la lire. Je n'ai pas ouvert une lettre adressée à autrui : la lettre cachetée dans la bouteille est adressée à celui qui la trouve. Je l'ai trouvée. J'en suis donc le destinataire secret⁸.

Le destin des écrits de Gradowski, véritables bouteilles jetées à la terre, confiées aux bons soins d'un hypothétique et providentiel lecteur à venir, semble la réalisation matérielle de la situation d'énonciation ainsi allégorisée. Car si ce « destinataire secret » se trouve déjà tissé dans le texte lui-même, il trouve par la suite à s'incarner d'abord littéralement, dans la figure de Wollnerman – premier détenteur du manuscrit qui s'efforcera d'accomplir les tâches, éditoriales entre autres, assignées par

8. Ossip Mandelstam, « De l'interlocuteur », in *De la poésie*, traduit du russe, présenté et annoté par Mayelassveta, Paris, Gallimard, 1990, p. 60-61.

l'auteur à son « découvreur » –, puis plus symboliquement, par les différents lecteurs qui, une fois le texte publié, occuperont la place du « tu » convoqué par Gradowski. C'est cette identification de chacun à l'être de discours auquel s'adresse l'auteur, cette réappropriation différée de la *deixis*⁹, qui rend possible la continuelle réitération d'un allocutaire pourtant grammaticalement singulier. C'est elle, aussi, qui rend le récit particulièrement déroutant et participe de son pouvoir fascinateur. Le texte, parce qu'il met en dialogue des mondes, des sujets et des temporalités radicalement séparés les uns des autres, produit une inquiétante étrangeté qui naît des possibilités de disjonction autorisées par la langue en même temps que de la spectralité propre à la voix qui s'y fait entendre.

« Cher lecteur »

Ce sont les préfaces, surtout, ainsi que le premier manuscrit, entièrement construit sur un principe dialogique, qui induisent ce trouble. Le lecteur s'y trouve directement et fréquemment apostrophé, d'une manière qui le remet sans cesse dans la position du premier découvreur du manuscrit, décachetant une lettre dont, dès lors qu'il la lit, il devient le destinataire. Prenons, par exemple, les lignes qui ouvrent la partie publiée sous le titre de « Bloc-notes », rendue accessible au public francophone dans la nouvelle édition des écrits de Gradowski parue en 2013 :

9. En linguistique, un terme est dit déictique quand son sens dépend du contexte propre à la situation d'énonciation. Ont une valeur déictique les pronoms personnels de première et deuxième personnes (« je » et « tu » par exemple), dont le référent change en fonction de l'identité de celui qui parle et de celle de la personne à laquelle il s'adresse, certains indicateurs de temps (aujourd'hui, hier, demain, en ce moment) et de lieu (ici, là-bas), ainsi que les pronoms et adjectifs démonstratifs.

[Viens] vers moi, toi, heureux citoyen du monde qui vis en un pays où il existe encore bonheur, joie et plaisir, et je te raconterai comment ces modernes vulgaires criminels ont pris tout un peuple et transformé son bonheur en malheur, changé sa joie en deuil éternel – détruit à jamais son plaisir.

Viens vers moi, toi, libre citoyen du monde, où ta vie est protégée par la morale humaine et ton existence garantie par la loi, et je te raconterai comment ces modernes criminels et vulgaires bandits ont piétiné la morale de la vie et anéanti les lois de l'existence¹⁰.

Le texte continue ainsi sur plusieurs pages, usant de la répétition anaphorique, de la juxtaposition du « moi » et du « toi », du mouvement de l'extérieur vers l'intérieur, comme d'un moyen de mettre en relation le narrateur, rivé à une réalité effroyable et insulaire, et le « libre citoyen du monde », garant de la perdurance d'une communauté humaine au-delà des barbelés. La particularité de cette première préface par rapport à celles qui suivront est pourtant d'être destinée à un lecteur perçu comme contemporain de l'auteur. « Viens maintenant », répète Gradowski à plusieurs reprises, « viens, lève-toi, n'attends pas que le déluge soit passé, que le ciel se soit éclairci et que le soleil se mette à briller, car alors tu resteras frappé de stupeur et tu ne voudras pas croire à ce que ton œil te montrera¹¹ ». La distance qui sépare le locuteur de son destinataire imaginé n'est pas temporelle, mais spatiale et circonstancielle : il parle à quelqu'un encore susceptible de devenir un *testis*, un témoin tiers, c'est-à-

10. Zalmen Gradowski, *Écrits I et II. Témoignage d'un Sonderkommando d'Auschwitz*, édition dirigée et présentée par Philippe Mesnard, textes traduits du yiddish par Batia Baum, Paris, Kimé, 2013, p. 41. Les crochets sont de la traductrice et renvoient aux passages manquants ou illisibles du manuscrit.

11. *Ibid.*, p. 44. Je souligne.

dire de « venir » et de « voir » par lui-même ce qui est en train de se passer.

Les préfaces des autres textes, en revanche, qui s'ouvrent toutes par un « cher lecteur » auquel notre identification est sollicitée, s'adressent plus explicitement à l'habitant d'un avenir dont l'auteur a renoncé à faire partie. Il ne s'agit plus d'appeler le « libre citoyen du monde » à venir voir lui-même ce qui se passe « ici », mais d'anticiper une société de l'après qui ne pourra se faire une idée de ce qui a eu lieu que par le discours des témoins, survivants ou non : « Je crois qu'à l'heure où tu lis ces lignes, ce nom [celui d'Auschwitz-Birkenau] est déjà bien connu du monde, pourtant personne ne pourra croire à la vérité de ce qui se passe ici¹². » La prise de parole a alors pour fonction de désamorcer cette incrédulité, « de te démontrer que tout ce que tu as entendu, y compris ce que j'écris ici en ce moment, n'est qu'une infime partie de ce qui s'est réellement passé ici¹³. » Démontrer, donc, et non plus montrer : produire des preuves qui n'appartiennent pas au domaine du visible, mais à la force de conviction d'une parole qui atteste la réalité de l'événement par la parfaite coïncidence entre le temps raconté et le moment de la narration. Les « ici » et « en ce moment », déchiffrés par le récepteur du message bien après que ces mots ont été écrits, déracinent violemment le lecteur de son espace-temps pour l'amener dans un *chronotope* fonctionnant en lui-même comme objet-preuve.

Inversement, l'acte d'écriture permet également à l'auteur de se propulser hors du présent, vers un temps auquel il se doute qu'il n'appartiendra plus, mais dans lequel il projette sa conscience par l'interaction avec son destinataire et par la mission qu'il lui confie. Celle-ci compte un certain nombre d'actes précisément énumérés : tirer vengeance

des assassins, pleurer la famille disparue de l'auteur, contacter ses proches aux États-Unis ou en Palestine, trouver une photo de lui et de sa femme afin de l'inclure dans la publication de ses écrits. Tous sont une manière, pour celui qui écrit, de se ménager une place dans la communauté à venir, en s'assurant que son expérience sera comprise – au sens premier du terme – et que sa voix, pour peu qu'elle parvienne à s'extirper du lieu où elle émerge, deviendra audible. C'est dans cette aspiration à une réception la plus juste et la plus proche possible du message qu'il entend transmettre que la fiction dialogique prend sa dimension la plus riche. Non seulement Gradowski anticipe les méprises possibles de son interlocuteur (« tu penseras sûrement que ce grand anéantissement arrivé à notre peuple est dû aux dommages de la guerre¹⁴ »), s'efforçant de les corriger par avance, mais il se réfère dans les modalités mêmes de son écriture à des codes culturels et à une tradition littéraire dont l'usage atteste son aspiration à préserver ce terrain symbolique commun qui, seul, rend l'interlocution possible. Il n'est de possibilité de parler que dans ce compromis entre un langage intérieur, inaccessible à l'autre parce qu'absolument irréductible à l'expérience commune, et les ressources symboliques partagées par la communauté culturelle et linguistique à laquelle s'adresse le locuteur.

Connivence culturelle

Le destinataire du manuscrit, s'il s'incarne dans une figure inconnue qui semble ultimement devoir englober l'ensemble du « vaste monde libre », n'est pas désenclavé de tout ancrage communautaire : lorsqu'il écrit, c'est à un certain type d'interlocuteur, à un groupe imaginaire précisément identifié, que s'adresse Gradowski, et c'est à cette communauté-là qu'il s'efforce de se réintégrer par le langage. Le

12. *Ibid.*, p. 97.

13. *Ibid.*

14. *Ibid.*, p. 44.

« cher lecteur » auquel parle l'écrivain est donc pourvu d'un certain nombre de traits distinctifs qui éclairent le terrain symbolique sur lequel se place le locuteur. Ce partenaire du dialogue est d'abord un lecteur yiddishophone, c'est-à-dire non seulement juif, mais pétri de références à une culture ashkénaze d'Europe orientale que caractérisent tout à la fois la connivence culturelle liée à l'éducation religieuse et la familiarité avec des pratiques énonciatives et littéraires nées du passage à la modernité. Comme beaucoup d'intellectuels de son époque, Gradowski a été formé dans le système traditionnel des yeshivas avant d'entrer en contact avec les mouvements de politisation qui, dès le début du XX^e siècle, divisent le monde juif. Devenu fervent sioniste sans pour autant avoir renoncé à la religion, il s'essaie également dans l'entre-deux-guerres à l'écriture de nouvelles, apparemment peu prometteuses si l'on en croit son beau-frère David Sfar¹⁵, mais qui témoignent d'un attrait précoce pour la littérature.

Paradoxalement, c'est l'expérience de déculturation extrême qui consacre l'entrée de Gradowski en littérature, produisant un témoignage qui, « pour en être un à nos yeux, n'advient que par le geste de l'écrivain » et émane d'un sujet qui « s'accomplit écrivain pour devenir témoin¹⁶ ». Or, sous ce geste, perce la rémanence de pratiques narratives et discursives puisées dans les lectures qui ont marqué sa génération : celles-ci rendent *imaginable* la réalité inédite du camp par

le réinvestissement de ressources symboliques communes, productrices de références partagées. Le « voyage » auquel l'auteur invite son interlocuteur dans le premier manuscrit, l'entraînant sur un véritable itinéraire de la destruction, rappelle notamment ce fameux poème de Bialik qui, écrit en réponse au pogrom de Kichinev, est devenu paradigme de la diction de la catastrophe pour les lecteurs aussi bien hébreophones que yiddishophones. « Viens dans la ville du massacre, il te faut voir/Avec tes yeux, éprouver avec tes propres mains¹⁷ », enjoint le Dieu fictif de Bialik au « fils de l'homme », dans une forme de renversement ironique du « *lekh lekha* » biblique. « Viens, mon ami, lève-toi », commande à son tour Gradowski au lecteur, l'invitant à parcourir les lieux de la destruction et à en affronter la vue. Mais cette observation en surplomb, et comme extérieure, d'un espace situé au « cœur de l'enfer » peut aussi rappeler un texte fondateur de la littérature yiddish moderne, dont Batia Baum, traductrice française de Zalmen Gradowski, a maintes fois souligné la parenté avec le témoignage du *Sonderkommando*¹⁸. Dans *La Haridelle*, roman de Mendele Moykher-Sforim¹⁹ dont la première version date de 1873, le jeune héros prénommé Isrolik vole dans les airs en compagnie d'Asmodée, qui le force à regarder tout le mal qui se fait sur la Terre. L'expression dont use Gradowski pour parler des nazis (« les serviteurs de leur dieu

15. « En secret il tentait de trouver pour lui-même une réhabilitation par la plume, écrivant de petites nouvelles sentimentales qui, en ce temps-là, ne donnaient pas encore de trop grands espoirs. Elles étaient pleines de pathos, d'amour du peuple juif et d'amour d'Israël, mais avec trop d'envolées lyriques et pas assez de descriptions imagées et concrètes. » Cité dans : Philippe Mesnard, « L'écriture, l'action. Résister à l'anéantissement », in *Écrits I et II, op. cit.*, p. 19.

16. *Ibid.*, p. 28.

17. Chaïm-Nahman Bialik, « La ville du massacre », in Charles Dobzynski (éd.), *Anthologie de la poésie yiddish. Le miroir d'un peuple*, Paris, Gallimard, 2000, p. 70.

18. Cf. par exemple : Fleur Kuhn, « Entretien avec Batia Baum : une fin qui n'en est pas une », in Claire Cornillon *et al.*, *Fin(s) du monde*, Bologne, Pendragon, p. 244.

19. Mendele Moykher-Sforim, *La Haridelle ou détresse des animaux*, traduit du yiddish par Batia Baum, postface de Carole Ksiazenicer-Matheron, Paris, Bibliothèque Medem, 2008.

le Diable ») tisse la connivence culturelle avec un lecteur dont il attend qu'il ait la même familiarité que lui avec les textes clés de la littérature yidish moderne.

Pour le profane, de nombreux éléments resteraient donc impénétrables sans la glose que le travail éditorial brode autour du texte : c'est le cas de ces renvois intertextuels, qui supposent une bonne connaissance des jalons culturels de la modernité juive, mais aussi de tous les énoncés se référant à des pratiques spécifiquement associées à l'organisation rituelle de la société. Ce savoir partagé donne ponctuellement lieu à un véritable langage crypté où l'auteur, recourant à la valeur numérique des lettres hébraïques, chiffre sa signature d'une manière qui présuppose la familiarité de son lecteur avec ce procédé. De façon plus diffuse, le choix que fait Gradowski, dans un chapitre du manuscrit, de s'adresser à la lune, relève aussi d'une inscription dans un univers symbolique spécifiquement juif, structuré autour du calendrier lunaire et du rituel de *mekhadesh-levone*²⁰ (sanctification de la lune). La métamorphose de l'objet non-humain en interlocuteur ne relève donc pas d'une sentimentalité romantique qui ferait de la nature la confidente privilégiée du poète solitaire, mais bien plutôt de la restauration d'un espace social aux rythmes traditionnellement scandés par les apparitions et disparitions de l'astre. En cela, s'adresser à la lune, fût-ce sur un mode vindicatif et polémique, revient encore à dialoguer avec les énoncés culturels du groupe de référence, et donc à maintenir le lien avec une collectivité dont le locuteur continue de partager le champ symbolique. Les modalités du discours qui lui est adressé recourent d'ailleurs en

partie celui qui vise le lecteur imaginaire : « Viens ici, lune », « écoute, lune », « tu vois, lune », fonctionnent comme un détournement de la prière de sanctification par lequel l'auteur, convoquant une tradition qu'il défie, s'adresse à un groupe imaginaire avec lequel il s'efforce de faire communauté dans l'espace ouvert par l'écriture. Celle-ci, parce qu'elle permet de faire signifier verbalement l'expérience dans un univers radicalement désymbolisé, parce qu'elle s'altère et se transforme dans la représentation d'un autre imaginaire avec lequel le locuteur est à la fois en échange et en conflit, résiste à la déculturation par le maintien du dialogue avec les vivants.

Effort pour se rallier à la communauté des hommes en général et de la culture juive moderne en particulier, le dialogue tel qu'il se manifeste chez Gradowski demanderait encore à être examiné sous son autre versant : celui de la réception. Le travail de déchiffrement, de traduction, d'annotation et d'édition par lequel de nouvelles voix font parler les manuscrits retrouvés invite en effet à une réflexion, non sur la nature de l'énoncé testimonial lui-même, mais sur l'usage qui en est fait et sur la manière dont ses médiateurs le font signifier. Cette « autorité partagée » que revendique l'historien Michael Frisch²¹ pour l'exploitation des sources orales (et qui pourrait au-delà s'appliquer à toutes les narrations soumises à des formes de co-auctorialité), ouvre sur une dimension mouvante de la dynamique dialogique qui serait utilement éclairée par une lecture critique des différentes éditions de ce « témoignage d'un *Sonderkommando* d'Auschwitz ».

20. *Ibid.*, p. 247. Batia Baum précise que la prière de sanctification de la lune renouvelée chaque mois contient les mots : « De même que je saute vers toi et ne peux t'atteindre, de même l'ennemi ne peut m'atteindre. »

21. Michael Frisch, *A Shared Authority. Essays on the Craft and Meaning of Oral and Public History*, Albany, SUNY Press, 1990.

RÉPONDRE À LA PUISSANTE VOIX DES MORTS.

LE DIALOGUE DANS L'ŒUVRE D'ELIE WIESEL

Anny Dayan Rosenman

Elie Wiesel fut d'abord un survivant puis un témoin. Rôle imposé par l'Histoire et par la violence d'une confrontation à l'inhumain dont les réverbérations traversent son œuvre et sa vie.

Il était l'un des derniers dépositaires de la mémoire d'un monde disparu, et de livre en livre, il s'en est fait le chantre inconsolé et lyrique, redonnant vie à ses petites bourgades mystiques, à ses lieux de prière, à ses maisons d'étude, à des légendes, à des rêves et à un imaginaire intimement liés à une langue-monde¹.

Il se savait aussi dépositaire d'un savoir et d'une tradition à transmettre. Et c'est dans cette dimension de transmission que s'inscrivent une partie de ses romans, de même que les *Célébrations* qui dès 1972 vont rythmer son œuvre : *Célébrations hassidiques* puis *Célébrations bibliques*, *Célébrations talmudiques*, *Célébrations prophétiques*², écrites à l'intention de générations de Juifs qui ne savaient plus lire les Textes et n'avaient plus accès à leur héritage. Des œuvres qui étaient aussi adressées à un très large public de non-juifs, comme un lien entre les cultures, dessinant des images lumineuses de savoir et de sagesse qui venaient réfuter de ténébreux et mortels stéréotypes.

Dans cet héritage, la mémoire de la Shoah irradie passé et présent, mais contrairement à une idée trop souvent répandue, elle n'occupe pas toute la place. Elle s'inscrit dans un chemin qui renoue avec les mots, et qui malgré une persistante

nostalgie du silence, fait à nouveau confiance au langage. En témoignent ces quelques lignes dans *Cœur ouvert*³, son dernier livre, qui résonnent comme un testament :

*Je crois en l'homme, malgré les hommes.
Je crois dans le langage bien qu'il ait été
meurtri, déformé et perverti par les ennemis
de l'humanité. Je continue à m'accrocher
aux mots parce qu'il nous appartient de les
transformer en instruments de compréhension
plutôt que de mépris. À nous de choisir si nous
souhaitons nous servir d'eux afin de maudire
ou de guérir, pour blesser ou pour consoler*⁴.

Savoir né de l'expérience du camp, avec sa charge destructrice, savoir issu des textes de la tradition qui nourrit une exigence d'humanité, c'est dans cette oscillation de la mémoire et de la volonté que bat le cœur de l'œuvre. Et c'est dans la pratique du dialogue que se décline le credo wiesilien, sa volonté de sauvegarder l'unité du peuple d'Israël.

Au cœur d'une nuit sept fois verrouillée

Au départ, dès le premier texte, un paysage de mort et de destruction. Dans le monde du camp, au cœur de l'entreprise d'extermination, rien ne semble pouvoir être préservé de ce qui a fait la vie ensemble. Il est difficile de concevoir ce que peut représenter pour un adolescent élevé dans la tradition religieuse, au sein d'une famille unie, n'ayant pas d'autres repères que les textes sacrés, le fait de

1. L'expression est de Rachel Ertel.

2. Elie Wiesel, *Célébrations hassidiques*, Seuil, 1972 ; *Célébrations bibliques*, Seuil, 1975 ; *Célébrations talmudiques*, Seuil, 1991 ; *Célébrations prophétiques*, Seuil, 1998.

3. Elie Wiesel, *Cœur ouvert*, Flammarion, 2011.

4. Elie Wiesel, *ibid*.

se retrouver dans la réalité démente d'Auschwitz. Ainsi le jeune Eliezer a vu transgresser toutes les règles qu'on lui avait enseignées, la loi du camp se présentant comme une caricature inversée du Décalogue. Il a assisté à la destitution et à la déchéance des adultes, à la destruction systématique des hommes et aussi à la destruction des liens entre les hommes qui fondent l'humanité.

L'adolescent a découvert la souffrance d'avoir un corps soumis à la faim, à la soif, au froid, aux coups, à l'acharnement et à la cruauté des bourreaux. Mais surtout, il a découvert l'homme *nu*, sans le vernis fragile de la culture et de la civilisation, pour autant que celles-ci constituent, comme l'écrit Nathalie Zaltzman, « un ensemble de représentations inconscientes qui intercèdent entre l'homme et lui-même, entre chacun et les autres » et pour autant qu'elles font « fonction de rempart de l'individu contre le règne du meurtre⁵ ».

Eliezer a vu l'homme soumis à la violence de ses instincts y compris le dur et féroce instinct de survie. Incrédule, il a assisté au processus de mise à mort d'un peuple et à l'assassinat des enfants. *J'ai vu de mes yeux vu... jamais je n'oublierai..* C'est bien l'affirmation inlassable du témoin. Et ce savoir corrosif lui interdit toute illusion, toute consolation facile, toute certitude, toute croyance religieuse qui ne soit confrontée à cette connaissance.

La puissance d'un texte comme *La Nuit*⁶ tient à la force et à la concision impitoyable de la description de la vie au camp, dans une dérégulation et une horreur quotidienne, scandées par les sélections. Mais elle tient aussi à ce que la parole du témoin énonce une vérité intime, sans doute la plus difficile à dire et à accepter. Wiesel, en

tant que témoin, évoque ce qu'il a subi, ce à quoi il a assisté, ce qui est arrivé autour de lui, mais il évoque aussi ce qui est arrivé en lui au contact des événements qu'il relate, face à la brûlure du Mal. « L'enjeu ne sera pas la description de l'horreur, l'enjeu en sera l'exploration de l'âme humaine dans l'horreur du Mal⁷ » écrivait Jorge Semprun, peu de temps après sa libération de Buchenwald.

Par son récit, le témoin rescapé qui se retourne vers ce que Primo Levi appelait *l'eau périlleuse* prend le risque de mettre à nu ses faiblesses, ses tentations. Il se livre au jugement des lecteurs, mais aussi au sien propre. Car le jugement de cet autre que le survivant est re-devenu hors du camp, dans la vie normale, est souvent dénué d'indulgence. Ce dernier peut prononcer contre lui-même des condamnations silencieuses ou non formulées, mais sans appel. Il n'est que de relire certaines des pages de Primo Levi qui résonnent comme des cris de dénégation. Et il est peu de textes qui mettent en jeu une relation de soi à soi aussi tragique⁸ que celle qui, dans le témoignage, réunit l'homme qui témoigne *ici*, dans le présent de l'écriture à celui qu'il fut *là-bas* dans cette autre planète, qui le confronte à ce qu'il fit ou ne fit pas dans cet autre univers.

Dans *La Nuit*, l'humanité préservée d'Eliezer et de son père est en partie liée au maintien du lien paternel et filial, un lien auquel d'autres couples de père et de fils évoqués dans le récit n'arrivent pas à rester fidèles. Dans un univers qui organise la guerre de chacun contre chacun, à défaut de père, d'ami, de compagnon, de lien privilégié, il est dif-

5. Nathalie Zaltzman, *La Résistance de l'humain*, introduction, PUF, 1999.

6. Elie Wiesel, *La Nuit*, Les éditions de Minuit, 1958.

7. Jorge Semprun, *L'écriture ou la vie*, Galimard, 1994, p. 218.

8. Concernant ces problématiques, je renvoie à deux textes : celui de Rachel Rosenblum : « Peut-on mourir de dire ? » in *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 2000, et celui de Régine Waintrater : « Ouvrir les images, les dangers du témoignage » in *Le Risque de l'étranger*, Dunod, 2000, p.199.

ficile de survivre. Mais le père, l'ami, le compagnon plus faible peut aussi représenter un danger, entraîner dans la mort. « Ici, il n'y a pas de père qui tienne, pas de frère, pas d'ami. Chacun vit et meurt pour soi, seul⁹ ». C'est ce dont Eliezer doit prendre conscience. C'est la tentation insidieuse de se séparer de son père pour pouvoir survivre, le souhait de le voir disparaître, qu'il énonce avec tant de douleur dans son récit. Par un effet de démultiplication romanesque, le récit met en scène trois couples de père et de fils, livrés à la même tentation, avec différents degrés de résistance. Le fils de Rabbi Eliahou finit par l'abandonner durant la marche de la mort et s'éloigne du vieillard qu'il laisse tituber seul dans la neige : « Trois années durant ils avaient tenu bon ensemble, toujours l'un près de l'autre », écrit le narrateur. Un peu plus tard, dans un wagon sans toit, où la neige recouvre les morts et les vivants, un fils dont on ne saura que le prénom, Meïr, agresse sauvagement son père affaibli pour lui arracher un bout de pain. *J'avais quinze ans*, écrit sobrement le narrateur, Eliezer, qui assiste à ce spectacle. Lui se contente de souhaiter un moment d'être libéré de la charge que représente son père. Une tentation à laquelle il résiste, mais qu'il analyse sans indulgence, qu'il ne se pardonnera pas. De même qu'il ne se pardonne pas d'avoir obéi à l'intimation de son instinct de vie et de ne pas avoir répondu au cri de son père agonisant et battu par un SS. « Je ne bougeai pas. Je craignais, mon corps craignait de recevoir à son tour un coup... je le voyais encore respirer par saccades. Je ne bougeai pas¹⁰ ». *Mon corps craignait*, précise le témoin, nous engageant à comprendre la force et la volonté propre des corps mus par l'instinct de survie. Et ce couple d'un père et d'un fils, liés par un amour profond, mais ambivalent, écrasés par une culpabilité fondamentale qui

se déplace selon les œuvres de l'un à l'autre, reviendra de livre en livre.

Comme tout survivant à un processus génocidaire, Wiesel ne peut pas oublier que dans un monde où les nazis ont instauré une comptabilité perverse qui veut que toute vie épargnée le soit aux dépens d'une autre, survivre c'est devoir penser qu'un autre est mort à sa place. Dans un recueil intitulé *Entre deux soleils*, il revient sur ce soupçon dans le cadre d'un dialogue conduit avec la Mort elle-même, une Mort qui se livre à de bavardes confidences et lui fait comprendre l'arbitraire dépourvu de sens auquel il doit la vie :

Là-bas j'avais les pleins pouvoirs. J'étais souverain. Je faisais ce que bon me semblait. Lui ne se mêlait pas, n'intervenait jamais... Lui trouvait cela amusant. Moi, je m'ennuyais¹¹...

Et le survivant avoue à la Mort, confidence terrible, qu'il sait qu'aux yeux du détenu affaibli qui le précédait ou qui le suivait dans la file de sélection, la mort avait son propre visage :

Avant j'étais toi. Aux yeux de l'homme que je précédais dans la queue et du vieillard dont les chances de survie s'émiettaient heure après heure : ma jeunesse, ma résistance les condamnaient¹².

Porter les morts en soi et s'en déprendre

Après un génocide, en l'absence de rites funéraires et de sépulture, le survivant a souvent fait de son être même le réceptacle et l'abri de ses morts. « Tous sont maintenant enterrés en moi et continuent à vivre en moi¹³ », écrit Ka-Tzetnik, tandis que Mordechaï Strigler prétend retenir son

9. *La Nuit*, op. cit., p.172.

10. *La Nuit*, op. cit., p.173.

11. Elie Wiesel, *Entre deux soleils*, Seuil, 1970, p. 184.

12. *Ibid.*, p. 185.

13. Yehiel Di Nur, dit Ka-Tzetnik, *Visions d'un rescapé ou le syndrome d'Auschwitz*, Hachette, 1990.

rire « pour ne pas réveiller les cadavres¹⁴ » qu'il porte en lui.

De même, chacune des œuvres de la trilogie de Wiesel se clôt sur l'image d'un cadavre silencieux qui habite un vivant. Dans *La Nuit*, après la libération du camp, loin de toute joie et de tout soulagement, ce cadavre apparaît, reflété dans un miroir : « Du fond du miroir, un cadavre me contemplait. Son regard dans mes yeux ne me quitte plus¹⁵ ». Dans les dernières lignes de *L'Aube*¹⁶, ce cadavre apparaît tel un reflet dans une vitre doublée de nuit : « Le morceau noir, fait de lambeaux d'ombres, avait un visage. Je le regardais et je compris ma peur. Ce visage c'était le mien¹⁷ ». Enfin, dans *Le Jour*¹⁸, il apparaît au centre d'un tableau terrifiant, le portrait du narrateur-survivant fait par un ami peintre : « J'étais là, devant moi. Le ciel était d'un noir épais. Le soleil d'un gris sombre. Les yeux étaient d'un rouge palpitant, à la Soutine. Ils appartenaient à un homme qui aurait vu son Dieu commettre le plus impardonnable des crimes : tuer sans raison¹⁹ ».

Dans les livres qui suivent la trilogie, semble pourtant prendre place ce que je nommerais, faute d'expression plus adéquate, l'expulsion de ses morts hors du narrateur-survivant²⁰.

14. Cité par Rachel Ertel, *Dans la langue de personne. Poésie yiddish de l'anéantissement*, Seuil, 1993.

15. *La Nuit*, op. cit., dernières lignes.

16. Elie Wiesel, *L'Aube*, Gallimard, 1960.

17. *Ibid.*, dernières lignes.

18. Elie Wiesel, *Le Jour*, Gallimard, 1961.

19. *Ibid.*, dernière page, p. 138.

20. Je me réfère ici aux travaux de Nicolas Abraham et de Maria Torok, à leur livre, *L'Écorce et le noyau* (Aubier Flammarion, 1978), et à la notion d'inclusion et de crypte au sein du moi qu'ils y explicitent. De même qu'aux travaux de Claude Nachin, en particulier *Le Deuil d'amour*, Éditions

Succédant au temps où le survivant fait de son propre corps la sépulture et le cénotaphe²¹ de ses morts, vient le temps où il fait de son œuvre, et non plus de son corps, un abri, et de son écriture un acte de piété et de mémoire.

Cette expulsion qui se déroule dans l'écriture, tel un exorcisme scriptural, est liée à l'apparition d'un double²², d'un alter ego qui, dans les œuvres suivantes, accompagne, mais de l'extérieur, le narrateur wieselien, et avec lequel il noue un dialogue.

Ceux qui ont travaillé sur le témoignage le savent, la possibilité même du témoignage est liée à la présence en soi, pendant l'épreuve, de cette instance spectatrice que Jean-François Chiantaretto appelle *le témoin interne*²³. Elle ne peut non plus se concevoir sans la présence et l'écoute, réelle ou imaginaire, de cette instance externe que Régine Waintrater nomme *le témoignaire*²⁴. Mais, comme j'ai tenté de démontrer ailleurs²⁵, dans le cas d'un survivant à un génocide, cette figure d'écoute et

Universitaires, Paris, 1989, un essai sur les pathologies du deuil qui s'inscrit dans leur sillage.

21. Parlant de l'un de ses maîtres, Wiesel peut écrire : « Peut-être ne suis-je rien d'autre, moi son disciple, que sa pierre tombale », *Le Chant des morts*, op. cit., p. 23.

22. Pour le thème du double dans l'œuvre je renvoie à la belle étude de Ellen Fine : *Legacy of Night. The Literary universe of Elie Wiesel*, Albany State University of New York, 1982. Pour ma part je situe ce processus d'« expulsion » dans la quatrième œuvre de Wiesel : *Les Portes de la forêt*, au moment où Grégor, adolescent juif caché dans une grotte, rencontre un inconnu, étrange *alter ego* qui lui fait don de son propre nom, Gabriel.

23. Jean-François Chiantaretto, *Le Témoin interne. Trouver en soi la force de résister*, Aubier, 2005.

24. Régine Waintrater, *Sortir du génocide. Témoigner pour réapprendre à vivre*, Payot, 2003.

25. Je me permets de renvoyer à mon travail sur ce sujet : Anny Dayan Rosenman, « Les deux voix de Lazare », in *Le Survivant, un écrivain du XX^e siècle, Textuel*, n°43, 2003 (dir. Anny Dayan Rosenman et Carine Trévisan) ; Anny Dayan

d'interlocution est souvent multiple. Elle concerne aussi bien les morts que les vivants, car le rescapé s'adresse aussi à *l'englouti*, cette part de lui-même qu'il a laissée là-bas. La violence du traumatisme a été si forte qu'elle a comme déplacé, ébranlé la frontière entre mort et vie, d'où la fréquence du dialogue avec les morts dans un certain nombre de textes de rescapés, dont celui de Wiesel.

Le dialogue avec les morts est, en effet, l'une des grandes constantes de l'écriture wieselienne. On le retrouve d'un récit à l'autre, souvent précédé d'un intitulé laconique : *Dialogues*²⁶. Parfois il ne consiste qu'en une reprise en écho de la parole du narrateur par ses interlocuteurs d'ombre. Parfois il se poursuit longuement, douloureusement, avec les disparus les plus proches ou les plus chers. Ce dialogue donne lieu à des pages puissantes où l'écrivain déploie le meilleur de son art.

Il est important de préciser que, de façon générale, le dialogue est l'une des dimensions fondamentales de l'écriture wieselienne²⁷ : dialogues entre des Juifs religieux et des Juifs assimilés, confrontations entre des bourreaux et leurs victimes, entre des croyants et un Dieu coupable d'abandon, entre des militants révolutionnaires et des rabbins charismatiques. C'est dans cet échange que l'écrivain explicite les questions et les contradictions qui le traversent ou qui traversent la condition juive telle qu'il la conçoit, car en dernier ressort, le dialogue est bien souvent un dialogue avec soi-même ou avec la part de l'autre en soi.

Dans les dialogues entre morts et vivants, ce qui frappe est que leur présence n'est jamais

source d'inquiétude, de frayeur ou de terreur. Elle n'est jamais commentée avec l'incrédulité caractéristique du narrateur d'un récit fantastique, elle est chargée d'une sorte de naturel²⁸.

Résilience

On pourrait évoquer l'itinéraire d'Élie Wiesel comme un itinéraire à rebours de nos trajectoires habituelles, et qui l'aurait conduit de la mort vers la vie, du désespoir le plus aride vers le choix de vivre malgré tout. À la révolte radicale d'un jeune rescapé porteur d'une foi blessée, va succéder une réconciliation de plus en plus affirmée avec la tradition de son enfance et la joie retrouvée du chant.

Aux témoins muets, aux survivants hagards, aux adolescents en révolte qui hantent les premières œuvres et en particulier *La Trilogie*, vont ainsi succéder dans le texte des figures de mendiants-poètes, de messagers, de scribes et de conteurs. « L'on rencontre un hassid dans tous mes romans. Et un enfant. Et un vieillard. Et un mendiant. Et un fou. Ils font partie de mon paysage intérieur²⁹ », écrit-il.

Par son œuvre qui puise dans le passé le plus récent et le plus lointain, par la force d'identification que représentent sa parole et son écriture, Élie Wiesel s'est constitué en une forte figure de transmission, se faisant non seulement témoin du désastre, voix, parole et mémoire d'un monde anéanti, mais aussi passeur d'un immense héritage de textes dont il assure la transmission.

C'est une trajectoire singulière que la sienne où la capacité de survivance, de résilience indi-

Rosenman, *Les Alphabets de la Shoah. Survivre. Témoigner. Écrire* [CNRS Éditions, 2007], Poche Biblis, 2013.

26. En particulier dans *Le Chant des morts* et *Entre deux soleils*

27. Ceci est à mettre en rapport avec son œuvre théâtrale.

28. « C'est pour les vivants que j'écris, et en même temps c'est pour les réconcilier avec les morts parce qu'il y a eu en notre siècle une terrible rupture entre les vivants et les morts : je veux dire les disparus. Il se peut même qu'une terrible colère les sépare », in *Le Mal et l'Exil. Dialogue avec Michaël de Saint-Chéron*, Nouvelle cité, 1988, p. 55.

29. Élie Wiesel, *Paroles d'étranger*, Seuil, 1982.

viduelle du survivant à un génocide est fortement étayée sur un projet de reconstruction et de renaissance collective. Et c'est peut-être ce projet, cette volonté de retissage entre *un avant* et *un après* malgré l'abîme de la Shoah, c'est ce désir de transmission de l'ensemble d'un patrimoine, qui ont pu préserver Wiesel du destin tragique de Jean Améry³⁰, de Piotr Rawicz³¹, de Primo Levi et de tant d'autres survivants qui se sont donné la mort. Une issue qui dans *Le Jour*, son troisième récit, semblait pourtant tenter son narrateur³².

De *L'Aube* au *Mendiant de Jérusalem*

Dans *L'Aube*, entraîné par Gad, un émissaire sioniste, Elisha, orphelin désormais sans famille, a émigré en Palestine où il participe à la lutte armée contre les Anglais. Quand il est désigné pour exécuter un otage anglais, John Dawson, l'adolescent est déchiré, car il ressent l'aventure où il est entraîné comme une rupture radicale avec la tradition à laquelle il appartient, comme une transgression de tout ce que lui ont appris ses parents et ses maîtres.

Pendant la nuit qui précède l'exécution, en une scène sombrement onirique, il voit apparaître autour de lui, dans la cellule du condamné qu'il garde, tous les morts qu'il a aimés et dont il a respecté les enseignements. Elisha tente de se justifier auprès de chacun d'eux : – Mère je ne suis pas un assassin, – Père ne me juge pas, dit-il d'un ton suppliant. Et alors que les morts le regardent avec reproche

et tristesse, il se tourne vers un petit garçon qui les accompagne, et qui ressemble à l'enfant qu'il a été. Un jeune enfant qui réapparaît souvent entre les pages de ses livres³³, souvent espiègle, parfois sérieux, « tel un orphelin vêtu de noir qui lui ressemblerait comme un frère³⁴ ». Aucune répulsion, aucun folklore fantastique dans cette présence des morts. C'est d'un problème moral qu'il est discuté entre les morts et les vivants. L'enfant lui explique la raison de leur silence, mais aussi le lien indissoluble qui les lie :

Je ne te juge pas. Nous ne sommes pas ici pour te juger. Nous sommes ici parce que tu es ici. Nous sommes partout où tu vas, nous sommes ce que tu fais... Pourquoi nous sommes silencieux? Mais parce que le silence est notre être et non seulement notre patrie. Nous sommes le silence. Ton silence, Elisha. Voistu, tu nous portes en toi. Parfois, il t'arrive de nous voir, le plus souvent tu ne nous vois pas. Lorsque tu nous vois, tu crois que nous sommes là pour te juger. Tu as tort de le croire. Ce n'est pas nous qui te jugeons, c'est le silence qui est en toi³⁵.

À la fin de cette longue nuit, au moment où il exécute l'otage, Elisha a compris le message des morts : l'acte de donner la mort engage non seulement l'être qui l'accomplit, mais tous ceux qui ont contribué à faire de lui ce qu'il est. « En tuant un homme, je faisais d'eux des assassins », se dit-il. Il comprend aussi que c'est une partie de lui-même qu'il a tuée et il murmure : « C'est fait. J'ai tué. J'ai tué Elisha. »

30. Jean Améry, *Par-delà le crime et le châtement - Essai pour surmonter l'insurmontable*, Actes Sud, 1995. (1966 pour la parution en allemand)

31. Piotr Rawicz, *Le Sang du ciel*, Gallimard, 1961.

32. Dans *Le Jour*, le narrateur est victime d'un accident. Il est renversé par une voiture et le lecteur ne peut pas savoir si c'est le résultat d'un moment d'inattention ou d'une volonté de suicide, comme le suggère le titre anglais du livre, *The Accident* ainsi que les dernières pages.

33. Dans *Les Portes de la forêt*, le même enfant le prend par la main pour le conduire vers la maison d'études.

34. Alfred de Musset, *La Nuit de décembre*, 1835.

35. *L'Aube*, op. cit., p.105.

Ainsi, comme on le voit, le message de *L'Aube* est-il profondément ambivalent. Il confirme la nécessité de la lutte sioniste, mais en même temps semble faire état de la certitude qu'elle est en rupture avec la tradition juive et les commandements de celle-ci. Comme nous l'avons déjà vu, le récit ne se clôt pas sur l'image exaltante de la résurrection d'Israël, ou sur la promesse de celle-ci qui pourrait donner sens à l'acte d'Elisha, mais comme dans le reste de la trilogie sur une image de mort et de deuil reflétée dans une vitre. Comme si rien ne venait ou ne pouvait atténuer la condamnation morale portée par les morts.

C'est pourquoi *Le Mendiant de Jérusalem*³⁶ marque un tournant essentiel dans ce dialogue entre le passé et le présent, entre les morts et les vivants, les Israéliens et les Juifs de la diaspora. Car cette œuvre, opérant de façon unificatrice, décrit la fusion de deux dimensions ressenties comme conflictuelles dans *L'Aube* : celle des valeurs du judaïsme traditionnel et celle du sionisme politique³⁷. Tout se passe au niveau de cette œuvre comme si l'issue de la guerre des Six Jours représentait pour l'État Israël une seconde naissance, accueillie dans la ferveur par les vivants et par les morts.

Il est toujours difficile de distinguer dans quelle mesure un écrivain reflète les idées, les émotions, les consensus de son temps, et dans quelle mesure il les cristallise, leur donne forme et consistance. Un livre comme *Le Mendiant de Jérusalem* illustre ce processus. En 1968, année de sa publication, Wiesel écrit et publie depuis

près de dix ans. Il s'est déjà imposé comme l'un des grands narrateurs-témoins de la Shoah. Il a déjà élargi ce statut en prenant en charge la condition des Juifs russes dont il s'est fait l'inlassable avocat³⁸. Mais c'est avec *Le Mendiant de Jérusalem* qu'il présente une construction cohésive de la condition juive d'après-guerre en un ensemble, unificateur et mythique.

Se faisant le chroniqueur inspiré de cette guerre à peine terminée, il lui confère une dimension exaltante et légendaire. Victor Hugo, sans doute, ne faisait pas autre chose, lorsque chantant les soldats de l'an II, il les arrachait à l'Histoire et les faisait entrer dans la légende.

Wiesel ne se contente pas de raconter ou de célébrer l'issue de la guerre des Six Jours. Il lui donne une signification, il en fait le prolongement d'une autre histoire, diasporique et biblique. Il situe l'État d'Israël au centre de la vie juive, au carrefour de toutes les routes de l'exil, mais en y infusant tout un héritage et une mémoire diasporiques et bibliques. Il fait d'Israël sauvé de la menace d'anéantissement l'héritier légitime de cette histoire et de cette mémoire. Ce faisant, il dote la séquence historique qui vient de se dérouler d'une dimension mystique, messianique. L'État, la terre, la ville, le Mur, le peuple, la tradition, l'histoire apparaissent ainsi unifiés et indissociables, légitimés, sanctifiés.

Les effets et les retombées politiques liés à cette vision messianique se font malheureusement sentir jusqu'à ce jour. Je risquerai pourtant cette remarque que me suggère l'étude attentive du texte wieselien : même si elles ont été utilisées par des politiques, ces pages sont les pages non d'un idéologue ou d'un politique, mais d'un poète nourri du texte biblique.

36. Elie Wiesel, *Le Mendiant de Jérusalem*, Seuil, 1968.

37. On peut se souvenir que lors des premiers congrès sionistes présidés par Herzl, aussi bien que lors de la création de l'État d'Israël, un grand nombre de communautés et d'instances religieuses avaient exprimé leur opposition à la création d'un État juif. Pour certaines, elle dure encore.

38. *Les Juifs du silence*, Seuil, 1966. Il écrira plus tard : *Le Testament d'un poète juif assassiné*, Seuil, 1980.

Le statut d'Israël

Ce que le roman organise, en tout cas, décrivant ou devançant un processus historique, c'est une réconciliation/confrontation entre l'ancien et le nouveau, le religieux et le politique, le matériel et le spirituel, instaurant un dialogue difficile entre le soldat israélien et le mendiant inspiré. La question de la reconnaissance réciproque du judaïsme diasporique et du jeune État est posée dans le roman au travers d'une question sans cesse répétée : Qui a gagné la guerre ?

Au combat des soldats et des généraux reconnu et célébré, le récit wieselien superpose un autre combat, mené par des fous désarmés : « La guerre, c'est nous qui l'avons gagnée, en pleurant, en chantant, en racontant des histoires », disent les fous. « Les fous ont pris les choses en main » dit le narrateur. Ezra Ben Abraham, vieillard originaire du Maroc, maintiendra que c'est grâce à ses larmes que l'ennemi a été repoussé. Son ami Velvel prétend que c'est grâce à sa danse. Zadok se plaindra que l'on ait oublié ses prières. Boutade ? Parole de fou ? Mais on sait que dans l'univers wieselien, ce sont souvent les fous qui savent la vérité.

La violation de l'ancien commandement *tu ne tueras pas*, que les morts qui entouraient Elisha dans *L'Aube* se refusaient à cautionner, semble trouver désormais une justification : Israël lutte pour sa survie.

Dans le texte, les frontières entre passé et présent, entre les morts et les vivants, semblent pour un temps abolies. En des pages visionnaires, l'homme que le narrateur voit danser devant le Mur est aussi le prédicateur de son enfance, et le Mur retrouvé porte le visage de la mère disparue, dans une unité qui est fusion mystique. Dans cet univers aux frontières temporelles incertaines et aux identités interchangeables, morts et vivants se mêlent et avancent unis vers le Mur.

Et c'est dans cette dimension fantastique que l'écrivain peut donner le meilleur de son art quand, en une vision grandiose et hallucinée (on ne peut que penser aux images du *J'accuse* d'Abel Gance³⁹ et aux visions oniriques et hantées de Leïb Rochman⁴⁰), il décrit la cohorte des morts de la Shoah, venus apporter leur aide aux vivants :

Tous les morts de la ville, toutes les villes mortes du cimetière que fut l'Europe. Tous se firent pèlerins et les voilà à l'heure crépusculaire, intemporelle, envahissant le Temple dont ils sont à la fois les fondements de feu et les gardiens... Ces villes et ces villages vidés de leurs juifs, ces noms coupés de leur sève unirent leurs efforts et bâtirent une enceinte de sécurité – un Amud Esh – autour de la cité qui les avait recueillis. Sighet et Lodz, Vilno et Varsovie, Riga, Bialistok et Drancy ; Jérusalem redevint la mémoire du peuple tout entier⁴¹.

La reconquête du Mur symbolise une sorte de retournement de l'Histoire et du Temps, et pour décrire ce moment, Wiesel retrouve à nouveau les accents d'un Hugo inspiré, qui lui-même retrouvait l'ampleur de la poésie biblique. « Alors tout s'arrêta. Le souffle, la vie, le soleil. La guerre elle-même s'immobilisa... » En une longue procession, c'est toute l'histoire d'Israël qui vient défiler devant le Mur : les rois et les prophètes, les guerriers et les prêtres, les poètes et les penseurs, les riches et les pauvres. Parce que ce mur, cette ville et ce pays sont ressentis comme le point de ralliement de l'histoire juive.

39. *J'accuse*, film français muet d'Abel Gance sorti en 1919, qui dénonçait la boucherie des tranchées.

40. Leïb Rochman, *A pas aveugles de par le monde*, Denoël, 2012.

41. *Le Mendiant de Jérusalem*, op. cit., p. 180. Amud Esh : colonne de feu

Élie Wiesel a lié le passé et le présent, Israël et la Diaspora, la tradition religieuse et la réalité politique, dans une entreprise d'unification et de légitimation. Les morts de la Shoah ont fait le chemin d'un monde vers l'autre, ils ne sont plus cette présence inapaisée qui hante le survivant, ils sont désormais une armée bienveillante et protectrice qui atteste l'unité insécable des enfants d'Israël.

Le statut du conteur. Qui parle et à qui ?

Mais le lecteur assiste en même temps à un changement du statut du conteur. Alors que dans les romans précédents, les traces de l'écriture restaient discrètes, le récit se livre ici de façon évidente comme une légende, un conte, un récit mythique. Il en assume l'écriture flamboyante et lyrique. Mais surtout, pour la première fois dans l'univers de Wiesel, le mendiant, le rêveur c'est le narrateur lui-même :

Il vous fait signe. Vous le voyez maintenant ? C'est lui, c'est moi. On m'appelle David comme mon grand-père, David comme le roi conquérant sauf que lui aimait se battre et chanter, moi je ne sais que rêver.

Dans la vieille cité reconquise, devant la citadelle de David, le conteur s'inscrit désormais dans le lignage du roi-poète, et se met sous le signe non de la prophétie, mais de la mémoire. L'interlocution a une fois de plus changé et le dialogue s'installe à présent entre le conteur-poète et ses lecteurs. Dans les œuvres précédentes, bien des fous, des mendiants, des voyageurs traversaient le récit, évoqués par un narrateur identifié à un jeune rescapé de la Shoah qui les écoutait raconter des histoires. Ici, le narrateur est identifié au mendiant, l'une des figures immémoriales qui peuplaient l'ancien monde, transmettant et perpétuant la tradition.

Les fous muets et les mendiants rêveurs, les maîtres et leurs disciples, les chantres et leurs

alliés, les justes et leurs ennemis, les ivrognes et les conteurs, les enfants morts et immortels, tous les personnages de tous mes livres, eh ! oui, ils m'avaient suivi pour faire acte de présence et témoigner comme moi, à travers moi. Puis ils se quittèrent et je dus les appeler pour les réunir de nouveau⁴².

Le statut de Wiesel est ainsi transformé puisqu'il parle du centre, du cœur de cette mémoire juive. Il est devenu sa voix.

Une éblouissante variation de tonalités et de registres

Il faudrait ici évoquer l'un des textes les plus savoureux de l'œuvre de Wiesel, quelques pages de *L'Oublié*⁴³ elles-mêmes oubliées par nombre de lecteurs et de critiques. Des pages aux résonances solennelles et triviales, comiques et fantastiques, qui organisent de manière inédite le dialogue des morts et des vivants, en une éblouissante variation de tonalités et de registres.

Malkiel, le fils d'Elhanan Rosenbaum, un survivant de la Shoah, vit à New York avec son père qui essaie de lui transmettre son vécu et tente de lui *transfuser* sa mémoire, car il se sait atteint d'une maladie qui le pousse vers l'oubli. Malkiel se rend dans la petite ville des Carpates où vivaient ses ancêtres pour y retrouver le passé et se recueillir sur la tombe de son grand-père, dont il porte le nom. C'est là, dans le cimetière qu'il rencontre Hershel le fossoyeur, l'un des derniers Juifs, peut-être le dernier juif, de sa communauté resté en vie, et celui-ci lui raconte ce qu'il appelle *La Nuit de la Grande Réunion*.

Pendant la liquidation du ghetto, et lors de la dernière *Aktion*, Hershel qui était resté caché

42. *Le Mendiant de Jérusalem*, op. cit. p. 11.

43. Elie Wiesel, *L'Oublié*, Seuil, 1989.

dans le cimetière alors que tous les Juifs du ghetto allaient à la mort, était sur le point d'aller rejoindre ses frères, quand retentit une voix provenant de l'une des tombes : « Hershel ne nous abandonne pas, nous aussi nous avons besoin de toi⁴⁴ », dit la voix. La dimension solennelle de l'appel des morts est vite contredite par le commentaire de Hershel, trivial et banalisant : « Ce n'était pas la première fois que les morts me parlaient. C'est normal, ils n'ont rien à faire, les pauvres, alors il me causent comme ça, pour passer le temps⁴⁵. »

Le fossoyeur est un ivrogne. Il est couard, vantard, insolent, dépourvu de manières et en même temps transi de respect devant la sainteté des rabbins qu'abrite son cimetière. Le lecteur assiste ainsi à un savoureux dialogue entre morts et vivants, et comme dans le *Don Giovanni* de Mozart, à un échange entre un Leporello yiddishisant et un Commandeur en talith. La voix d'outre-tombe se présente pourtant avec la solennité requise :

Je suis Rabbi Zaddok le premier rabbin qui a eu l'honneur de servir cette communauté, cela fait trois siècles et demi que depuis cette tombe je veille sur elle.

Avec en contrepoint, la réponse insolente du fossoyeur ;

Eh bien, j'eus envie de lui dire, vous avez une drôle de façon de veiller sur votre communauté, mon cher rabbin ; allez donc faire un tour en ville...⁴⁶

Hershel, malgré ses attributs comiques, se retrouve chargé d'une mission sacrée. Il doit aller chercher dans le ghetto déserté la canne du rabbin Zaddok, et avec cette canne, il doit frapper sur

les tombes des rabbins et des juges rabbiniques du cimetière pour les inviter à *La Grande Réunion*. Ayant accompli sa mission malgré sa *frousse*, il est sommé de rester assister à la réunion. *Eh bien !* se lamente-t-il, *c'est exactement ce qui me manquait !* Et à la voix qui lui demande si les invités sont arrivés il répond, toujours aussi désinvolte : *qu'est-ce que j'en sais ? je ne vois pas les morts, moi⁴⁷.*

En ce qui concerne l'humour noir, les plaisanteries inappropriées, la faconde et la *houtzpa*⁴⁸, Hershel n'a rien à envier au Gengis Cohn⁴⁹ de Romain Gary avec lequel il présente bien des ressemblances – bien qu'il soit dans une situation inversée, car, contrairement au personnage de Gary, mort qui parle aux vivants par la bouche de celui qu'il habite⁵⁰, c'est ici un vivant qui parle familièrement aux morts. Mais au-delà de cette dimension humoristique et même facétieuse, le texte de Wiesel chargé d'une poésie funèbre, nimbé par l'aura de la mémoire, témoigne d'une connaissance intime du monde détruit qui est ici évoqué.

Quand les rabbins morts et les juges défunts de la sainte communauté, tirés de leur long séjour, se réunissent à trois heures du matin, au cœur du cimetière, pour apprendre la mort de la ville et de ses habitants, ils se présentent porteurs de noms forgés par la piété et la légende, les noms que leur attribuaient ceux qui croyaient en eux et en leur pouvoir : Rabbi Mordechaï, le Tzaddik *au cœur blessé*, Rabbi Israël, celui qu'on appelait *l'âme enflammée de son peuple*, Rabbi Yehuda, *celui qu'adoraient les pauvres...*

47. *Ibid.*, p.124.

48. Le mot *houtzpa* peut se traduire par *culot*.

49. Romain Gary, *La Danse de Gengis Cohn*, Gallimard, 1967.

50. Gary se réfère dans ce livre à la tradition du *dibbouk*.

44. *Ibid.*, p. 120.

45. *Ibid.*, p. 120

46. *Ibid.*, p.121.

En procession silencieuse, ils font le tour de la ville détruite et désertée, visitant des maisons aux portes enfoncées où ils peuvent encore voir *un bout de pain moisi, un soulier d'enfant, un livre de prières aux pages déchirées*, et ils font, eux aussi, office de témoins, des témoins déjà morts. Quand ils se rendent dans les diverses synagogues de la communauté, *celle des tailleurs, celle des rêveurs, celle des commis – voyageurs*, se lamentant sur les sanctuaires profanés, les rouleaux traînant dans la poussière et l'aspect irrémédiable de la destruction, ce sont les morts qui expriment comme les vivants la douleur du *jamais plus*. « Dieu de nos pères, il n'y aura donc plus de prière adressée à toi dans cette ville ! la voix des enfants étudiant ta Torah ne sera plus entendue dans ces murs ! » s'écrie l'un d'entre eux tandis qu'un autre se lamente sur la solitude de Dieu, auquel il demande en pleurant qui va désormais *le consoler*, lui le Créateur. Et c'est Rabbi Zaddok, initiateur de *La Grande Réunion*, qui résume l'étendue du désastre : « Malheur à nous, nous sommes les rabbins morts d'une communauté éteinte⁵¹. »

Comme le texte de Piotr Rawicz⁵², décrivant la dernière promenade de Boris dans le cimetière de sa ville où il déchiffre une dernière fois les inscriptions et les antiques bas-reliefs gravés sur les tombes, le texte de Wiesel nous propose un dernier regard, venu de l'intérieur d'une culture qu'il a connue et aimée. C'est du deuil ressenti de l'intérieur même du monde religieux qu'il nous parle, avec les mots, les formulations traditionnelles, les titres honorifiques, les images, les croyances érudites ou naïves de ce monde fermé sur lui-même et auquel nous n'avons en

général pas accès. Il nous fait parvenir les échos du deuil d'une partie du peuple juif, réussissant pour quelques pages un impossible transfert, faisant parler une langue dans une autre, une culture dans une autre, entrouvrant les portes d'un imaginaire au jeune visiteur américain, Malkiel, fils d'Elhanan, fils de Malkiel aussi bien qu'au lecteur profane, leur faisant entendre le bruit du temps :

*Les morts faisaient un bruit qui n'est pas de ce monde. Peut-être n'était-ce pas un bruit, mais autre chose. Un tremblement pas de terre, mais de temps. Un tonnerre si puissant que devenus sourds, les gens le confondaient avec le silence*⁵³.

Le gardien du cimetière (figure métaphorique de l'écrivain ?) garde fidèlement, jalousement, les tombes des morts et la mémoire d'un monde mort. Mais avec un sourire qu'on ne lui connaissait pas (ou qu'on ne lui reconnaissait pas), Wiesel, survivant mémorieux, s'attarde aussi sur les touchants travers des disparus : la cohorte de rabbins a décidé d'aller intercéder auprès de Dieu pour les derniers survivants, qui sont entassés dans le dernier wagon et pourraient encore être sauvés. Mais voilà que ces grands érudits entament une discussion pour savoir s'ils ont ou non le droit de sortir du cimetière avant la venue du Messie, si du point de vue halachique ils ont le droit de voler jusqu'au train, si la loi qui engage les vivants engage aussi les morts et, d'arguments en citations, ils arrivent au matin et au moment de retourner dans leur tombe, tandis que *la nuit se retire derrière les montagnes*.

Il sera confié à Hershel une dernière mission : avec la canne de Rabbi Zaddok, il doit frapper sur la tombe de Rabbi Malkiel le martyr,

51. *L'Oublié*, op. cit., p.126

52. Piotr Rawicz, *Le Sang du ciel*, op. cit., Gallimard, 1961.

53. *L'Oublié*, op. cit., p 126.

toutes les nuits (sauf le shabbat et les fêtes, lui précise-t-on) pour troubler le sommeil des habitants de la ville qui autrement ne connaîtraient pas le remords.

Hershel a rempli sa mission, mais il avoue s'être aussi servi de la canne de façon plus concrète et plus expéditive, pour assommer

définitivement l'un des villageois qui fut particulièrement cruel pendant la guerre.

Une canne, métaphore auditive de la mémoire et du remords concrétisée en gourdin vengeur pour justicier musclé. On voudrait, pensant à Wiesel, récemment disparu, s'attarder aussi sur ce sourire.

DIALOGUES EN RÉSISTANCE DANS *SEE YOU SOON AGAIN*

Guido Furci et Fleur Kuhn-Kennedy

Linguiste de formation, théoricienne des médias et professeur à la John Hopkins University, Bernadette Wegenstein est aussi la réalisatrice de plusieurs longs-métrages documentaires. Parmi ses thèmes de prédilection : le rapport qui s'instaure entre l'image du corps individuel et l'espace social en tant que tout organique, le déracinement qui passe aussi bien par le décalage géographique ou culturel que par la désappartenance à soi-même (notamment en raison d'une non-reconnaissance de ses caractéristiques physiques suite à un traumatisme), le témoignage en tant que dispositif rhétorique susceptible d'encourager l'avancement d'une narration non-linéaire, voire « buissonnante ». À bien y regarder, cette dernière question ne se limite pas au retour ponctuel d'un motif, mais structure l'œuvre en fonction d'un véritable dénominateur commun.

Si, dans la production écrite, une telle préoccupation passe essentiellement par des interrogations associées au monde médical, et à la bioéthique en particulier¹, elle est aussi relayée au cinéma par l'analyse d'une double transmission, de l'Histoire, en tant que signe de ralliement collectif, et des histoires qui forgent l'identité narrative individuelle et familiale. C'est le cas dans *Made Over in America* (2007) et *The*

Good Breast (2016), deux films aux approches divergentes où, par la rencontre d'un éventail de protagonistes impliqués dans la pratique de la chirurgie esthétique (patients et médecins), c'est tout un pan de la société américaine qui est ausculté ; et à plus forte raison dans *Devoti tutti* (en cours de tournage) et *See You Soon Again* (2011), marqués par la tentative de décrire le fonctionnement interne d'un ou plusieurs microcosmes en s'appuyant sur les récits, codifiés à divers degrés, de ceux qui les habitent.

Consacré au culte de sainte Agathe dans la ville sicilienne de Catane, *Devoti tutti* enquête sur les modalités par lesquelles un mythe fondateur peut être réactualisé, voire instrumentalisé, en fonction des besoins des individus et des institutions. *See You Soon Again* quant à lui fait signifier un événement devenu paradigmatique en fonction des contextes avec lesquels il entre en résonance ou en conflit. Située à Baltimore, ville d'adoption de la réalisatrice où se côtoient une importante population noire américaine, un vivier d'étudiants et d'universitaires et l'une des communautés juives des États-Unis qui concentre le plus de survivants de la Shoah, la narration de ce film suit les pérégrinations de deux rescapés, Leo Bretholz et Bluma Shapiro, engagés dans une activité testimoniale continue auprès du public scolaire. Deux itinéraires différents, deux manières différentes également d'envisager l'adresse à l'autre, mais un échange rendu possible par la persistance, chez chacun des interlocuteurs, d'une même difficulté à faire circuler la parole. Que ce soit avec les adolescents

1. Pour donner quelques titres : *Getting Under the Skin: Body and Media Theory* (MIT Press, 2006) ; *Reality Made Over: A Special Issue of « Configurations »* (John Hopkins University Press, 2007) ; *Living Cosmetic Surgery : Medicine, Culture, Beauty* (Open Humanities Press, 2011) ; *The Cosmetic Gaze: Body Modification and the Construction of Beauty* (MIT Press, 2012).

des classes de collège et de lycée, les personnes croisées au cours de célébrations mémorielles ou celles qui appartiennent au cercle familial immédiat, le partage de l'expérience vécue se heurte sans cesse à une forme de résistance réciproque quant à la possibilité d'assumer jusqu'au bout un point de vue significativement décalé. Il est vrai que, tout au long du film, l'impossibilité d'un dialogue à proprement parler hante aussi bien les personnages que le spectateur; et pourtant la question n'est pas celle d'un indicible qui serait contingent à l'acte même de communiquer, mais de la manière dont l'aspect conféré au discours détermine ou non son efficacité, autrement dit son incidence sur le réel. C'est à partir de ce constat que Bernadette Wegenstein combine les images et l'essentiel des entretiens collectés, faisant du montage un outil apte à complexifier les interactions que sa caméra *capture, façonne* ou *suggère*.

La parole saisie

Inscrites dans un scénario qui « esquisse » plus qu'il n'oriente, les séquences destinées à établir un lien entre le spectateur et les témoins – présentés comme de possibles « modèles » avant que cette vision ne soit nuancée par le contact prosaïque avec leur quotidien – sont souvent des moments pris sur le vif, au hasard des situations rencontrées. La position de « héros » dans laquelle les deux figures principales se trouvent placées, à la fois en tant que sujets du film et par le type d'attention que leur portent les publics auxquels ils sont habituellement confrontés (dans les établissements d'enseignement secondaire, dans les synagogues, dans des émissions radiophoniques ou télévisuelles), est sans cesse remise en cause par les réactions spontanées de chacun, qui ont tendance à échapper à toute tentative d'encadrement. À bien y regarder, la réalisatrice aurait pu se passer d'intégrer ces scènes au

film tel qu'il a été distribué (d'autant plus que les personnes concernées lui en font parfois explicitement la demande); ceci étant, c'est justement dans cette désacralisation d'un témoin devenu « homme témoignant » que réside la complexité des points de vue tissés par le film, ainsi que le rapport ambivalent que nous, destinataires de l'œuvre, pouvons entretenir à l'égard de ces interlocuteurs somme toute pas toujours aussi parfaits que leur rôle semblerait l'exiger. De même que l'on peut lire le *Si c'est un homme* de Primo Levi non seulement comme une référence à l'humanité de l'individu déchu par l'expérience des camps, mais comme une invitation à considérer celui qui parle en tant que « co-humain », au-delà de l'autorité particulière dont son expérience investit le survivant, l'existence énonciative de Leo Bretholz et Bluma Shapiro dépasse leur seule activité de transmission. Il arrive ainsi qu'ils se montrent impatients, péremptoires, voire désagréables, cela étant encore plus évident lorsqu'ils s'adressent directement à la réalisatrice pour commenter, comme en aparté, leur relation à l'environnement dans lequel ils sont filmés.

Dans le cas de Bluma, cette théâtralisation de ce qui émeut sa conscience se manifeste sur un plan plus discret, pas toujours verbal. Lorsque sa petite-fille lui rend visite (sans aucun doute en raison du tournage) et s'auto-qualifie elle aussi, non sans une certaine fierté, de « survivante », la grand-mère écarte fermement cette assimilation douteuse et souligne son désaccord par une mimique éloquente, indéniablement favorisée par la présence de la caméra. Il en va de même quand, encouragée par l'attitude de Leo, elle se place avec lui dans une situation de connivence qui les désolidarise des discours qui circulent autour d'eux. Cela est particulièrement évident au moment où, invités à l'inauguration d'une exposition qui retrace entre autres leurs biographies respectives, ils s'écartent

du groupe pour critiquer à la fois l'inexactitude des légendes accompagnant certaines photos, l'émotivité ostentatoire et de circonstance de quelques visiteurs, les observations convenues dont les gratifie la plupart des présents.

Leo, quant à lui, se défend contre le décalage entre le lieu d'où il parle et l'univers de référence dans lequel se situent les « autres » par l'emploi récurrent du sarcasme, qui vient par exemple ponctuer sa lecture du courrier que nombre d'adolescents lui transmettent, encouragés par leurs enseignants. Bien que ces lettres aient été rédigées sous la contrainte d'un exercice scolaire, il en juge sévèrement la forme et les contenus : il leur reproche, d'une part, leurs approximations, leur registre inadapté, d'autre part. Il n'hésite pas à formuler ses jugements en confrontation avec la caméra, d'une manière qui, certes, cherche l'approbation de la réalisatrice, mais met à l'écart une certaine frange du public, potentiellement taxée de la même superficialité. Ce que perçoit avec justesse le témoin, c'est un mésusage de la langue qui l'atteint dans son désir d'interlocution, mais dont il devient paradoxalement aussi responsable dans d'autres circonstances.

La terminologie et les formulations qu'il utilise peuvent en effet prêter à confusion, provoquant des malentendus qui entravent la possibilité d'un échange et multiplient les risques de fausses conceptions, tout particulièrement auprès d'un public non averti. Son insistance sur le fait que la Shoah constitue un *unicum* est tout aussi problématique². Laisant entendre que tout effort de

mise en rapport avec d'autres catastrophes d'ampleur exceptionnelle – même quand il ne vise pas à établir des analogies, mais plutôt à mettre à disposition un plus vaste bagage de connaissances et outils d'analyse – est une offense à sa propre expérience, Leo passe à côté de dialogues authentiques, finissant par alimenter des débats dont les dérives peuvent s'avérer dangereuses. D'autant plus que, si la comparaison comporte elle-même ses périls, censurer d'avance la propension du cerveau à interpréter le monde en termes de rapprochements, de distinctions et de répétitions revient à se priver de la possibilité d'en éprouver la pertinence en suivant le mouvement de la pensée jusqu'au bout. Oui, parce que pour parvenir à « comparer ce qui est comparable », il faut être rompu à l'exercice et faire preuve d'une subtilité qui ne peut s'acquérir qu'avec une pratique assidue et, dans la mesure du possible, intégrée à un parcours d'apprentissage pertinemment interdisciplinaire.

Tisser les liens, fabriquer une trame

Il arrive que Leo se heurte à des étudiants sincèrement désireux d'échanger avec lui, notamment en amenant leurs propres vicissitudes familiales, à l'héritage parfois très lourd. C'est ce qui se passe avec Francis Kim, à qui on reproche d'établir des connexions entre l'histoire tragique de son grand-père, dont la jeunesse a été violemment marquée par les sévices subis en Corée du Nord, et l'entreprise de réification des individus telle qu'elle a pu s'expliciter dans le contexte de la politique génocidaire nazie. Loin de vouloir amalgamer des expériences au sujet desquelles il n'a pu se documenter que par l'intermédiaire de livres et de supports audiovisuels, Francis Kim (dont le nom garde la trace de la division identitaire fondatrice de son existence) semble chercher à se rapprocher davantage d'un interlocuteur qui, comme lui, connaît de près un sentiment de

2. Plusieurs intellectuels postulent que tout discours insistant sur l'unicité de la Shoah, bien qu'il ait été « nécessaire » à un moment donné, demeure aujourd'hui dépassé. Henry Rousso revient sur cette question de manière pertinente dans son dernier livre : *Face au passé. Essais sur la mémoire contemporaine*, Paris, Belin 2016 (voir en particulier les pp. 33 et suivantes).

déracinement, déterritorialisation et perte, bien que pour des raisons incontestablement très différentes. Aux propositions toujours très prudentes du jeune garçon, Leo répond en coupant court : parce qu'il est intimement convaincu par avance de l'inadéquation des propos qui lui sont adressés, et sans doute aussi parce qu'il anticipe ses propres difficultés à conserver son calme face à des assertions qui, volontairement ou non, remettent en cause ses convictions profondes ; parce qu'il semble vouloir parler *aux* élèves plutôt que de parler *avec* eux en somme, il passe à côté de la possibilité d'un dialogue constructif. Cette occasion manquée occupe une place très importante dans le film – dont l'intérêt réside aussi dans la façon dont il thématise l'échec inhérent à tout dialogue asymétrique – ; à raison, elle fait écho à l'incompréhension qui découle des dialogues entre Leo – dont l'intransigeance penche trop souvent du côté du dogmatisme – et les jeunes Afro-américains qu'il rencontre dans certaines classes.

Toujours respectueux, mais désarçonnés, de façon compréhensible, par la manière dont Leo accueille leurs considérations sur l'histoire de l'esclavage (et la place que celui-ci occupe dans la mémoire collective d'un pays où la notion de *melting pot* sert souvent de compensation à un sentiment de culpabilité non assumé), ces derniers luttent avec les moyens qui sont les leurs pour faire entendre leur voix sans pour autant blesser la sensibilité du témoin par excellence. Évitant d'avoir recours à la notion, souvent floue, de « concurrence mémorielle », ils essaient néanmoins de partager une souffrance dont le souvenir est encore brûlant³ et cherchent à comprendre pourquoi, à des époques différentes, dans

des lieux éloignés les uns des autres, certains ont pu être spoliés de tout, y compris de leur dignité. Leur prise de parole est d'autant plus significative dans un État-charnière tel que le Maryland – trop au Nord pour avoir connu les phénomènes d'esclavagisation massive due à la présence de plantations, trop au Sud pour en être complètement et définitivement dédouané –, qui demeure marqué par des formes d'auto-stigmatisation périlleuses et désespérantes au sein de la communauté noire⁴.

Ce n'est pas seulement les rapprochements historiques que ces étudiants en particulier proposent, mais l'actualisation que de tels ponts pourraient implicitement susciter, qui mettent Leo sur la défensive ; pour lui, il s'agit peut-être moins de nier la possibilité d'un tel recommencement que d'exorciser l'angoisse de voir le même événement se répéter à l'identique, et l'affecter à nouveau tout aussi irrémédiablement. Notons que la question transgénérationnelle prend des formes variées dans la conscience de Leo et de Bluma, révélant des préoccupations qui, sans jamais faire l'objet d'un débat entre les deux, peuvent s'avérer contradictoires. En effet, alors qu'elle se montre surtout réticente devant l'exacerbation du concept de traumatisme de la « deuxième (voire troisième) génération » que revendique allusivement sa petite-fille, ce n'est pas du tout ce qui semble gêner Leo, plutôt embarrassé par ce qu'il qualifie de « *connecting stories* », comprenant aussi bien les réponses creuses, déterminées par leur seule fonction phatique, que les véritables tentatives de penser la violence comme transversale.

3. Surtout dans un Baltimore où l'attitude de la police et, plus généralement, des institutions est affectée par un racisme rarement latent.

4. Preuve en est, à titre d'exemple, la dernière salle d'exposition du National Great Blacks in Wax Museum, géré par la communauté afro-américaine locale, où l'existence précaire menée aux États-Unis par un nombre conséquent de Noirs, est expliquée par leur incapacité « atavique » à faire bon usage de la liberté acquise, non seulement avec l'abolition de l'esclavage, mais aussi avec la fin de la ségrégation.

On peut s'interroger sur la manière dont la notion de « mémoire multidirectionnelle », ignorée des protagonistes du film, mais assurément maîtrisée par la réalisatrice, travaille les propos de *See You Soon Again*. L'expression, introduite par Michael Rothberg, « met l'accent sur l'une des caractéristiques principales de la mémoire, à savoir sa tendance à reconstituer le révolu par sélection d'éléments à l'intérieur du cadre chronologique visé et association avec d'autres histoires, au risque – assumé ou non, et plus ou moins contrôlé – de céder à l'anachronisme⁵ ». Si l'introduction de ce concept vise à estomper la thèse de l'absolue singularité historique de la Shoah, elle ne réduit cependant pas la portée de l'événement, comme sembleraient le craindre les discours drastiques qui crispent certains théoriciens – et certains survivants – autour de l'unicité exceptionnelle du génocide des Juifs. Bien que jamais explicitée dans le film, l'idée selon laquelle la mémoire de toute violence historique peut se conjuguer à d'autres, mettant en œuvre des « ressources de solidarité » inattendues, agit à l'instar d'un opérateur logique sous-jacent. Ainsi, la possibilité que la singularité de la Shoah se soit imposée aux esprits justement en raison « des liens nombreux qui se sont préalablement établis avec le souvenir d'autres histoires de violence⁶ » fait surface ; dans l'agencement des dialogues et des positions de sens, on voit poindre l'orientation critique assumée – à titre d'hypothèse plus que de véritable certitude – par Bernadette Wegenstein. Cette dernière travaille chaque transition d'une manière qui rend le public complice de ce qu'il voit, à la fois par son inclusion dans

le mouvement de la narration et par sa participation active à l'interprétation de celle-ci. À la circulation parfois difficile de la parole entre les différents protagonistes, s'ajoutent donc d'autres formes d'échange, qui se situent non seulement sur le plan de la réception anticipée de l'œuvre par le public, mais aussi du dialogue introspectif de la cinéaste avec elle-même, rendu plus sensible encore par la présence de son co-réalisateur, Lukas Stepanik⁷. Bien que cette double direction demeure invisible dans le scénario – rien ne laisse supposer que les personnes filmées puissent avoir devant elles deux personnes différentes lorsqu'elles s'adressent directement à la caméra – elle apparaît dans les génériques de début et de fin et façonne en profondeur la dimension interlocutoire de l'œuvre.

Dans les coulisses

Les modèles implicites dont s'inspire le travail de Bernadette Wegenstein – celui du *cinéma-vérité* notamment – ajoutent encore une nouvelle dimension à l'interaction dialogique, suggérant des associations qui, pour peu qu'elles soient saisies par celui qui visionne le film, multiplient les strates de signification possibles. Le parallèle entre la démarche adoptée et celle qui préside à la construction du documentaire *Chronique d'un été*, co-réalisé par Edgar Morin et Jean Rouch en 1960, est à cet égard frappante, d'autant plus que les conditions particulières qu'induit la création collaborative mettent en jeu des problématiques narratives similaires. À bien y regarder, la lecture que Michael Rothberg propose de *Chronique*

5. Jean-Louis Jeannelle, « Au-delà des guerres de mémoires. Histoire du temps présent et mémoire "multidirectionnelle" », in *Critique*, n° 762, novembre 2010, p. 941.

6. *Ibid.*, p. 946.

7. Connue tout particulièrement pour le film de fiction *Unter Freunden* (1988), Stepanik avait déjà travaillé sur la Seconde Guerre mondiale et la mémoire de la Shoah à l'époque de *Gebürtig* (2002), où l'on relate l'histoire d'un rescapé installé à Manhattan sollicité pour identifier un ancien nazi dans son Autriche natale.

d'un été est à la fois problématisée et décuplée par le travail effectué dans *See You Soon Again* : ici aussi, il est question de montrer comment la conciliation de récits mémoriels éloignés dans l'espace et dans le temps, voire éventuellement concurrentiels, peut se révéler productive jusque dans leurs rapports heurtés.

Le documentaire de Rouch et Morin s'articule autour d'une enquête scénarisée sur les mœurs des Français au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, engagée à partir de « dispositifs de rencontre amicale » qui abordent l'autre sur un mode qui s'écarte de la distance critique imposée au chercheur par la pensée positiviste. La scène qui se déroule au restaurant du musée de l'Homme, en présence d'une ancienne déportée à la « maladresse lourde de préjugés », a tout particulièrement attiré l'attention de Rothberg, qui remarque que, au moment où « la conversation entre les amis rassemblés s'engage sur les combats qui se déroulent alors au Congo belge et sur le sentiment de solidarité que Landry, en tant qu'Ivoirien, éprouve à l'égard des Congolais », quelque chose se décroche qui fait que « guerres de décolonisation et mémoire de la Shoah se court-circuitent [...] de manière inattendue ». On voit en effet s'y révéler de manière manifeste la méconnaissance, possiblement doublée de méfiance, qui divise les représentants de chacun des groupes culturels présents. La disjonction apparaît « tout d'abord sous la forme d'une prétention embarrassée : Marceline Loridan, répondant à [...] Landry, déclare, bien que l'exemple ne soit selon elle "pas tout à fait... tout à fait... bon", qu'en cas de manifestations d'antisémitisme, elle se sentirait solidaire de tous les Juifs du monde » ; avant de se poursuivre dans « un moment intense où les deux Africains présents sont interrogés sur la signification du tatouage au bras de Marceline », dont ils ignorent tout. Loin de mettre en scène une faillite communicationnelle, le film dépasse les discor-

dances ainsi exposées ; en effet, « favorisée par la capacité qu'a Jean Rouch de faire émerger l'altérité ou l'inattendu dans le quotidien (James Clifford définit ainsi l'ethnographie surréaliste dont le réalisateur s'est imprégné durant sa jeunesse), la "proximité discordante" entre l'histoire des Juifs déportés et celle des peuples colonisés débouche [dans ce cas] sur un dialogue [certes] balbutiant [mais] dont chacune [des] histoires [évoquées] tire une dynamique mémorielle bénéfique.

Non seulement *See You Soon Again* fait recours à des situations similaires afin de fouiller les expériences souvent douloureuses de la mémoire individuelle et nationale, mais les échanges entre les deux témoins font miroir, eux aussi, à un type d'interaction comparable dans la mesure où les récits de Bluma et Leo relèvent d'une rencontre de mondes que seule la schématisation rétrospective semble parvenir à fondre dans une même configuration diégétique. C'est ce qui ressort d'une série d'oppositions qui, au fond, ne sont que relatives : à la Juive polonaise survivante des camps de Treblinka, Majdanek et Auschwitz, répond le Viennois qui, ayant échappé à la déportation en sautant d'un train en marche, a traversé la guerre en se cachant d'un pays à l'autre ; le discours bienveillant de Bluma, qui n'occupe la tribune qu'avec une certaine réticence et reste somme toute toujours discrète, trouve par ailleurs son reflet inversé dans la ferme assurance d'un Leo qui a fait du témoignage presque un métier. Ce dernier, bien qu'il affiche une certaine répugnance face à l'attention dont il est constamment l'objet, semble en effet apprécier l'autorité que lui confère son intronisation par les institutions et le public américains en tant que témoin-type, avec toutes les contradictions que cela entraîne.

Le déchaînement médiatique qui accompagne la généralisation de la pratique testimoniale fait l'objet d'une analyse qui se traduit, sur le plan de

la forme, par un style épuré et un “montage par correspondances” dont le rythme se démarque sensiblement de celui auquel le public a été habitué depuis les années 1990 par la multiplication des “émissions-débat”. De plus, le refus de figer toute sorte de déposition testimoniale dans un plan fixe pensé *ad hoc* pour immortaliser la fonction du locuteur et revendiquer l’importance d’une adresse directe à l’auditoire, hors-champ, va dans le sens d’une prise de distance avec le reportage télévisé qui, trop souvent, se cantonne à une forme normée, au détriment de l’émergence d’une parole vive et singulière. À l’encontre des interprétations imposées par des stratégies narratives qui, transformant le récit du témoin en voix-off, font de sa parole le commentaire d’images choisies *a posteriori* par le réalisateur (et les scénaristes), Bernadette Wegenstein décide de ne pas avoir recours aux archives filmiques ou photographiques qui pourraient introduire autre chose que le présent du témoignage en train d’avoir lieu et en véhiculer de manière envahissante *une* interprétation parmi d’autres. La référence – en contrepied – à cette activité médiatique contestée par le découpage même du film trouve une illustration thématique par la manière dont s’organise l’accueil des témoins dans les écoles les plus favorisées de Baltimore : au lycée catholique John Carroll, notamment, l’intervention de Leo est intégrée au journal télévisé sur la chaîne autogérée de l’établissement, et entrecoupée de prévisions météorologiques, voire *jingles* de circonstance.

Bernadette Wegenstein, si elle problématise de telles pratiques, le fait en connaissance de cause : auteur de plusieurs contributions scientifiques consacrées à la fonction des médias dans l’espace public, elle a aussi frôlé une carrière de chroni-

queuse culturelle en Autriche, son pays d’origine. La présence de son histoire personnelle, sans être directement abordée dans aucun de ses films, travaille d’ailleurs les interrogations de *See You Soon Again*, où l’entrechoquement de mémoires multiples fonctionne très certainement en miroir des déracinements qui jalonnent son propre parcours. L’investigation scientifique se double ainsi d’une dimension plus introspective et estompe la composante dialogique intrinsèque à la collaboration avec Lukas Stepanik, qui agit plutôt en tant que producteur et consultant. Cela dit, les phrases en allemand adressées par Leo à la caméra ne fournissent pas suffisamment d’éléments pour déterminer clairement l’identité du destinataire, celui-ci voulant demeurer dans la mesure du possible un sujet pluriel et insaisissable.

En même temps qu’il matérialise une idée de dialogue possiblement défectueux et pourtant nécessaire, ne serait-ce qu’à définir le cadre au sein duquel il peut prendre place, le film de Bernadette Wegenstein et Lukas Stepanik est aussi “œuvre dialoguée”, résultant d’un processus d’interaction continu entre les deux porteurs du projet. Et si par moments la singularité de l’une semble prendre le dessus sur celle de l’autre, cela permet de mieux constater le rôle que joue la présence d’une seconde partie, en regard de laquelle la première s’exprime. Dans n’importe quel type d’énonciation collective, l’acceptation d’un tel constat est preuve et remise en cause de sa pertinence ; de fait, l’orientation métanarrative du film rend ce processus intelligible sans en faire l’objet d’un discours trop approfondi, qui alourdirait inutilement le propos de fond.

CONSTRUIRE ET HABITER L'ESPACE DU DIALOGUE ET DE L'HOSPITALITÉ

Daniel Oppenheim

Je parlerai d'abord du dialogue de celui qui a traversé une situation difficile et de celui qui se propose ou qui accepte d'être interlocuteur. J'illustrerai ces réflexions par une lecture du dernier livre d'Edmond Jabès, *Le Livre de l'hospitalité*.

Le dialogue

Au-delà de notre interlocuteur incarné, nous dialoguons toujours, sans en être conscient, avec un étranger, réel ou imaginaire, nous-mêmes ou celui que nous connaissons bien et depuis longtemps. Il serait regrettable que notre interlocuteur se considère comme le seul et le vrai, alors qu'il n'est que l'occasion, mais précieuse, donnée à notre parole de se formuler et d'espérer arriver à bon port. Il dépend de nos façons de parler (le dit et le dire), mais aussi des façons d'entendre de notre interlocuteur que ce but soit suffisamment approché.

Nous lui parlons pour essayer de faire perdre à l'événement qui nous a troublé ou blessé sa charge excessive et traumatique, pour qu'il ne reste pas exceptionnel dans notre vie et dans celle des autres, solitaire, incompréhensible, inintelligible dans notre psychique et le sentiment que nous avons de notre identité.

Le risque est permanent du doute, du malentendu, de la mauvaise interprétation, ce qui en fait la valeur. Le cri de douleur, qui seul ne trompe pas, n'appartient pas au dialogue, à la différence de « J'ai mal » ou « J'ai eu mal ».

Le récit de ce qui fut vécu, clair ou confus, ordonné, en fragments ou en lambeaux, contrôlé ou débordant tout cadre, témoigne sur l'événement autant que sur le narrateur, tel qu'il fut alors, tel qu'il est maintenant, mais aussi sur l'interlocuteur,

sa disponibilité, son intérêt, son acceptation de la place qu'il occupe, du rôle qu'il joue. Le conflit peut survenir à tout moment. L'un en effet peut avoir le sentiment de s'être dépossédé d'un bien précieux (l'expérience vécue qui n'appartenait qu'à lui, et qu'il a si cher payée de souffrance) pour un maigre bénéfice (« je ne vous demandais que de m'écouter et de m'accepter et vous m'avez utilisé pour votre mauvaise curiosité, votre culpabilité, sans penser que vos questions pouvaient rouvrir mes plaies mal refermées, votre intérêt me mettre envers vous dans une dette que je ne pourrais payer, etc. »). Et l'autre celui d'avoir été trompé dans son attente quand sa disponibilité empathique envers son interlocuteur est si mal payée en retour, accusée de mauvaises intentions, quand il attendait des informations précises et n'a reçu qu'un récit confus, ou encore quand il se sent pris dans le piège d'une relation qu'il pensait brève et superficielle, irresponsable, et dont il ne sait plus désormais comment sortir.

Même quand ils parlent la même langue, les mots et le sens que leur donne l'un ne sont jamais exactement ceux de l'autre, chacun, chaque métier a son argot. Pour éviter le laborieux travail de décryptage, certains emploient d'emblée les mots de l'autre, pensant ainsi naïvement avoir réduit les risques d'incompréhension ou de conflit, alors que d'autres s'accrochant à leurs particularités s'obstinent à n'user que de ceux qui ne sont connus que de leur communauté ou, au contraire, des plus communs, devenus signes reconnus par tous sans ambiguïté, dans l'illusion d'une objectivité pure, hors toute émotion.

Les façons d'empêcher le dialogue d'avancer, de se déployer

Elles sont nombreuses : lui imposer un mode impersonnel, anecdotique, dramatique, stéréotypé, infiltré d'images et d'expressions toutes faites, de discours communs venus des media ou des séries télévisuelles ; s'adresser à tous et à personne, ou à celui supposé le moins apte à en faire bon usage ; mettre l'interlocuteur en position d'auditeur-lecteur passif, en le sidérant ou le fascinant par l'excès de dramatisation effrayante, en le figeant dans l'admiration ou la pitié. Provoquer son effroi sert à tester sa solidité, sa naïveté, son attachement ou son empathie, son savoir sur la situation, la confiance à lui accorder, ou pour ne pas être seul à souffrir, qu'il en ait sa part lui aussi ; ou encore à lui faire ressentir et comprendre *de l'intérieur* l'intensité de l'épreuve subie, etc. La parole fermée, impénétrable, indiscutable par son évidence apparente ou son autorité, ne laissant place à aucun doute, aucune ambiguïté, aucun questionnement, signifie : « c'est ainsi et pas autrement ; voici ce que je vous montre, mais vous n'en (s)urez pas plus ». L'un peut aussi, de façon volontariste, chercher à convaincre l'interlocuteur, ou lui-même, que l'événement a bien eu lieu quand il en doute tant il fut inimaginable, à provoquer un désarroi majeur ou des périodes de conscience atténuée. Certains, se méfiant des surprises que la parole poursuivant librement son chemin leur apporterait, cherchent à la contrôler (ignorants qu'ils parlent autant qu'ils sont parlés) pour figer ce qu'ils ont vécu ou ne pas risquer de le trahir par l'oubli ou les transformations de la mémoire, ou s'engagent dans un monologue interminable comme si chaque détail avait une importance cruciale. D'autres font entendre une voix de circonstance, empruntée à un autre, à un rôle à jouer. Le refus du dialogue peut être celui de partager avec les autres, son expérience unique. L'interlocuteur peut lui aussi parler d'une

voix dans laquelle il n'est pas, celle d'un rôle, professionnel ou privé.

A bien plus de chance de transmettre authentiquement l'expérience vécue la parole issue du trouble et de la pure nécessité de la dire, sans but ni interlocuteur définis a priori – ils se découvriront éventuellement dans l'après-coup –, et qui a trouvé sa juste voix. Avant de pouvoir s'adresser à tous, elle doit s'engager d'abord dans le dialogue avec un autre, car nul ne peut s'adresser pareillement à un et à tous, et ce n'est que par la réussite de ce dialogue que la parole a des chances d'être entendue par d'autres.

Chacun des interlocuteurs doit se demander qui est pour lui l'autre, qu'est-ce qu'il lui veut, qu'est-ce qu'il attend de lui (au-delà de la première idée qui lui vient, de la première explication que celui qui a engagé le dialogue donne), mais aussi pourquoi il s'est trouvé, volontairement ou *par hasard* (pris au piège, par lui-même ?) dans cette position, au-delà de son éventuelle fonction professionnelle ou familiale. Aussi se demander ce qui l'intéresse dans son interlocuteur et dans sa parole, ce qu'il en attend, quels points de sensibilité ceux-ci touchent en lui.

Effets du dialogue

Le dialogue contribue à ce que le sujet se réapproprie l'événement excessif afin qu'il ne soit pas une parenthèse, une page noire, un objet enkysté en lui, inaccessible (mais qui n'en produit pas moins ses effets ravageurs), qu'il ne crée pas une barrière entre la période qui l'a précédé et celle qui le suivra. Alors, réinscrit dans la continuité de sa vie et sa permanence identitaire, il pourra se dire : « oui, ça m'est arrivé, ça a eu lieu, ce récit qui se constitue dans le dialogue me convient. » Le dialogue réussi le réinscrit aussi parmi les autres, et son interlocuteur, qui a accepté d'en être le destinataire, prend la responsabilité de le transmettre

à son tour, ne s'en croyant pas le seul et unique dépositaire même si sa responsabilité est unique et impartageable. À lui de recevoir cette parole, ce récit, sans défenses excessives, sans rien en attendre, et de le transmettre avec sa propre voix, non comme objet de curiosité, de peurs ou de fantasmes, ni document anecdotique, clinique, psychologique, sociologique ou littéraire, mais comme traces laissées en lui par le dialogue. S'inscrivant ainsi dans la chaîne des témoins de l'événement, il contribue à l'élaboration d'un regard et d'un accueil collectifs justes sur tous ceux qui sont ou ont été pris dans un semblable événement.

La parole et le récit qui s'y constitue sont autant documents qu'autofiction

Il faut les prendre au sérieux, mais pas au pied de la lettre, ni se tromper sur les critères d'appréciation de leur valeur de témoignage. Ils apprennent autant sur l'événement que sur le narrateur et sur son interlocuteur, qui doit être attentif à ses façons de se situer face à lui, car il n'est pas extérieur, expert ou voyeur, laissant le narrateur dans sa solitude, mais est d'emblée impliqué dans le dialogue et coresponsable de son cheminement. Il n'a pas à se demander s'il dit la vérité (sur quoi d'ailleurs ?), mais s'il parle juste.

Le récit est juste si celui qui parle est bien dans sa voix et que sa voix est bien la sienne. Le dialogue évolue si l'interlocuteur est aussi dans la sienne. Être dans sa voix, pour l'un et l'autre, ne se fait pas d'emblée et peut demander un long cheminement.

Certains récits se concentrent sur un détail, agréable ou terrifiant, banal ou exceptionnel, facilement compréhensible ou énigmatique ; ou se dispersent, restent à la surface de l'événement, en parlent de façon métaphorique, allusive. Ces façons ont leurs raisons d'être, leur valeur et leur nécessité, même si elles maintiennent le narrateur dans le traumatisme. Celui-ci peut aussi exacer-

ber la monstration de sa souffrance, se présenter en héros ou en victime, préparer les pièces d'un procès, appeler à l'aide, séduire, questionner, sans forcément attendre de réponse. Le récit peut se construire d'emblée et se figer, ou ne jamais arriver à trouver son centre de gravité et sa ligne directrice, avancer de façon linéaire ou erratique. Il est d'innombrables façons de décrire un événement et l'exigence de précision peut être sans limites et c'est pourquoi le récit ne peut être qu'un document imparfait et insatisfaisant. Celui qui parle a beau parfois s'y exposer totalement, s'y mettre à nu, il reste insaisissable dans sa totalité. La valeur du récit est autre que documentaire. Le silence, qui n'est pas refus, témoigne de l'inhibition ou de l'effroi devant tant de possibilités, de la crainte de se tromper dans ses choix de tel détail, de tel enchaînement (et sans cesse de nouveaux choix se présentent), de ne pas dire le *bon* récit, de tromper l'interlocuteur ou de l'induire en erreur, avec des conséquences négatives en retour.

Le narrateur divisé

Le dialogue se fait dans l'après-coup de l'événement et le narrateur n'est plus le même que celui qui l'a éprouvé. Il est clivé entre celui qu'il est, celui qu'il fut dans l'événement, et celui qu'il était avant, et tous trois sont étrangers les uns aux autres. L'événement fut parfois si violent qu'il n'a pu s'intégrer dans le fonctionnement psychique ou qu'il s'y est enfermé, inaccessible. L'enjeu du dialogue, qui peut être bref ou long, est d'en faire un objet psychique parmi tous les autres, et que le sujet ne soit plus divisé par ses effets, qu'il se reconnaisse suffisamment en ceux qu'il est, aussi qu'il soit reconnu par au moins un autre, au-delà de ses apparences, ses comportements, ses discours. Il peut alors trouver les mots pour partager et transmettre son expérience avec les autres sans trop de malentendus, d'illusions, de masques et d'écrans.

Le vide est au cœur du dialogue

Il est provoqué par l'événement traumatique actuel, qui, bien souvent, en a réveillé d'autres plus anciens. Cet événement excessif a provoqué ce vide de l'inimaginable et de l'impensable dans le psychique. Le dialogue est tentative de le combler, de l'habiller de paroles, d'images, de sens, mais il ne peut réussir qu'à condition d'abord d'accepter ce vide et l'horreur avant de les humaniser, de les rendre habitables, de coexister avec eux, de les accepter en soi. La possibilité et la volonté de s'adresser à un autre, non en victime ou en héros, mais dans sa nudité, dépouillé de soi-même, non recouvert de ses signes identitaires et des vêtements du trauma, sont les points de départ de ce processus. Il est nécessaire que l'autre ressente l'exigence d'occuper cette place d'interlocuteur, en dehors de toute curiosité, de tout projet, et d'abord celui d'aider. Ce n'est qu'ensuite que des mots et des images, que l'un et l'autre peuvent partager – et au-delà d'eux leurs concitoyens –, pourront humaniser ce vide. Alors le récit et le trauma n'appartiendront plus à l'un seul, mais à eux deux, et au-delà d'eux à tous.

L'approche du récit et du narrateur

Même quand le narrateur et l'interlocuteur se connaissent, il est nécessaire qu'ils redeviennent des étrangers l'un à l'autre. Aussi qu'ils se déprennent autant qu'il leur est possible de tout savoir sur l'autre, ainsi que des images toutes faites et des caricatures mises en avant pour se cacher ou s'empêcher de voir et d'entendre le troublant, l'inconnu, l'insupportable. Ils ont aussi à se déprendre de tout objectif du dialogue pour qu'il soit gratuit, désintéressé, hormis le désir et l'exigence de dire et d'entendre. C'est dans l'approche, prudente et audacieuse, toujours éthique, l'un de l'autre à travers le dialogue que progressivement se constitue l'espace

de leur rencontre et qu'ils se reconnaissent et se redécouvrent, authentiques, vivants.

Le temps de cette approche peut être bref, presque immédiat, ou prendre des semaines et des mois. Mais il faut faire confiance à cette approche, dans la sincérité et l'audace, ne pas la brusquer par des manœuvres artificielles (se dire vite « ça va je sais, j'ai compris, pas besoin d'aller plus loin », ou « c'est unimaginable », et ne plus écouter), aux effets souvent catastrophiques d'écroulement de la confiance mise en l'autre et en soi. Le dialogue est aussi un affrontement où chacun se défend de l'intrusion, de l'influence, de l'emprise de l'autre sur soi, ainsi que du risque de réveil des traumatismes. Cette approche combine le désir de connaître l'autre et le respect de son opacité nécessaire, la résistance à la tentation de tout savoir, tout comprendre. Le dialogue est alors acte de courage et, comme l'événement qui lui a donné naissance et le pousse en avant, objet vivant qui n'appartient ni à l'un ni à l'autre, mais à leur rencontre, qui n'existe que dans le temps et le champ de cette rencontre. Plus tard, la mémoire vivante et précieuse, acceptée et féconde, est autant celle de l'événement traumatique que de cette rencontre.

Edmond Jabès, dans toute son œuvre, depuis *Le livre des questions* jusqu'à son dernier livre, *Le Livre de l'hospitalité*, n'a cessé d'interroger la place de l'espace du dialogue dans la relation entre les hommes. Je prendrai appui sur ce dernier livre, celui du dialogue avec l'étranger, pour montrer la force et la rigueur de sa pensée et de son écriture.

L'accueil de l'étranger

Il n'est pas relation à sens unique, entre celui qui aide et celui qui est aidé, mais relation d'approche entre eux, à égalité de responsabilité et parfois de risque. La rencontre se fait dans un espace commun, qui doit être construit, et qui

n'appartient ni à l'un ni à l'autre, mais à elle seule, et qui n'existe que le temps de sa durée. L'œuvre d'Edmond Jabès en montre le parcours rigoureux et logique, comme en témoignent ces quelques jalons : *Je bâtis ma demeure*, première pierre de l'espace qui sera habité ; *Le Livre des questions* : « Qui suis-je ? », question, toujours inquiète et insatisfaite, préalable à « Que veux-je à l'autre, pour lui, et pourquoi ? » ; *Le Livre des ressemblances* : « Qu'avons-nous en commun, et en différence ? » ; *Le Livre des limites* : la tension entre le sentiment de notre toute-puissance et celui de nos limites, entre la réalité et l'idéal ; enfin, la confrontation à l'étranger, à son livre, à l'hospitalité.

Il n'est pas nécessaire d'avoir subi les mêmes terribles épreuves qu'à parfois subies l'étranger pour l'accueillir. Mais il l'est de nous dépendre, autant que possible, de toutes nos références identitaires, de nos savoirs, de notre sentiment de sécurité, ainsi que des images que nous avons de lui. Et d'être suffisamment conscient de ce qui nous pousse vers lui.

Suivons pas à pas le parcours du *Livre de l'hospitalité*¹.

La construction de l'espace de l'hospitalité à ses exigences

Il faut être sans attente, sans projet, mais garder sa confiance absolue dans le mot et le livre, et dans leur capacité à transmettre toute expérience, même la plus terrible : « *Inutile est le livre quand le mot est sans espérance.* »²

Accepter les contradictions extrêmes pour ensuite s'en dépendre : « *Mourir de rien après avoir vécu de tout [...] Célébrer la rose et périr*

d'une piqûre d'épine. [...] La mort est, peut-être, de Dieu, la plus froide pensée. »³

Accepter la possibilité de sa mort : « *Pour confirmer que j'ai cessé d'exister le jour où l'oiseau rapace a occupé seul l'espace de ma vie et du livre.* »⁴

L'hospitalité a son lieu privilégié, qui est double, le désert et le livre. Dans le désert, lieu dépouillé de toute séduction superficielle, anecdotique, défini par l'essentiel de ce qui le constitue, la poignée de sable, lieu où chaque grain est semblable aux autres et pourtant unique à condition de découvrir son identité irréductible, l'hospitalité est une nécessité vitale. Le livre est le lieu de l'extrême contradiction, entre sa matérialité d'objet et son accueil à tous les vocables « *Dieu a menti. Il ne nous a jamais légué le livre. Il nous en a, seulement, légué le goût.* »⁵ Ainsi : « *Le désert est mon lieu [...] Et ce lieu est une poignée de sable.* »⁶ « *Le pays désolé des sables, où l'hospitalité est gage de survie [...] Ce pays est le livre.* »⁷ « *Le livre n'appartient à personne [...] Il n'appartient qu'aux vocables dont il se délivre, au fur et à mesure.* »⁸ Le livre est le lieu de l'hospitalité à la condition que les vocables l'habitent dans le vif de leur invention (« *Si quelque chose existe, il n'y a point création.* »⁹), qui n'oublie pas leur origine, pas dans leur usage d'objets figés, utilisés pour la communication ou les ordres : « *Dieu parle au ras du verbe. Racines.* »¹⁰

Pour trouver ce lieu, il importe de respecter un ordre dans la parole et dans l'écoute, et ne pas aller

3. *Ibid.*, p. 11.

4. *Ibid.*, p. 9.

5. *Ibid.*, p. 20.

6. *Ibid.*, p. 13.

7. *Ibid.*, p. 90.

8. *Ibid.*, p. 20.

9. *Ibid.*, p. 57.

10. *Ibid.*, p. 23.

1. Edmond Jabès. *Le Livre de l'hospitalité*, Paris, Gallimard, 1991.

2. *Ibid.*, p. 9.

trop vite : « *Déchiffrer le mot avant l'énigme.* »¹¹ Dans son livre précédent, Jabès donnait ces conseils : « *Puisses-tu trouver ton lieu. – Où est mon lieu? – Au milieu de ton âme. – Comment parviendrais-je jusqu'à lui? Pour le découvrir, me semble-t-il, une vie entière n'y suffirait pas. [...] – Tu l'as rejoint [...] – Coupé en deux, je me tiens, debout, devant toi. D'un côté il y a moi; de l'autre côté, il y a moi. Au milieu, il n'y a rien. Et le maître dit : – Là est ton lieu.* »¹² Le désert et le livre sont hors lieux communs, ailleurs, gratuits, sans utilité pratique, situés entre d'autres lieux, d'autres objets qui en ont une. Ils sont lieux de la brisure, de la rupture causée par l'événement traumatique. Mais ils sont aussi ceux du désir, différent de la volonté, du projet, de la nécessité de satisfaire le besoin : « *Celui qui n'a pas de lieu [...] fait, de son désir d'en avoir un, son vrai lieu.* »¹³ Ce lieu n'est pas figé dans le traumatisme. Il porte l'espoir malgré toute évidence contraire. Traversé par la mort, advenue et à venir il se déprend de son emprise, en remet en jeu les effets, en désamorce le danger mauvais : « *Variable espace de l'hospitalité. Deuil et puis, soudain, renaissance.* »¹⁴

L'approche de l'étranger

Celui qui s'y engage doit être conscient de sa responsabilité : « *Solitude de celui qui appelle et de celui qui, de ne pas être dans la condition de répondre à cette voix inidentifiable, tend, indéfiniment, l'oreille; l'entend distinctement marteler son immense détresse et succombe aux inindénombrables coups assénés.* »¹⁵ Elle est responsabilité

non d'acte, mais de présence : « *Ma responsabilité envers toi [...] est comparable à celle du ciel envers les oiseaux et à celle de l'océan envers sa faune et sa flore.* »¹⁶ Elle préexiste à la rencontre, qui se constitue en elle (« *La responsabilité est fille du dialogue.* »¹⁷), dans le développement de la connaissance et de la confiance réciproques, quand tombent les défenses, les fantasmes, les a priori, les peurs et la pitié dangereuse. Alors, les paroles ne sont plus nécessaires, les deux interlocuteurs sont tous deux dans l'espace du dialogue et de l'hospitalité. « *L'hospitalité est entente silencieuse.* »¹⁸

Celui qui est accueilli est unique, mais n'est reconnu que parmi tous les autres, dont rien a priori ne le distingue, pas en dehors d'eux, par la reconnaissance desquels il faut d'abord passer. « *Pour avoir, par exemple, une image du grain de sable, il te faut, au préalable, penché sur tous les autres grains desquels on ne le distingue plus; t'attaquer à l'ensemble – une poignée – pour tenter, en vain, de l'isoler.* »¹⁹ Pour le reconnaître, il importe de se méfier de la séduction, de la fascination, de l'idéalisation, et du sentiment de sa toute-puissance : « *Ne fais pas, de l'étoile [...] un vulgaire caillou. Tu perdrais, a priori, au change. [...] L'étoile, pour toi, demeurera toujours inaccessible; tandis que, d'un geste, tu peux, en te baissant, ramasser un caillou.* »²⁰ Il ne faut pas mélanger les catégories : l'étranger est un homme, mais il est aussi la présence en nous et hors de nous de l'hétérogène, dont la forme ultime est la mort.

De même il importe, pour l'un comme pour l'autre, de préserver sa capacité à douter, de résister à la tentation de la certitude, des savoirs consti-

11. *Ibid.*, p. 19.

12. Edmond Jabès, *Un étranger avec, sous le bras, un livre de petit format*, Paris, Gallimard, 1989, p. 148.

13. *Le Livre de l'Hospitalité*, op. cit., p. 22.

14. *Ibid.*, p. 13.

15. *Ibid.*, p. 23.

16. *Ibid.*, p. 18.

17. *Ibid.*, p. 21.

18. *Ibid.*, p. 21.

19. *Ibid.*, p. 45.

20. *Ibid.*, p. 16.

tués, des a priori, qui donnent l'illusion de connaître l'autre avant même qu'il se soit fait connaître : « *Ne demande pas ton chemin à celui qui le connaît, mais à celui qui, comme toi, le cherche.* »²¹ Ils rassurent, mais figent le parcours. Néanmoins, le doute ne doit pas être une fuite en avant perpétuelle, pour éviter la rencontre. « *S'il te parle de vérité, parle-lui de l'eau de la rivière. S'il te parle de l'eau de la rivière, demande-lui où il s'est baigné [...]. Il a vécu de certitude et tu comprendras pourquoi le doute a toujours rongé ta vie.* »²² Et : « *Ce qui fait le prix d'une parole n'est pas la certitude, qu'en s'imposant, elle marque, mais bien au contraire, le mot, le gouffre, l'incertitude contre lesquels elle se débat.* »²³

La certitude de son identité est l'une de celles qui font le plus obstacle et écran au dialogue et à la rencontre. La tentation de s'y accrocher témoigne de la crainte, légitime, qu'elle soit bouleversée par la rencontre. Il faut de même oublier les événements traumatiques qui eurent lieu, non pour nier leur réalité ou leur importance, mais pour qu'ils ne constituent pas le seul moment de la vie de celui qui les a subis, pour que son identité ne se réduise pas – pour les deux interlocuteurs – à celle de victime ou de traumatisé, pour qu'ils ne fassent pas se lever en celui qui veut accueillir l'étranger le mur – ou le vide – de l'insupportable et de l'inimaginable : « *Oublie qui tu es, car, à cet oubli initial tu devras être mon hôte.* »²⁴

La rencontre

L'étranger fait peur, non parce qu'il pourrait nous agresser, mais parce qu'il nous renvoie au plus étranger en nous, la pensée de notre mort. Telle est sans doute la découverte essentielle, bou-

leversante, de la rencontre. « *Dans mon esprit, ma question : "Êtes-vous la mort?" s'adressait à un absent, si proche de moi-même, que je me prends, souvent, pour lui.* »²⁵ Cette mort n'est pas de l'ordre du visible, ce qui explique tous nos efforts pour l'imaginer, la représenter, en faire des fictions, individuelles et collectives, depuis les temps les plus anciens, pour ne pas rester seuls face à elle. Mais, en vérité, nul ne peut s'y confronter à notre place : « *J'ai vu la mort, comme je vous vois. Je vois, par tes yeux, la mort que tu vois [...]. Ne succombe pas à la tentation de me dérober mon regard. Garde closes tes paupières.* »²⁶

Tel est l'enjeu du dialogue : faire de chacun deux étrangers, qui ont éprouvé dans leur corps et leur psychique, de façon différente, la présence de la mort : celle qui vient vers nous et celle qui est en nous, et qui de ce parcours solidaire se sont reconnus dans leur être et dans leur humanité, dans leur identité unique et irréductible. « *Tout dialogue – disait-il – est à trois voix ; voix de celui qui parle ; voix de celui qui répond et voix de la mort qui les fait, tous deux, parler.* »²⁷ Dialoguer non pour oublier la mort ou la fuir, mais pour lui donner sa vraie place en nous, entre nous.

L'effet de la rencontre, l'après-rencontre.

La rencontre n'a pas vocation d'être durable, d'ouvrir une relation. Bien souvent, nous ne pouvons rien en dire, hormis la certitude qu'elle a eu lieu. « *Une chose est sûre : cet instant.* »²⁸ Comme bien souvent après un événement majeur, nous éprouvons la détresse de son achèvement et de sa perte, comme l'exil de la terre promise un instant atteinte. « *Que deviennent [les vocables] une fois*

21. *Ibid.*, p. 57.

22. *Ibid.*, p. 46.

23. *Ibid.*, p. 59.

24. *Ibid.*, p. 56.

25. *Ibid.*, p. 60.

26. *Ibid.*, p. 61.

27. *Ibid.*, p. 76.

28. *Ibid.*, p. 57.

rendus à leur errance? Notre dénuement, tel le leur, est infini. »²⁹ Car nous ne récupérons pas ce que nous avons dû perdre pour construire l'espace de l'hospitalité et nous y rendre disponibles à la rencontre, nous ne nous retrouvons pas tels que nous étions avant elle, nous sommes devenus autres. Il reste à transmettre l'expérience de cette rencontre, pour ne pas rester enfermés dans le souvenir inoubliable de ce moment unique (« *L'homme, sans le savoir, aura vécu la présence infinie de Dieu dans l'infinie absence des choses* »³⁰) ou la souffrance de sa perte, pour que la vie reprenne son cours : « *La vie écrit ce que la mort a lu. (...et même dicté).* »³¹ Pour cette transmission, le rôle de l'écrivain est essentiel, et différent de celui du témoin, qui s'efforce de dire l'événement au plus près de ce qu'il pense être la vérité à ne pas trahir. L'écrivain ne cherche pas à en maîtriser la description, bien au contraire, il ne s'oppose pas à l'oubli (« *J'écris l'oubli et, au fur et à mesure, j'oublie ce que j'écris. Qui lira ce qui n'est pas à lire?* »³²) qui en efface les éléments anecdotiques, et, dans la plus grande passivité, il laisse l'expérience, qui l'a traversé, s'exprimer dans les mots qui lui viennent, sa juste et unique voix : « *Qu'est-ce qu'un écrivain a de primordial à dire, sinon cette chose qui est tout ce qu'il essaie de dire, mais sans s'y appliquer, sans doute pour la laisser, indirectement, se dire. Et comme si ce dire la protégerait d'elle-même en y redoublant les accès; car cette chose, au tréfonds du silence, est secret du dernier mot.* »³³ Il le fait aussi loin que possible, au risque de l'épuisement, provisoire ou définitif, de

l'écriture, si intimement liée à sa vie : « *Il se disait qu'il était, probablement, parvenu au bout de lui-même et que son écriture, tant il avait vécu d'elle et elle de lui, allait le précéder de peu dans la mort.* »³⁴

La réussite de la rencontre et celle du texte est-elle liée à la proximité de la mort, dans des relations de causalité réciproques? Edmond Jabès semble le penser : « *Tu parviendras, une seule fois, à l'exprimer, au cours de ton existence et ce sera lors de ton ultime tête-à-tête avec la mort.* »³⁵ Nous pouvons ne pas être d'accord avec lui. La mort mise en jeu dans l'accueil de l'étranger est celle de l'étrangeté radicale qui nous habite. Edmond Jabès, tout au long de ce livre, a avancé dans le va-et-vient subtil entre elle et la mort biologique et événementielle, dont il semble avoir eu l'intuition de sa proximité. Mais la mort de l'écrivain n'empêche pas que le texte poursuive sa vie dans son parcours souterrain et sa transmission, évidente ou secrète. « *Écris, sous ma dictée [...] puis ferma les yeux et s'assoupit. De ce silence complice naquit le livre de l'originare nuit qui engendra, plus tard, le livre des jours.* »³⁶

Cet article reprend et développe des réflexions abordées dans deux textes plus anciens :

Daniel Oppenheim, *Edmond Jabès. Le Livre de l'hospitalité. Construire l'espace de l'hospitalité et de la rencontre*, in Aurèle Crasson (dir.), *Edmond Jabès, l'exil en partage*, Paris, Hermann, 2013, p. 71-77.

Daniel Oppenheim, « Trouver sa voix, avec l'autre » in *Cancer(s) & psy(s)*, n° 1, Érès, 2015, p. 100-108.

29. *Ibid.*, p. 20.

30. *Ibid.*, p. 89.

31. *Ibid.*, p. 31.

32. *Ibid.*, p. 95.

33. *Ibid.*, p. 89.

34. *Ibid.*, p. 91.

35. *Ibid.*, p. 76.

36. *Ibid.*, p. 101.

GUIVAT HAVIVA, UN LIEU DE PARTAGE ET D'ÉCHANGE

Entretien avec Yaniv Saguy¹

Propos recueillis en anglais le 24 mars 2016

1. Directeur exécutif du Centre pour une société partagée à Guivat Haviva

INTRODUCTION

Yaniv Saguy aborde dans cet entretien le travail de l'organisation Guivat Haviva, une organisation qui au fil des années est devenue un leader incontestable dans la promotion d'une société inclusive et juste en Israël. Il rappelle notamment ce qu'une meilleure connaissance de l'autre, un rapport plus sincère à l'altérité ainsi que la mise en place de programmes éducatifs adaptés aux réalités pourraient apporter à la société civile israélienne. Enfin, il met en évidence la nécessité d'une relance rapide du processus de paix entre Israéliens et Palestiniens, qui est selon lui, une des conditions *sine qua non* à l'amélioration du vivre-ensemble à l'intérieur des frontières d'Israël, entre Juifs israéliens et Arabes israéliens.

ATIVITÉS ET PROJETS

Pouvez-vous nous en dire plus à propos de Guivat Haviva ?

Guivat Haviva est une organisation à but non lucratif, fondée en 1949, qui fait partie du Centre National d'éducation de la Fédération des Kibboutzim en Israël. Guivat Haviva est la plus ancienne organisation dans le domaine de la réconciliation entre Arabes et Juifs en Israël. Depuis sa fondation, l'organisation développe un ensemble de programmes tout à fait unique en leur genre. La structure est avant tout dédiée à la promotion du vivre-ensemble, à la promotion d'une société inclusive et juste. Le Centre

Guivat Haviva participe ainsi à la facilitation de projets intercommunautaires, à la mise en place de programmes éducatifs informels, à l'organisation de séminaires, d'ateliers et de conférences. Guivat Haviva est aujourd'hui un leader dans ce domaine, un véritable instigateur du changement. La structure a notamment reçu le prix UNESCO de l'Education pour la Paix, en reconnaissance de sa précieuse contribution à la réconciliation judéo-arabe.

Parlons un peu d'éducation. Vous avez une solide expérience dans la mise en œuvre de programmes éducatifs informels. Quels sont selon vous les avantages de tels programmes par rapport aux programmes classiques ?

À mon sens, l'éducation informelle et formelle ne se substituent pas l'une à l'autre, elles doivent se compléter. L'éducation formelle se concentre sur l'acquisition d'un savoir académique, primordial pour les enfants. Mais le grand intérêt de l'éducation informelle, c'est qu'elle permet davantage aux jeunes de s'ouvrir à l'autre, d'échanger. Dans tous nos programmes, l'accent est mis sur la conversation, sur le partage d'expériences. Ce sont de nouvelles opportunités que nous tentons d'offrir aux jeunes. Comprendre celui qui est différent, se découvrir mutuellement, est primordial. Nous enseignons davantage sur l'altérité, et nous insistons sur les éléments qui nous ressemblent. Tout ça est nécessaire pour construire une société du vivre-ensemble, où chacun peut trouver la place qui lui revient.

Comment l'ensemble des concernés (participants adultes et enfants) reçoivent-ils le message porté par Guivat Haviva et s'identifient-ils à lui ?

Nous recevons, en général, de très bon retours. Nous pouvons le mesurer quantitativement chez les jeunes qui participent aux activités mises en place. Ils sont très réceptifs au message que nous portons concernant le vivre-ensemble, concernant la nécessité de créer une société juste et inclusive. Ils sont sensibles à ce genre de discours. C'est une très bonne chose. Chez les parents, les retours que nous recevons varient souvent en fonction de leurs opinions politiques. Cela varie en fonction du cadre de vie : s'ils sont « kibboutzniks » [personnes qui vivent dans un kibboutz], ils seront davantage sensibles à ce type de discours. À l'inverse, dans des milieux plus conservateurs, il faut expliquer notre démarche. Certaines familles ne comprennent pas. Enfin, d'autres groupes minoritaires ne souhaitent pas du tout participer – je pense notamment aux Juifs appartenant au courant sioniste-religieux. Nous devons composer avec cela. Notre travail consiste à créer des ponts, trouver des connections avec ces individus, même si de prime abord, ils ne se disent pas intéressés.

Guivat Haviva bénéficie-t-il d'un appui suffisant de la part du gouvernement ?

Si la réponse est non, savez-vous pourquoi ?

Tout d'abord, je dois préciser que Guivat Haviva n'est pas uniquement présent dans le domaine de l'éducation et du vivre-ensemble. Nous avons plusieurs cordes à notre arc. Nous développons des projets dans le domaine de l'égalité, de la politique locale, dans le domaine artistique, dans le dialogue intercommunautaire, le développement économique, etc. En matière d'éducation, il est vrai que le gouvernement nous apporte

un soutien limité, bien que nous soyons la plus grande organisation dans le domaine de l'éducation informelle et que le programme soit un succès. Je pense que cela ne fait pas partie des priorités actuelles du gouvernement, et c'est dommage. C'est simple : sans les subventions qui nous parviennent d'Europe et des États-Unis, nous ne serions pas en mesure de développer notre programme d'éducation pour une « société juste et inclusive ».

On entend peu parler de ce genre d'initiatives en Israël, pourquoi ? Est-ce un champ d'action complètement délaissé ?

Ce n'est pas un secteur délaissé, au contraire ! Néanmoins, je pense que ce type d'initiatives doit être davantage mis en lumière, d'autant plus que les organisations qui travaillent dans ce domaine réalisent un travail formidable. Je pense notamment à l'ONG « Main dans la main », qui a créé six écoles mixtes où les élèves juifs et arabes sont mélangés et apprennent ensemble. Les résultats sont très prometteurs pour la suite. [NDLR : Dans le système éducatif israélien, les écoles juives et arabes sont séparées.]

Quels sont les projets à venir de Guivat Haviva ?

Nos programmes évoluent dans le bon sens. L'exemple de notre programme d'enrichissement linguistique Yihyeh B'Seder [« Tout ira bien »] est probant. Il s'agit d'un programme qui s'étend sur trois ans. Tous les cours sont délivrés par des enseignants juifs dont l'hébreu est la langue maternelle. Dès 2014-2015, le programme pilote était mis en place dans 11 écoles arabes, et au début seuls 83 élèves en bénéficiaient. Pour la rentrée 2015-2016, il s'est élargi à 16 écoles supplémentaires, ce qui représente 269 classes, soit 10 222 élèves. Au total, selon nos prévisions, 125 écoles arabes devraient bénéficier du programme Yihyeh B'Seder d'ici

2018. Cela représentera près de 80 000 élèves sur tout le territoire national ! C'est une énorme victoire. D'autres projets vont également être lancés à partir de la rentrée, notamment un nouveau programme sur le thème du « vivre-ensemble », un programme adapté aux plus petits. Nous comptons également créer une nouvelle école : L'Excellence arabe. Et nous nous préparons pour un tournant dans l'histoire de Guivat Haviva : le réaménagement du campus qui accueillera la future Université Internationale de Guivat Haviva.

À L'AUNE DES ÉVÉNEMENTS RÉCENTS, QUELLES SONT LES ISSUES POSSIBLES AU CONFLIT ISRAËLO-PALESTINIEN À L'AVENIR ?

Retour sur les violences qui secouent le pays depuis octobre 2015. Ce type de violence – ce que les médias ont qualifié d'« Intifada des couteaux » – est-il voué à se généraliser à l'avenir ? peut-on encore espérer dans un futur proche une relance des pourparlers entre Israéliens et Palestiniens ?

Aujourd'hui, c'est vrai, il est difficile d'envisager une relance des négociations de paix entre Israéliens et Palestiniens. Je dirais qu'il existe trois raisons principales à cela. La première de ces raisons est le désintérêt manifeste de l'actuel gouvernement quant à la relance des pourparlers avec l'Autorité palestinienne. S'il y a une reprise sérieuse des négociations de paix, le gouvernement perd en crédibilité. Il perd aussi une partie de sa base électorale. Selon moi, dans ce contexte, il y a très peu de volonté de la part du pouvoir de trouver un nouveau terrain d'entente avec les Palestiniens. Seule la pression de la communauté internationale serait aujourd'hui en mesure de débloquer cette situation.

Cela nous amène au deuxième point : le piétinement des négociations peut aussi trouver sa part d'explication dans les futures élections présidentielles aux États Unis. L'administration américaine se trouve actuellement dans une phase de transition, la pression s'est relâchée en quelque sorte. Je pense que rien ne se passera d'ici fin janvier 2017. Il faudra même probablement attendre plusieurs mois avant de connaître l'attitude de la nouvelle administration américaine au Moyen-Orient.

Je me souviens des promesses faites sous l'administration Obama. Déjà, en 2011, Obama avait tendu la main au monde arabe. Beaucoup plus tard, l'initiative Kerry sur le dossier israélo-palestinien a redonné également un peu d'espoir. Mais finalement, cela n'a pas abouti. À l'heure où nous parlons, je ne vois pas non plus de réelle pression de la communauté internationale. La configuration géopolitique a aussi beaucoup évolué en trois ans. D'autres actualités tiennent désormais le haut du pavé : la crise des réfugiés, la présence de Daesh en Syrie et Irak, ainsi que la multiplication des attaques terroristes visant le Proche-Orient, l'Europe et l'Afrique subsaharienne. Le conflit israélo-palestinien s'est ainsi vu relégué au second plan, compte tenu de l'actualité internationale. C'est notre problème numéro 2.

La question du leadership palestinien constitue notre troisième problème. La première raison tient dans le bras de fer entre le Hamas et le Fatah, et par extension dans le choix de la ligne de négociation à adopter avec Israël. Au final, cette division profite aux Israéliens dans le rapport de force. L'autre question est celle de la passation du pouvoir : Mahmoud Abbas prend de l'âge, on envisage déjà sa succession côté palestinien. Mais une question reste en suspens : à qui ? Le fait est qu'il n'y a plus à ce jour de leader naturel du côté palestinien, comme a pu l'être Yasser Arafat. Côté palestinien aussi, il semble que la

mise en place de nouvelles initiatives devienne de plus en plus difficile. Par conséquent, mon constat est le suivant : tant que ces trois questions principales ne sont pas réglées, une reprise du dialogue est difficilement envisageable.

Concernant la relance des négociations, doit-on trouver une autre direction ? Certaines voix disent que les accords d'Oslo sont définitivement morts et enterrés, que répondez-vous à cela ?

Ma réponse est la suivante : je pense que les accords d'Oslo, à bien des égards, sont enterrés depuis longtemps. En 1993, ces accords étaient censés conduire à la création d'un État palestinien, qui aurait dû prendre effet en 1999. Mais, 17 ans plus tard, il n'y a toujours pas d'État palestinien. Les objectifs établis en 1993 n'ont pas été remplis. Pourtant, c'était à l'époque un événement historique. L'idée des accords d'Oslo était la suivante : nous développons des étapes sur une durée de six ans, les ennemis d'hier se réconcilient et optent pour une solution à deux États. Mais le processus de paix a été interrompu de manière précoce, au moment où Yitzhak Rabin a été assassiné. Dans la foulée, Shimon Pérès avait récupéré le poste de Premier ministre, puis, Benyamin Netanyahou avait remporté les élections de juin 1996 et remplacé à son tour Shimon Pérès. Il n'y a pas de corrélation directe avec les élections, mais on peut dire que c'est véritablement à partir de 1996 que les accords d'Oslo ont perdu leur signification. Entre 1996 et 1999, ça a été très compliqué.

Malgré tout, les mécanismes institués par les accords d'Oslo sont toujours d'actualité. Il y a une certaine réalité territoriale qu'on ne peut pas ignorer. La Cisjordanie est divisée en trois zones : A, B et C. Dans la zone A, les Palestiniens ont pleine autorité. En zone B, l'Autorité palestinienne garde son autorité même si la sécurité est partagée avec les forces israéliennes. Enfin, dans

la zone C, Israël a pleine autorité. La zone C, qui inclut les colonies israéliennes ainsi que Jérusalem-Est, représente près de 60 % des territoires. Israël continue d'y mener des opérations militaires (éliminations ciblées, destructions d'infrastructures ou de maisons). Par conséquent, bien que l'esprit d'Oslo soit définitivement enterré, l'occupation israélienne suit son cours et, côté palestinien, on ne voit toujours pas la lumière au bout du tunnel. C'est dur de l'admettre ; mais, au lieu de servir la paix, les accords d'Oslo servent l'occupation.

Le contexte instable de la région saurait-il expliquer à lui seul la stagnation du processus de paix ? À titre d'exemple, les révolutions avortées en Tunisie et en Égypte, de même que la présence de Daesh dans la région, ont-elles affecté de manière quelconque les pourparlers entre Israéliens et Palestiniens ?

Évidemment, le contexte régional a un impact fort. En l'occurrence, cela fait les affaires du Premier ministre. Pour le Premier ministre, nous vivons dans une « région remplie de prédateurs » (ce sont les mots qu'il utilise pour parler des pays voisins). Par conséquent, il estime que la moindre erreur, la moindre petite concession conduit ces « prédateurs » à devenir plus forts. La seule réponse valable est une politique sécuritaire d'envergure – rester fort, et ne rien concéder aux « ennemis ». C'est un peu l'idée qui domine dans la politique intérieure israélienne.

Cela n'est pas sans conséquence. À mesure que le Premier ministre persiste dans cette politique de plus en plus à droite, on voit s'éloigner la possibilité d'une solution à deux États. Ainsi, ce qui se profile sur le temps long, c'est une annexion totale de la Cisjordanie. Si c'est le cas, Israël perdra son statut d'État juif (car, démographiquement, les Juifs deviendront une minorité dans cet État). Ce

ne sera pas non plus un État démocratique. Je qualifierai cela « d'anti-sionisme », au sens propre du terme.

En effet, qu'est ce que le sionisme ? C'est un paradigme politique qui prend forme à la fin du XIX^{ème} siècle et qui, à l'origine, a pour but d'offrir un foyer national pour tous les Juifs de la diaspora. Au fur et à mesure, le sionisme est devenu la chance ultime pour le peuple juif de s'assurer un avenir stable, sur la base d'une patrie démocratique. Aujourd'hui, c'est cette essence même du sionisme, l'essence d'Israël, qui se perd. Si un jour Israël parachève l'annexion de la Cisjordanie et de la bande de Gaza, je ne serai plus en mesure de vivre dans mon pays. Cela n'aura d'autre effet que d'augmenter l'antisémitisme, qui sera lui-même principalement motivé par une haine d'Israël. Cela aura également pour conséquence la multiplication d'attaques terroristes. Je pense que cette politique, en plus d'être profondément anti-sioniste, est profondément dangereuse.

Sur ces questions, quel est le discours qui domine à gauche ?

C'est relativement complexe, mais on peut observer des grandes tendances. Le centre, en règle générale, considère que l'occupation doit être limitée et qu'un retour aux frontières de 1967 est souhaitable, comme condition nécessaire afin qu'Israël reste véritablement un État juif et démocratique. À gauche de l'échiquier politique, c'est la même chose – à la différence que nous ne faisons pas fi de la question palestinienne, à la fois en Cisjordanie et à Gaza. Autre problématique : celle des minorités arabes israéliennes, qui aujourd'hui représentent environ 20 % de la population israélienne, ce qui pose la question d'une démocratie fondée sur l'égalité pour tous les citoyens israéliens, Arabes israéliens inclus. Pour la gauche, tant que ces questions d'ordre intérieur et extérieur ne

seront pas traitées, on ne sera pas en mesure de vivre en paix avec un futur État palestinien.

La poursuite de la politique d'implantation juive en Cisjordanie renforce indiscutablement la défiance, la frustration et le scepticisme du côté palestinien. Pensez-vous qu'un retrait des implantations juives en Cisjordanie serait la solution ?

C'est, à mon sens, le problème numéro 1 pour les Palestiniens. Même avant la présence de Tsahal dans les territoires. Si tous les colons qui habitent ces implantations illégales ne sont pas des individus violents, certains de ces colons sont de véritables illuminés, des provocateurs. Certains sont des « terroristes en puissance », il faut regarder la réalité en face.

Pour les Palestiniens, l'extension des colonies montre ce que désire vraiment l'actuel gouvernement israélien. Ce qui leur importe le plus, ce ne sont pas les discours, mais les actes de Netanyahou. Si on évacue les colonies, ce serait un signe pour les Palestiniens qu'Israël veut véritablement la paix. Cela créerait une attitude très différente de leur part. Plus d'attaques, plus de soulèvements. Mais Israël ne fera rien de tout cela tant qu'il n'aura pas un certain nombre de garanties de la part de l'Autorité palestinienne. En 2005, lors du retrait de la bande de Gaza, Israël a évacué 12 000 colons juifs. Mais la situation s'est empirée, notamment avec l'arrivée du Hamas en 2007. À l'heure actuelle, près de 400 000 colons israéliens sont toujours installés en Cisjordanie. Si leur retrait se fait de force, sans aucun accord préalable, sans aucune concertation avec le gouvernement israélien, cela pourrait sans doute conduire à une guerre civile. Ces individus se voient aussi comme des résistants, ils sont idéologiquement très solides.

Dans les sondages, on voit apparaître un

sentiment très partagé au sein de la société civile : les Israéliens restent en majorité favorables à la solution à deux États, bien qu'ils soient dans le même temps persuadés que cette solution n'aboutira probablement jamais. La multiplication des attentats palestiniens en Israël est-elle la seule raison à cette tendance ? Comment l'expliquez-vous ?

Non, ce n'est pas la seule raison, même si de tels événements y participent fortement. Je pense, en effet, que la majorité de la société civile israélienne est toujours en faveur d'une solution à deux États. Même après dix ans de politique de droite dure, les gens continuent à penser que c'est la meilleure solution. Même chose au sein de la société civile palestinienne. C'est une bonne nouvelle.

Dans un monde parfait, nous serions tous les premiers à vouloir vivre en paix, avec un territoire basé sur les lignes de 1967. Mais la situation a malheureusement beaucoup évolué. Côté israélien, ce qui revient souvent dans le discours c'est qu'on ne trouve plus personne pour dialoguer, pour négocier. Et il y a aussi cette peur d'être attaqué, dans l'éventualité où Israël rendrait les territoires occupés à l'Autorité palestinienne. L'exemple qui revient tout le temps est celui du retrait des troupes israéliennes de Gaza en 2005, une bande de terre minuscule qui est depuis devenue le fief du Hamas et d'autres mouvances terroristes.

Personne ne veut commettre la même erreur en Cisjordanie. Cela dit, dans le cadre de négociations, le retrait des forces militaires de Cisjordanie pourrait être un arrangement ultime, mais pour l'instant aucune force politique ou militaire ne peut promettre à Israël que son territoire ne sera pas attaqué. D'ailleurs, une grande partie de la droite estime que cela ne sera jamais possible. Puisque cela leur paraît impossible, Benyamin Netanyahu a fait le choix de construire une barrière de plus de 700 km de long, et de 8 mètres de

haut par endroits. Il ne veut rien concéder. L'autre argument qui revient à droite est que si nous n'occupons pas la Cisjordanie, « nous devons combattre les terroristes à Tel Aviv ». Mais je pense personnellement qu'il s'agit là d'un grand fantasme, ce n'est pas la vraie réalité.

Au contraire, je pense que l'argument « il n'y a personne avec qui dialoguer » est un faux argument. Il est utilisé en Israël depuis longtemps, dans le but de préserver le statu quo et de maintenir l'occupation. Selon moi, on peut considérer Mahmoud Abbas (Abou Mazen) comme un vrai partenaire : il est contre le terrorisme, il souhaite trouver une solution pacifique, et il est en général disposé à accepter les conditions posées par les Israéliens. Par ailleurs, les Palestiniens savent ce qui est faisable et ce qui est possible dans le cadre des négociations.

À présent, c'est malheureusement la peur qui domine dans chaque camp. Il n'y a plus que des discours accusateurs, qui galvanisent les foules, instrumentalisent les peurs et les frustrations. Cela crée de la défiance commune. C'est très actuel, très contemporain comme phénomène, même s'il a toujours existé. Regardez ce qu'il se passe dans d'autres pays : l'élection de Donald Trump à la présidence des États-Unis. On « surfe » sur la peur des gens. On se construit des barrières mentales, puis on envisage de construire des barrières, des murs pour de vrai.

Si l'on sait que ce conflit est avant tout politique et territorial, on a vu depuis quelques années, la montée progressive d'un certain fondamentalisme religieux, de part et d'autre. Le conflit israélo-palestinien est-il devenu un conflit plus religieux que territorial et politique ? Comment les choses vont-elles évoluer dans les prochaines années, selon vous ?

Il est vrai que la dimension religieuse du conflit

occupe de plus en plus de place aujourd'hui, jusqu'à occulter parfois les vrais enjeux qui sont avant tout politiques et territoriaux. La montée du fondamentalisme religieux envenime plus la situation qu'elle ne l'apaise. Souvent, ce fondamentalisme se transforme en une véritable idéologie, une idéologie symboliquement très violente. Excusez-moi d'y revenir, mais à titre d'exemple, si vous interrogez certains colons juifs de Cisjordanie, ils vous diront qu'ils sont là par idéologie, par foi, car ils sont installés sur une Terre qui leur appartient. Pour eux, la colonisation n'existe pas, puisqu'ils estiment qu'on ne peut pas être un occupant sur sa propre terre. Dans leur esprit, cette Terre est la leur, car elle leur a été promise par Dieu.

La majeure partie du patrimoine juif se trouve aujourd'hui en Cisjordanie, beaucoup plus que dans l'actuel Israël. Hébron, par exemple, a une grande importance pour les Juifs puisqu'il abrite le Tombeau des Patriarches, là où Abraham repose selon la Torah. Idem pour Naplouse. Ce sont des lieux qui ont un contenu juif important. Nos Pères y ont vécu. Il existe une réalité territoriale qu'on ne saurait nier. Mais la réalité est plus complexe, car il y a eu des mouvements de populations juives tout au long de l'histoire, près de 2000 ans de diaspora pour le peuple juif. Mais

aujourd'hui, nous n'occupons pas seulement la terre de nos ancêtres en Cisjordanie, nous occupons aussi des individus, des individus que l'on prive de liberté.

Pour revenir à la dimension religieuse du conflit, il est vrai que l'on retrouve des mouvements très violents de chaque côté. Aussi dangereux les uns que les autres. Côté israélien, il existe des Juifs extrémistes dits « messianiques », qui cherchent à recréer un Troisième Temple pour précipiter la « venue du Messie ». Selon leurs plans, ce Troisième Temple doit être bâti à la place de la mosquée Al-Aqsa. Cela déclencherait à coup sûr une troisième guerre mondiale, une guerre de religions. De l'autre côté, le Hamas est tout aussi dangereux. Lui aussi accumule les provocations et déclare vouloir détruire Israël. Néanmoins, on peut retenir une chose positive : c'est que Israéliens et Palestiniens sont majoritairement laïcs ou modérés. Nous sommes plus forts ensemble pour repousser le mal que représente le fanatisme religieux. Ces attaques religieuses de chaque côté pourraient nous conduire à une meilleure compréhension de nos intérêts – car, oui, nous avons beaucoup d'intérêts communs, et le combat contre l'obscurantisme en fait partie.

LE CEDAR (COMMUNITIES ENGAGING DIFFERENCE AND RELIGION) ¹ :

UNE MÉTHODOLOGIE POUR UN VÉCU DANS LA DIFFÉRENCE

L'inconfort social comme source de connaissance

Rahel Wasserfall²

1. Le CEDAR est une organisation non gouvernementale. Pour en savoir plus : www.CEDARnetwork.org

2. Director of Evaluation and Training, CEDAR – Communities Engaging with Difference and Religion ; Resident Scholar, Brandeis Women's Studies Research Center, Brandeis University ; Certified Iyengar Yoga Teacher.

L'idée de base du CEDAR est que les différences sont inhérentes à notre vie sociale. L'une des différences qui rendent la vie en groupe particulièrement difficile, aujourd'hui comme par le passé, est la différence de religion. Son importance touche tous les aspects de notre vie en commun – cela va de la légalité des rites d'abattage et de la composition des menus scolaires aux lois régissant la répartition des terrains municipaux où l'on peut construire une mosquée, jusqu'aux dates des examens dans l'Éducation nationale, par exemple. Ces difficultés posent la question de l'importance publique de ce que beaucoup considèrent comme une chose privée, lorsque des minorités (juives et musulmanes, par exemple) revendiquent leurs besoins religieux dans la sphère publique. Elles mettent en lumière les réticences de la République face aux demandes communautaires des Français de religion juive et musulmane¹.

D'après le CEDAR, vivre avec ces différences exige une approche nouvelle. Pour vivre ensemble, il ne faut pas commencer par chercher le terrain d'entente que nous avons en commun en niant, banalisant ou privatisant la différence.

1. Cf. Noëlie Vialles, « Viandes rituelles », in À Croire et à manger. Religions et alimentation, eds Aida-Kanafi-Zahar, Séverine Mathieu et Sophie Nizard, Paris, L'Harmattan, 2007 ; Pierre Birnbaum, *La République et le cochon*, Paris, Seuil, 2013.

S'il faut penser des solutions possibles, nous devons d'abord nous heurter à ces différences et aux conflits qu'elles suscitent lorsqu'elles sont revendiquées. Depuis une quinzaine d'années, le CEDAR a développé une pédagogie de rencontre entre personnes de religions différentes et a mis en place un support en petits groupes où les participants font l'expérience personnelle et communautaire de ces différences. Les premiers groupes étaient centrés sur la religion ; mais, depuis, nous nous sommes rendu compte que la pauvreté, l'appartenance sexuelle, et maintenant la condition de réfugié, sont des catégories de différences centrales dans certains contextes. Dans ces groupes, nous travaillons à rencontrer ce qu'en général nous préférons occulter dans la vie de tous les jours.

Un des piliers de cette méthodologie est ce que nous nommons la pratique réflexive (*Reflective practice*)², dont l'objectif est la prise de conscience des difficultés que l'on rencontre en vivant pendant quinze jours avec des gens de communautés ou de religions différentes des siennes. La pratique réflexive est un processus qui centre le regard sur la façon dont nous percevons la réalité sociale à travers et au cours de nos expériences. En tant

2. Cf. Adam B. Seligman, Rahel Wasserfall, David Montgomery, *Living with Difference: How to build Community in a divided World*, University of California Press, 2015.

qu'acteurs sociaux, nous sommes pris dans des réseaux de compréhension, mais aussi dans des catégories mentales et des hypothèses théoriques. Ces hypothèses viennent d'expériences passées et des théories que nous avons sur ces expériences. La pratique réflexive nous permet de prendre conscience de nos rôles sociaux et de nos attentes vis-à-vis des autres, des étrangers.

Notre programme pratique une rencontre de la différence sans l'effacer. Pour y accéder, nous avons créé des structures temporaires qui nous permettent de réfléchir sur nos expériences de la différence, au plus près possible de leur vécu, tout en gardant à l'esprit leur contexte historique et social. Nous avons mis au point trois dispositifs qui structurent le temps que nous passons dans le groupe. Nous les dénommons des « systèmes d'activités » ou des « champs d'activités ». Ces structures temporaires sont la déconstruction³, la facilitation en petits groupes⁴ et l'apprentissage expérientiel. Le programme est conçu de telle sorte que chaque jour nous passons d'un champ d'activités à l'autre,

3. Prise en ce sens, la déconstruction correspond au « decoding » formulé par Paulo Freire dans son livre *Pedagogy of the Oppressed*, 2000, trad. Myra Bergman Ramos (New York, Bloomsbury, pp. 110-118).

4. Les groupes de facilitation sont des petits groupes de travail de cinq à six personnes qui se retrouvent tous les deux jours pour travailler ensemble sur des questions posées au groupe par les organisateurs. Ces questions concernent généralement l'appartenance collective des individus. Après avoir demandé si les uns et les autres se considèrent comme faisant partie d'une communauté quelconque, on demande, par exemple, si quelqu'un s'est déjà senti mal à l'aise ou exclu dans son groupe d'appartenance. Le but de ces questions est de permettre à chacun de faire le lien entre sa propre expérience de vie et le sujet dont le groupe discute. Le temps passé ensemble est structuré de telle façon que personne ne monopolise la parole, chacun ne pouvant prendre la parole que pendant un laps de temps déterminé. On apprend à être à l'écoute de l'expérience des autres et à partager la sienne. Voir en annexe le type de questions posées dans les groupes de facilitation.

le mouvement des participants devant être à la fois structuré et fluide, ce qui leur permet de réfléchir au plus près de l'acte ou de l'événement qui a peut-être suscité des difficultés chez eux. Les champs d'activités deviennent un champ de pratique où nous nous heurtons à nos sensations d'inconfort, à nos difficultés à rencontrer des différences revendiquées qui nous gênent.

La pratique combinée de ces trois champs d'activités nous permet de transformer cet inconfort en source de connaissance. Elle aide à rencontrer la différence provenant de la vie sociale, sans la banaliser ou la nier, tout en essayant de l'intégrer dans notre nouvelle vision de la place de la différence dans nos vies. En plus de cette méthode réflexive, nous proposons des conférences présentées par des experts sur les questions qui nous intéressent dans tel ou tel programme. En Ouganda, par exemple, comme nous débattions de la place des réfugiés dans la société, on est venu nous parler des conflits régionaux qui sont catalyseurs de l'afflux des réfugiés dans ce pays.

Au CEDAR nous ne favorisons pas le mode purement cognitif de la connaissance, mais la formation passe par des visites dans divers lieux religieux, par du travail en groupe, et par le fait même de passer tout son temps pendant quinze jours avec des collègues très différents tant par la religion que par l'origine géographique ou l'identité sexuelle⁵. Nous essayons de créer des groupes où nous maximisons les différences.

5. Dans cet article je me penche sur la différence religieuse, mais nous avons eu aussi à faire face aux différences d'identité sexuelle. Voir Adam B. Seligman, Rahel R. Wasserfall, David W. Montgomery, *Living with Difference: How to Build Community in a Divided World*, University of California Press, 2015. Nous pensons que notre méthodologie de la découverte de ce qui gêne peut s'appliquer à d'autres différences que la religion.

Anthropologue chargée de la pratique de réflexion, je vais présenter quelques exemples de structures que nous avons mises en place et qui ont permis de résoudre un certain nombre de difficultés. Pour donner une idée de cette démarche, je vais maintenant présenter quelques exemples d'apprentissage expérientiel et de déconstruction ⁶.

Le service du vendredi soir à Bursa (Turquie) en 2007

Ce vendredi-là nous étions dix juifs à nous réunir pour faire entrer le shabbat. Nous avions aussi invité d'autres membres du groupe, et quelques musulmans et chrétiens étaient venus en spectateurs. Notre petit groupe de juifs n'avait pas assez d'hommes pour faire un quorum nécessaire pour un service religieux à la manière orthodoxe. Il fallait compter toutes les femmes juives pour y arriver. Pour le seul homme orthodoxe du groupe, ce n'était évidemment pas une option. Mais pour la seule femme libérale du groupe, ce n'était pas une option non plus. Il lui était insupportable de ne pas être comptée dans le quorum – à Bursa, qui avait été la première capitale ottomane, qui fut autrefois un centre très important de vie juive, et qui aujourd'hui ne comporte plus qu'une petite minorité de juifs. Cette femme s'énerva et le ton s'enflamma. Dans la discussion qui s'ensuivit devant les participants musulmans, elle exprima sa frustration et refusa qu'on fasse intervenir un rituel où les femmes ne seraient pas comptées. De plus, ajouta-t-elle, notre groupe est censé travailler sur les manières de vivre sa différence, aussi comment est-il possible que, dans notre groupe restreint de juifs de différentes obédiences, nous soyons incapables de faire entrer le Shabbat en paix ? Le petit groupe discuta les différentes positions et les émo-

tions qui leur étaient attachées, et finit par trouver un compromis pour que tous puissent vivre à vif avec ce problème suscité par la réalité de nos différences. Un de nos hommes religieux, qui avait pour pratique de compter les femmes pour le quorum religieux, guida la prière. Il y inclut la prière (*Bare'hov*) qui n'est récitée dans la pratique orthodoxe que lorsqu'un quorum de 10 hommes est présent. L'acceptation du *Bare'hov* est proclamée par tous à haute voix, ce qui signifie que chacun, pour prier, accepte l'autorité du groupe lui-même. Pour que ce service rituel acquière une force publique, il fallait insérer le *Bare'hov* pour tous et toutes, les orthodoxes comme les autres. L'orthodoxe se laissa compter, et on ne sut jamais s'il avait répondu à haute voix à cet appel de prière où les femmes étaient comptées, car sa voix aurait de toute façon été noyée dans la réponse collective des autres. Nous avons expliqué à tous nos spectateurs non juifs que, de son point de vue orthodoxe, il avait trouvé un compromis. Cet homme laissa les autres le compter, mais pour lui, intérieurement et publiquement, ce rituel n'était pas un quorum. Cependant, le fait est que nous avons pu agir publiquement suivant le rituel sans nous soucier de l'intériorité de chacun. Pour le judaïsme, c'est cela qui compte : le rituel public et non les significations intimes des uns et des autres. La femme juive libérale fut satisfaite que la présence féminine ait été publiquement reconnue et elle a bien voulu vivre avec l'ambiguïté de la situation, dans laquelle on ne pouvait pas savoir si l'homme orthodoxe avait ou non reconnu cette action publique. Mais cela n'avait pas d'importance, car, de l'extérieur, ce service avait été public, et c'est cette ambiguïté qui avait permis à tous de surmonter leur conflit de base, au moins pour cette fois-là.

Il est intéressant de se demander si ce petit groupe de juifs très différents entre eux a pu accéder à ce compromis grâce à la présence des

6. Pour des raisons éthiques, je ne peux pas analyser publiquement des exemples tirés des groupes de facilitation.

spectateurs musulmans et chrétiens. En effet, la conversation avait été fascinante pour les musulmans. Ils ont exprimé leur surprise devant le fait que les juifs avaient consenti à avoir cette discussion devant eux. Ils racontèrent ensuite que ce même vendredi matin, alors qu'ils étaient allés à la *juma* (le service religieux public du vendredi à la mosquée) dans une mosquée locale, la seule femme du groupe, participante voilée, n'avait pas été acceptée à l'intérieur de la mosquée et qu'elle avait dû aller prier dehors.

L'apprentissage expérientiel nous concentre sur le moment présent. Ce processus est très différent d'une étude abstraite où nous n'avons pas à nous confronter à d'autres acteurs. Visionner le contexte de notre expérience est aussi important que le contenu de cette expérience. C'est dans ces moments où la vie interfère qu'un savoir essentiel est créé. Dans l'exemple de Bursa, l'homme orthodoxe ou la femme libérale avaient réussi à accorder un crédit moral à l'autre, ou au moins à vivre dans une ambiguïté qui permette de trouver une issue à leurs différences, à leur désaccord sur un point précis de la liturgie juive. Dans la pratique du programme, nous expérimentons avec nos limites, celles de nos coreligionnaires ainsi que celles qui appartiennent à d'autres traditions religieuses. C'est en faisant ensemble, en expérimentant des rituels religieux avec ceux qui sont différents, ou comme dans le prochain exemple des chants dans un bus, que nous parvenons à restructurer notre vision de la réalité. À changer de registre et à mettre en suspens ce que nous prenons pour nos acquis.

Chanter dans le bus en Ouganda (2014)

Le dimanche 14 décembre 2014, j'étais en Ouganda pour un programme de l'*Equator Peace Academy* (EPA). C'était la seconde fois

que nous organisions une structure en Ouganda. En décembre 2012, avec des collègues, nous avions monté un premier programme satellite du CEDAR. Le sujet de ce programme en 2014 était la place des réfugiés dans l'État ougandais.

Ce dimanche-là, il faisait très beau à Kampala, le soleil brillait sur un beau ciel bleu, et nous nous préparions à partir vers l'est du pays, pour visiter des camps de réfugiés. L'Ouganda est un pays d'Afrique de l'Est qui a reçu un nombre important de réfugiés venant des différents pays voisins en conflit, comme le Rwanda, le Burundi et le Soudan du Sud.

Avant de partir, notre groupe s'était retrouvé dans la petite église Saint Augustin au milieu de l'enceinte des bâtiments où nous logions à Kampala. Notre leader, un prêtre catholique, nous invita à le rejoindre dans la petite église ronde. Dans nos programmes nous avons l'habitude de demander aux participants d'observer les rituels de leurs collègues quand cela est possible, de les voir à l'œuvre dans leurs différents rôles. Je me souviens très bien de la première fois où je me suis rendu compte de mes préjugés à propos des chrétiens de notre groupe. J'avais beaucoup d'affinités avec un de nos collègues chrétiens, nous avions les mêmes réactions devant certaines choses et nous passions beaucoup de temps à nous raconter nos histoires personnelles. Lors d'une messe dominicale, ce collègue a accepté l'eucharistie. Cela a provoqué un malaise en moi, je pensais qu'accepter l'eucharistie témoignait d'une approche beaucoup plus traditionnelle que je ne l'avais imaginé. Comme je le voyais un peu comme moi, j'avais occulté sa différence religieuse; mais en observant son acte religieux, je me suis rendu compte de notre différence centrale, et ma réaction m'a dévoilé ce que je prenais pour acquis et qui a volé en éclats. Je me suis rendu compte que l'on peut être libéral et tradi-

tionnel en même temps. J'avais été choquée de ma réaction de malaise devant cet acte de foi, car j'avais pensé : « comment est-il possible que cette personne si libérale soit si religieuse ? ». Pour moi, à ce moment-là, religion et libéralisme ne faisaient pas bon ménage.

Revenons à l'Ouganda. Nous étions un peu surpris et aussi contents de nous retrouver seulement entre collègues pour cette messe dominicale, car la semaine précédente nous avions été les invités d'une église charismatique de réfugiés congolais pentecôtistes à Kampala. C'était donc une nouvelle expérience de nous retrouver entre nous, une quinzaine de personnes d'obédiences religieuses diverses. En tant que juive et minoritaire dans ce groupe, j'étais touchée d'avoir à observer mes collègues dans leur ferveur religieuse. L'église Saint Augustin est petite, ronde, simple et belle. Elle est entourée de très beaux jardins. Une luminosité agréable pénétrait par les fenêtres et inondait les bancs.

Le groupe était composé d'une majorité de chrétiens (catholiques, pentecôtistes et presbytériens) avec une toute petite minorité composée d'un musulman, de deux juifs et de deux personnes s'identifiant comme laïques. Maximiano Ngabirano, le directeur du programme, appelé par certains Max, par d'autres Père et par d'autres encore professeur, entra dans l'église en tenue de cérémonie de prêtre catholique. Tous se levèrent. Le groupe de chrétiens s'était organisé en chorale et leurs hymnes joyeux retentirent dans l'église. Des voix claires accompagnées par une guitare remplirent l'espace de cette petite église de paroisse. Une atmosphère de paix enveloppa ce petit groupe dont les membres, une semaine auparavant, étaient de parfaits étrangers les uns pour les autres. Nous étions devenus une fratrie par notre exploration commune de la place des

réfugiés en Ouganda. Nous étions un groupe sympathique qui travaillait les différents registres du programme avec aisance. Il y avait un plaisir évident à être ensemble, et j'avais remarqué que certains passaient leur temps libre en compagnie de leurs collègues. L'atmosphère était vraiment joyeuse, professionnelle et sympathique.

Notre programme avait été conçu en deux phases. La première était une étude des réfugiés urbains dans la capitale, Kampala. La seconde phase, durant la seconde semaine, se penchait sur la question des réfugiés dans un contexte rural. C'est en fait dans la campagne ougandaise que se trouvent les camps de réfugiés les plus importants, c'est-à-dire la majorité des 500 000 personnes réfugiées en Ouganda.

Après ce service religieux, notre deuxième semaine commença par un voyage vers Mbarara, dans l'est du pays. Le voyage commença dans la bonne humeur. Sortir des rues congestionnées de Kampala prit du temps, mais dès que la campagne se précisa, notre leader, Max, encouragea les membres du groupe à prendre le micro et à chanter, ce que de nombreux collègues firent, chacun à son tour. Après un certain temps je me rendis compte que les chants étaient en fait tous des hymnes chrétiens et constituaient une sorte de continuation du service que nous venions de quitter. Cela ne semblait pas gêner la compagnie. Une heure plus tard nous nous sommes arrêtés à la ligne de l'équateur, sur le campus verdoyant de l'université *Uganda Martyrs University*, sponsor de notre programme. Lorsque nous reprîmes notre chemin, de très belles voix prirent la relève et chantèrent à nouveau des hymnes religieux chrétiens.

Un certain malaise s'installa alors parmi les personnes non chrétiennes du groupe. Deux d'entre nous semblaient s'être complètement reti-

rés de la situation avec des écouteurs dans les oreilles. Un autre regardait la campagne défiler et tournait le dos au groupe. Mon collègue Adam Seligman, un des organisateurs assis près de moi, me dit qu'il se sentait un peu en dehors du groupe, et la question se posa de savoir si ça ne serait pas une bonne idée de faire prendre conscience au groupe que la majorité chrétienne ne chantait que des hymnes religieux et que 20 % du groupe ne participait pas et s'était en fait mis de côté. Je me suis sentie très mal à l'aise. En tant que minorité, je voulais m'effacer et ne pas faire de vagues. Assumer mon statut minoritaire de juive dans un groupe à majorité chrétienne me semblait très difficile. Mon collègue, lui, se dit que c'était une occasion de discuter les rapports de la majorité et des minorités religieuses. Prendre conscience de nos actions en temps réel est le noyau de notre méthodologie, donc discuter ce malaise pourrait-il servir à apprendre à vivre avec les différences qui comptent pour les uns et les autres ? L'intervention en temps réel sur un sujet qui semble bénin, comme chanter, pourrait-elle tenir lieu de modèle de réflexion sur des sujets plus difficiles, comme les relations entre réfugiés et population ougandaise ? Cela était en fait le sujet de notre travail collectif. Pourrions-nous en temps réel explorer ensemble comment vivre nos différences religieuses dans un exemple a priori anodin ?

Mon collègue intervint, prit le micro et remarqua que toutes les chansons avaient été en fait des hymnes chrétiens. Il demanda comment la minorité vivait cette situation et comment la majorité vivait avec cette minorité dans ce bus et dans ce groupe très sympathique. Il expliqua que, en tant que minorité, nous avions participé au rituel religieux dans l'église avec plaisir. Dans l'église, la minorité et la majorité participaient à un programme commun qui, pour certains d'entre nous, était un acte religieux, mais pas pour les autres.

Nous, la minorité, avions une place, un rôle très défini face à cet acte religieux, tandis que dans le bus, ces chants spontanés pouvaient être vécus comme une sorte d'exclusion. En tant que non chrétiens nous étions exclus, nous ne pouvions pas participer à cette joie spontanée que chanter en groupe évoque. Comment ces chants, signe de joie, d'amitié et d'unité pouvaient-ils devenir un moyen d'exclusion vécu par la minorité ? Cette expérience que nous venions de vivre pointait les difficultés réelles à intégrer une minorité dans l'unité de la majorité. Comment se comporter dans un groupe composé de différentes religions ? Pouvions-nous explorer nos différences collectives tout en apprenant à vivre en groupe avec des personnes d'appartenances religieuses différentes, sans occulter ce qui est important pour chacun ?

Après cette intervention, notre seul membre musulman chanta une chanson en arabe, puis une jeune femme reprit le micro et recommença à chanter un hymne catholique, et ses coreligionnaires lui demandèrent d'arrêter. À partir de ce moment-là, personne ne reprit le micro, nous arrivâmes à notre destination peu de temps après.

Au cours de notre réunion d'organiseurs ce soir-là, cet incident fut discuté. Notre groupe de dirigeants était composé de cinq personnes : deux non-Ougandais et juifs, et trois locaux, deux catholiques et un protestant. Un des organisateurs locaux expliqua qu'il avait été conscient de la situation et avait espéré que les participants chrétiens eux-mêmes se rendraient compte que tous les chants étaient des hymnes et que certains parmi nous n'étaient pas chrétiens. Il avait espéré que le groupe prendrait conscience par lui-même et que les individus changeraient leur comportement. Pourquoi le groupe de chanteurs n'avait-il pas pensé à intégrer la minorité ? L'organisateur juif se demanda si son intervention n'avait pas été

trop dure et si elle n'avait pas agressé la majorité. Nous étions d'accord sur le fait que l'intention des chanteurs n'avait pas été d'exclure, mais qu'il y avait un manque de prise de conscience. Comment pouvaient-ils imaginer que leurs hymnes joyeux allaient créer des difficultés pour la minorité? Cet incident méritait donc une discussion de groupe pour analyser les réactions des uns et des autres, car cela touchait au problème principal : est-il possible vivre les différences religieuses des uns sans exclure les autres? Et si nous acceptons cette question, comment devons-nous nous comporter?

La déconstruction dans le bus (15 déc. 2014)

Comme nous faisons de longs trajets en bus, Max, qui dirigeait notre déconstruction journalière, posa ce problème au groupe dans le bus. Il lui demanda de réfléchir sur l'incident et surtout de se demander pourquoi, après l'intervention de Seligman, on avait arrêté de chanter. Plusieurs participants catholiques firent part de leur gêne. Ils avaient effectivement ressenti ces chants comme une continuation de la messe, et exprimèrent un sentiment d'impuissance, ne sachant pas comment rectifier et s'engager dans cette situation délicate, après en avoir pris conscience. Notre participant musulman expliqua que, comme il avait été le seul élève musulman dans une école catholique, il connaissait ces chants. Pour lui, minoritaire toute sa vie dans un milieu catholique, son statut minoritaire dans le bus n'avait pas posé problème. Ensuite, il avait été le seul à essayer de rectifier en chantant en arabe. Dans son esprit ces hymnes catholiques faisait partie de son passé culturel et ne correspondaient pas à un rituel religieux. La majorité, par contre, exprima un sentiment de perplexité, ils acceptaient que leurs chants avaient été une sorte de continuation de la messe et ne se sentaient pas agressés par l'intervention de notre collègue juif.

Ils ne savaient pas comment réagir, et étaient restés silencieux.

La discussion tourna autour de la difficulté pour la majorité de prendre conscience de la présence de la minorité et de la difficulté à trouver un moyen de l'intégrer. Comment, de leur point de vue, prendre conscience des besoins de cette minorité et de leur présence si cette dernière reste silencieuse? Les cinq personnes minoritaires furent d'accord pour dire que participer à la messe était autre chose que ce long voyage accompagné d'hymnes religieux, ce qui avait été ressenti comme de trop. Chacun d'entre nous fut renvoyé à ses propres limites. Quelle était, dans cette situation, la responsabilité de la minorité envers la majorité, et celle de la majorité envers la minorité? Quelqu'un dit qu'il lui avait été très difficile de prendre conscience des différentes identités dans le groupe, car la minorité restait silencieuse. Une des personnes, elle-même laïque, indiqua que c'était aussi à la minorité de se faire entendre, de s'exprimer et de créer un espace pour elle-même. Elle se posa la question de savoir pourquoi elle avait choisi de se retirer dans sa coquille et d'écouter sa musique personnelle. Une autre personne demanda pourquoi le groupe n'avait pas été ouvert à chanter du pop ou d'autres chansons non religieuses. Dès qu'elle s'était rendu compte que toutes les chansons étaient en fait des hymnes religieux, elle aussi avait préféré se retirer plutôt que d'intervenir, attendant que ça se passe. Se manifester en tant que minorité, et prendre la parole en tant que telle, est très difficile, ai-je moi-même remarqué. Le statut minoritaire peut créer de l'anxiété, surtout si ce statut a une histoire de vulnérabilité et de victimisation. Chacun de nous se rendit compte que nous apportions un bagage très lourd dans nos contacts avec les autres, un bagage émotionnel personnel, mais aussi collectif. Nous primes

conscience dans cette discussion de nos insécurités, de nos peurs collectives fondées ou non. Une autre personne considéra la difficulté d'inclure la minorité en temps réel, car les choses vont si vite et certaines réactions restent inconscientes dans un groupe comme le nôtre. L'intervention d'un membre du staff, minoritaire, rendit visibles les difficultés de la minorité. Le groupe avait cessé de chanter dès que les membres de la majorité eurent pris conscience de leur impact sur les membres minoritaires du groupe ; un sentiment de confusion avait suivi cette prise de conscience et les membres de la majorité ne savaient plus comment se comporter, expliqua cette personne. Comment la majorité doit-elle se comporter devant les besoins de la minorité ?

Une personne proposa que le groupe crée des procédures, des règles de comportement. Une autre exprima sa gratitude, car elle avait pris conscience de la façon dont elle occultait ses voisins réfugiés musulmans qui s'étaient installés dans son immeuble au Kenya. Elle ne s'était jamais demandé quels étaient leurs noms, d'où ils venaient et ce que cela leur faisait de vivre entourés de catholiques. Elle les voyait comme « les étrangers » et généralement elle n'engageait aucun dialogue avec ces personnes qui vivaient au-dessus de son appartement, dans une assez grande proximité. À la suite de cette conversation, elle s'interrogea sur la manière de se comporter avec des étrangers réfugiés dans sa « maison ».

Max expliqua qu'il était aussi important de comprendre ce que l'on perd quand la minorité s'installe parmi nous. Est-ce que le sentiment d'aisance, de confort que nous ressentons en tant que majorité est détruit dès qu'une minorité est présente et donc doit être incluse ? La question est : que doit-on donner, mais aussi perdre pour être membre d'un groupe composé de diffé-

rences ? Comment savoir quelles pratiques ne pas imposer aux autres ?

Le débat à mon avis le plus important eut lieu entre les membres de la majorité chrétienne, composée exclusivement d'Africains, qui se posèrent la question de leur propre bagage culturel. Ils débattirent de la question de la création de nouvelles procédures pour accueillir les étrangers réfugiés en Ouganda. Quelles attitudes, quels comportements adopter en tant qu'Africains chrétiens face à des étrangers fuyant des situations dangereuses. Certains argumentèrent qu'ils disposaient de tous les outils nécessaires dans leur passé culturel pour rencontrer les étrangers et n'avaient pas besoin de créer de nouvelles procédures. Il s'avère, dirent-ils, que les Africains ont l'habitude de rencontrer des étrangers, qu'ils ont toujours vécu avec des étrangers parmi eux. La diversité linguistique sur le continent africain est bien connue, et même dans un pays comme l'Ouganda de 39 millions d'habitants et de 56 tribus, il y a 41 langues, la langue commune étant en fait l'anglais. Grâce à cette diversité tribale et linguistique, des codes spécifiques pour traiter les étrangers ont toujours fait partie de la culture et des réseaux sociaux.

Certains dans le groupe pensaient qu'après la colonisation, les Africains avaient adopté la vision colonialiste concernant la différence, basée sur l'importance de l'autonomie de l'individu. C'est-à-dire qu'aujourd'hui, leur sens de l'identité était basé sur les besoins de l'individu et pas sur ceux du groupe. D'après eux, cette attitude ne permet pas de vivre avec des étrangers dans la société et de les intégrer. Ils ont perdu la capacité de faire de la place aux groupes d'étrangers, l'importance nouvelle de l'individualisme étant contraire à leurs traditions.

Pour une personne comme Max, notre leader, lui-même prêtre catholique, le fait que l'on

ait chanté des hymnes catholiques en présence d'étrangers non catholiques résulte d'une telle déformation venue de l'hégémonie de l'autonomie de l'individu installée en Ouganda avec le colonialisme. À partir de l'expansion dans le groupe social d'un rapport individuel à la divinité, la religion catholique s'est présentée comme une religion vécue individuellement, le rapport à Dieu étant pour chacun un rapport intérieur. En chantant, même avec les autres, c'est son sens individuel du sacré que l'individu exprime. Par là, les Africains ont oublié leurs racines traditionnelles qui comprennent une sensibilité aux étrangers et une tentative de les intégrer sur un mode communautaire. L'approche communautaire n'est plus prise en considération, ce qui motive les gens est d'exprimer leurs propres désirs et leur besoin individuel de se rapprocher de Dieu, par exemple en chantant. Leur sens du sacré est personnel et n'a pas de sens communautaire. Dans le bus, les Africains ont oublié de regarder autour d'eux avant de décider quelles chansons on pouvait chanter. Max pense qu'ils ont oublié d'évaluer l'impact sur les autres de leurs chants, de leurs actions. En continuant à chanter ces chants religieux, la majorité dans ce groupe s'est exprimée sur un mode individuel et a attendu que les membres de la minorité se prennent en charge. Il s'agit d'une attente d'individu à individu, chacun pressentant ces besoins, sans aucun vécu de collectivité à collectivité. Personne ne s'est posé la question : « quel genre de chansons devrions-nous chanter dans ce groupe composé de catholiques, de protestants, de juifs et de musulmans ? ». Personne n'a essayé d'exprimer un « ensemble » et un sens de l'amitié avec les étrangers présents dans le bus, comme la tradition ougandaise le demande.

Au cours de cette discussion, Max, le directeur de l'EPA, développa l'idée selon laquelle les

outils nécessaires pour créer un groupe de différence se trouvaient dans la culture africaine et tribale. Il a intégré l'attitude communautaire dans le contexte moderne de l'individualité, de rigueur dans le rituel catholique, tout en proposant de vivre sur deux registres à la fois. Lui-même très religieux, le sacré s'exprime pour lui dans un rapport direct à Dieu, où son individualité a une place centrale. Mais il pense que lorsqu'un groupe n'est pas homogène, il faut se référer à un autre registre pour apprendre à intégrer la différence, à la vivre sans l'occulter.

Cet incident montre bien comment, en groupe, on peut utiliser le malaise éprouvé par certains, généralement des individus faisant partie de la minorité. Créer un espace où une discussion peut éclore va permettre aux uns et aux autres de découvrir comment vivre ensemble tout en étant différents dans des domaines importants comme celui de la religion. Le malaise et les difficultés de certains ont permis de prendre conscience de l'importance de ces différences sans les occulter. En déconstruisant l'impact des hymnes religieux catholiques chantés dans un groupe pluri-religieux, nous nous sommes rendu compte qu'il fallait d'autres modes relationnels pour créer une communauté composée de différences. Et c'est ensemble que les individus peuvent trouver des solutions pour vivre les différences dans le cas précis du groupe auquel ils participent.

Le symbole de la Colombe, Old Coventry (Angleterre, 2008)

Debout dans la cathédrale Old Coventry, notre groupe de musulmans, juifs, chrétiens, sikhs et laïques était resté silencieux devant le symbole de la destruction et de la souffrance du peuple britannique pendant la Seconde Guerre mondiale. Partis de Birmingham ce matin-là, nous

nous étions arrêtés à Stratford-upon-Avon, lieu de naissance de William Shakespeare, une attraction touristique. Le groupe basé à Birmingham travaillait sur « La ville idéale : vivre ensemble autrement ». Birmingham est la deuxième grande ville d'Angleterre après Londres, et est composée d'une population ethnique très diversifiée. Stratford-upon-Avon, par contre, est une petite ville qui évoque le passé grandiose et la tradition théâtrale de l'Angleterre. Traverser ces trois sites dans la même journée fait prendre conscience de l'histoire riche et complexe et de la diversité ethnique de la vie contemporaine dans ce pays.

En visitant le nouveau bâtiment de la cathédrale accolée aux ruines, nous nous sommes heurtés à la puissance de l'histoire de l'Église anglicane. C'est aussi à ce moment que le groupe, au travers des ruines de la cathédrale de Coventry, a pris conscience de l'importance du récit universel pour l'Église anglicane. Notre guide, un jeune volontaire allemand, nous fit visiter la chapelle de l'unité, en forme d'étoile à six branches. Dans ce lieu où se tiennent des services œcuméniques, le plancher recouvert de mosaïques est incurvé comme une soucoupe et représente une colombe de la paix en son centre. La salle est construite de sorte qu'un objet projeté de la limite extérieure du plancher roule vers le centre. Notre guide expliqua que cette mosaïque symbolise l'espoir que toute l'humanité finira par vivre unie et en paix. Nous étions une trentaine de personnes dans la chapelle – parmi nous, des juifs avec des *kipot*, des musulmanes voilées et beaucoup de personnes de couleur. Notre guide nous distribua des balles de golf et nous demanda de les faire rouler vers le centre, dans un exercice qu'il nomma « l'unité de la paix ». Lorsque malheureusement une des balles ne roula pas comme prévu vers le centre, le guide, mine de rien, lui donna un coup de pied pour la faire parvenir là où

toutes les balles rejoignent la colombe de la paix.

J'ai quitté la chapelle en considérant l'image très forte de ce guide donnant un coup de pied à la balle rebelle tandis qu'il parlait de l'unité de l'humanité. Cette image, juxtaposée à l'image du temple sikh (*gudwara*) visité à Birmingham et à celle de la beauté médiévale de Stratford-upon-Avon, donna à cet acte une signification d'effacement désinvolte de cette soi-disant diversité que notre groupe représentait. Mes collègues juifs et musulmans avaient eu la même réaction et ce moment fut noté non seulement par les participants, mais par les organisateurs eux-mêmes. Le lendemain matin, notre hôte local, le vicaire de Birmingham, Toby Howarth (actuellement évêque de Bradford), décida d'utiliser cet exemple pour montrer comment l'Église anglicane traitait de la différence. Il expliqua que la colombe ne représente pas seulement la paix, comme nous avait dit notre guide, mais aussi la présence de Dieu à travers le Saint-Esprit. La colombe rappelle la Trinité, avec Jésus-Christ unifiant l'humanité dans l'amour de Dieu.

Quel était donc le concept d'unité présenté par notre guide dans la chapelle, demanda notre hôte ? Un débat s'installa dans le groupe et il fut clairement établi que cette unité était en fait une unité chrétienne, bien que notre guide l'ait présentée comme universelle. Son message comportait aussi l'idée que l'unité universelle serait possible au moment où toute l'humanité accepterait l'universalisme de Jésus et de son message de paix. Une autre question se présenta au groupe : est-ce que cette vision chrétienne de l'unité peut reconnaître la diversité de la vie contemporaine en Angleterre représentée par notre groupe ? Bien que nous fussions visiblement un groupe composé de personnes appartenant à différentes religions, notre guide avait présenté son récit chrétien sans prendre en considération les diffé-

rences évidentes dans la chapelle. C'est plutôt le geste d'effacer les différences qui avait été mis en évidence dans cet exercice. Le guide avait évoqué le credo d'unité chrétienne en effaçant tout signe de discorde, avec son coup de pied à la balle indocile.

Dans notre construction, nous avons discuté cette expérience de la chapelle. Elle questionnait l'unité prétendue, car en l'occurrence l'unité avait été symboliquement forcée. L'action du guide contrastait clairement avec son discours. Pour les chrétiens parmi nous, cet exemple signifiait le pouvoir central de l'Église anglicane et la force de son credo universel. Pour les musulmans et les juifs, il montra que leurs différences n'avaient pas été prises en considération, mais qu'au contraire elles étaient soumises au récit puissant de l'unité chrétienne.

Cette expérience dans la chapelle força les chrétiens comme les non-chrétiens à prendre conscience de leur place. Les minorités prirent conscience de leur singularité en tant que balle rebelle n'arrivant pas toute seule vers le symbole de paix, comme si seule l'acceptation de l'universalisme général leur permettait de s'intégrer dans le groupe. La majorité chrétienne se rendit compte de cette dissonance lorsqu'elle prit conscience que son credo d'unité dans le Christ, son sens de l'universalisme, n'était pas partagé par les minorités qui ne voulaient pas accepter Jésus comme leur sauveur et voulaient garder leurs différents mode de vie. Dans ces échanges, le groupe s'est rendu compte que le problème résidait à la fois dans l'effacement et dans la revendication de la minorité qui refuse d'être effacée. Comment donc peut-on vivre avec ces différentes visions et créer ensemble une société où nous vivons sur plusieurs registres? Cette prise de conscience est le premier pas dans la découverte de solutions.

Ces trois exemples montrent les aspects de notre pratique de vie avec la différence sans l'occulter. Ils indiquent que cette pratique nous mène à réfléchir ensemble sur les moments qui ont été les plus signifiants dans la vie du groupe, les moments qui ont créé pour certains des malaises et des difficultés, car leur identité collective n'avait pas trouvé sa place dans la communauté du groupe. Il faut certainement du courage pour exprimer un tel malaise, ou questionner ses propres partis pris ainsi que ceux des autres. Il est important de remarquer que cela est généralement possible dans la seconde partie du programme, après qu'une amitié s'est installée parmi nous.

Dans les trois cas présentés dans cet article, ces moments de malaise ont été suivis par une prise de conscience de certains et par un acte d'intervention pédagogique des organisateurs, à l'aide de cette activité que nous avons nommée la déconstruction. Après avoir conduit ces groupes pendant quinze ans, nous savons qu'une intervention habile est possible et peut aider le groupe à se rendre compte des outils nécessaires pour vivre les différences sans les occulter. En général, ces moments de déconstruction ont lieu chaque matin avant la première conférence. Mais lorsqu'un événement surgit dans le programme, nous sommes assez souples pour aborder le problème en temps réel, et en faire une pédagogie de groupe. Le groupe mène une réflexion collective sur un aspect personnel (le malaise) et le rattache aux points théoriques. Ce moment est donc à la fois intégratif et réflexif; c'est un mouvement de réflexion intellectuelle à partir d'un vécu individuel d'inconfort. Cela permet aux participants de se rendre compte des enjeux intellectuels et politiques des différentes positions. Ces moments de réflexion en groupe nous aident tous à nous décentrer. C'est à cette occasion que nous nous rendons compte des différents aspects de notre

vie sociale et de nos préjugés, et qu'un changement de point de vue peut se produire. Utiliser ces malaises et ces sentiments d'inconfort devant la différence communautaire est le préalable nécessaire à la compréhension et au changement.

Je veux terminer cet article en évoquant quelques tendances qui surgissent sur les campus américains depuis 2014-2015, en particulier un appel à censurer des matériaux pédagogiques susceptibles de gêner certains étudiants. Censurer revient à occulter les difficultés, les malaises, que quelques-uns éprouvent devant des parties du programme qui les dérangent. Des organisations d'étudiants ont appelé les professeurs et l'administration à apposer des *trigger warnings* [littéralement : « avertisseurs de déclenchement »] sur certains livres. *Le Marchand de Venise* de Shakespeare et *Madame Dalloway* de Virginia Woolf ne sont pas des histoires faciles et peuvent, d'après eux, déclencher les peurs ou les traumas de certains étudiants. La question posée est celle de savoir s'il est vraiment possible d'apprendre et de grandir sans passer par un stade de malaise quand on se heurte à des idées difficiles. Il y a là vraiment matière à discussion. Greg Lukianoff, président de la *Foundation for Individual Rights in Education*, a montré que cette demande de mettre des signes sur certains livres correspond à « une espèce de mouvement irrésistible qui incite de plus en plus les gens à vouloir vivre dans un confort physique et moral ». Ce mouvement est un appel à occulter les choses difficiles dans la vie collective. Lukianoff note aussi qu'il va être de plus en plus compliqué d'enseigner qu'être choqué ou offusqué a une valeur pédagogique importante. Car apprendre demande que l'on se penche

sur des sujets sérieux et difficiles⁷. Apprendre de ses difficultés devant l'autre étranger, de son malaise, est aussi un moyen d'apprendre à vivre avec une ambiguïté qui existe dans le monde.

La méthodologie du CEDAR nous procure des outils de travail pour apprendre à nous rencontrer et connaître nos partis pris ainsi que ceux des autres. En nous penchant sur ce qui nous dérange quand nous rencontrons des étrangers dans une période de temps limitée (quinze jours), nous pouvons peut-être trouver de nouvelles façons de vivre les différences collectives que nous revendiquons. C'est seulement après avoir fait l'expérience des différents récits, grâce à la méthode réflexive, qu'il y a une possibilité d'intégrer ou de faire de la place à ces nouveaux récits dans nos sociétés. Lorsque nous utilisons ce qui est à portée de main dans notre vie de groupe, nous nous rendons compte que l'inconfort, les malaises et les difficultés ressentis par les uns ou les autres devant ces différences peuvent devenir un outil d'enseignement puissant. Apprendre demande une certaine curiosité. Cette curiosité ne concerne pas seulement des choses qui nous font plaisir et nous rassurent ; mais notre champ de connaissance des autres ne s'ouvre-t-il pas davantage quand nous examinons de plus près ce qui nous dérange ?

Annexe

Les questions posées aux petits groupes de facilitation sont élaborées dans les réunions d'organismes. Les questions changent suivant le programme, mais elles ont toujours affaire aux problèmes de l'appartenance sociale. Voici

7. Greg Lukianoff, cité dans Jennifer Medina, « Warning : The Literary Canon Can Make Students Squirm », *New York Times*, 18 mai 2014.

par exemple les questions tirées du programme ougandais de décembre 2014.

1. Dimanche 7 : réfléchissez à vos différents groupes d'appartenance. Quelle est votre façon d'appartenir à vos différentes communautés ?

2. Mardi 9 : racontez-nous une expérience de communauté ayant changé, ou vous ayant changé par rapport à votre communauté. Comment l'avez-vous vécue ?

3. Jeudi 11 : donnez un exemple de la façon dont vous avez été traité en fonction de ce que vous étiez et non de ce que vous vous sentiez être.

4. Samedi 13 : donnez un exemple montrant

que vous avez été la personne qui a établi une discrimination par rapport à quelqu'un d'autre.

5. Lundi 15 : donner un exemple de rapports de confiance ou de méfiance qui se sont produits avec des membres d'une ethnie ou d'une religion différente.

6. Jeudi 18 : comment tolérez-vous votre perception de danger ? de peur ? Pouvez-vous tolérer une différence que vous percevez comme « dangereuse » ?

7. Vendredi 19 : Quels sont vos sentiments à la fin du programme, à la veille de votre retour imminent dans votre communauté ?

FAÇONS DE DIALOGUER AVEC LES ADOLESCENTS

Daniel Oppenheim

Les psychanalystes ne se contentent pas d'écouter en silence, ils peuvent aussi dialoguer, en particulier avec les enfants et les adolescents. Je présente ici des conseils donnés à un adolescent, troublé par le terrorisme et les terroristes, afin de l'aider à dialoguer avec d'autres adolescents dont certains sont tentés de les approuver. Des parents, des enseignants, des éducateurs, pourraient eux aussi s'engager dans de tels dialogues avec les adolescents auxquels ils sont confrontés. Ces conseils, énoncés ici sous forme de monologue pour des raisons pratiques, s'appuient sur des discussions, individuelles et collectives, que j'ai eues avec des adolescents. Ces quelques pages rassemblent des passages de mon livre *Lettre à un adolescent sur le terrorisme*¹.

Tu souhaites discuter avec d'autres adolescents des attentats terroristes qui ont eu lieu en France et dans le monde, et plus généralement, du terrorisme. Tu te sens concerné, à juste titre, par eux. Comment pourrais-tu ne pas l'être ? Tu entends tous les jours aux informations l'annonce de nouveaux attentats et massacres, et tu as peur d'en être toi aussi victime, ici. Tu te demandes comment des hommes, des jeunes comme toi souvent, peuvent accomplir de tels crimes, de telles horreurs, et tu as le sentiment de ne rien comprendre à leurs motivations. Tu as commencé à en parler avec quelques amis, mais superficiellement et les mêmes arguments revenaient sans

cesse, de manière stérile. Tu voudrais aller plus loin, comprendre la situation, le terrorisme et les terroristes, et surtout les raisons de vos positions aux uns et aux autres. Voici quelques conseils pour que vos discussions soient fructueuses.

Il est préférable qu'aucun des participants ne s'y montre donneur de leçons, « expert » du terrorisme, actuel et passé et fasse un cours sur lui ou sur la réalité si complexe du monde actuel. Chacun y vient avec ses savoirs et ses méconnaissances, ses idées et ses doutes, ses affirmations et ses questions. La discussion n'est pas un affrontement où l'enjeu est de vaincre l'autre, de le convaincre de la justesse de ses positions, mais un espace où tous se respectent, même et surtout quand il y a désaccord, et cherchent à comprendre leurs propres idées et celles des autres, à évoluer pour que personne ne reste figé dans ses certitudes. Ainsi vous préservez vos chances de pouvoir continuer à vivre ensemble, en évitant les malentendus, les divisions et les conflits, sans pour autant renoncer à ce qui vous semble juste. C'est l'intérêt de tous.

Ta volonté et celles de tes copains de respecter l'autre, de contrôler votre agressivité, votre violence, votre envie d'imposer vos idées, de pouvoir ainsi discuter des questions majeures auxquelles vous êtes confrontés, seront, en fin de compte, une de vos contributions à la lutte contre le développement du terrorisme : apprendre à vivre ensemble malgré la peur qui pousse au chacun pour soi, à défendre ses intérêts contre ceux des autres. Le terrorisme fait peur, mais bien d'autres

1. Oppenheim D. *Lettre à un adolescent sur le terrorisme*. Bayard 2015

dangers existent, ne l'oublie pas, qui sont causes de malheurs, de souffrances, de morts. Avoir peur de tout n'est pas une solution, ignorer la peur et les dangers non plus. Trouve le juste équilibre entre ces extrêmes.

Tes paroles doivent être simples, facilement compréhensibles par tous et laisser le moins de prise possible au malentendu, car dans une situation complexe, troublée, dangereuse, nous sommes tous hypersensibles et surréactifs. Ainsi, condamner les actes terroristes n'implique pas d'être d'accord avec les victimes ciblées; exprimer son désaccord avec celles-ci ne signifie pas les rendre responsables de l'agression, ni approuver les assassins, il est parfois nécessaire de le préciser.

Dans tous les cas, demande-toi à qui tu t'adresses, et comment tu seras compris, quel usage sera fait de tes paroles, mais aussi de tes comportements et de tes actes. Tes interlocuteurs, connus et inconnus, peuvent être nombreux et différenciés, souvent bien au-delà de ceux auxquels tu pensais t'adresser, au-delà aussi de ce que tu aurais voulu. Il vaut mieux parfois renoncer à mener certains débats, certains combats par crainte légitime qu'ils soient mal compris ou récupérés par d'autres, et qu'ils produisent, en fin de compte, l'effet inverse de celui voulu au départ.

Tu n'existes pas hors du temps et hors du monde, et le monde aujourd'hui est particulièrement violent et complexe. Aussi loin de toi qu'il peut t'apparaître, il t'entoure, et la différence entre le proche et le lointain s'est annulée. Tu dis, par exemple : « Je me bats pour que ma place soit acceptée, par les lois, le fonctionnement de la société, par mes concitoyens, dans ce pays où je vis, tel qu'il est, avec ses qualités et ses défauts. »

Tous, ou presque tous, ici, le comprennent, et nombreux sont ceux qui l'approuvent. Mais ceux qui soutiennent Daesh ou Al-Qaïda, par exemple, le récupèrent et l'intègrent dans leur combat dont un des aspects est de détruire ce pays et de le remplacer par un État aux caractéristiques que laissent présager leurs pratiques actuelles. C'est là une différence fondamentale entre eux et toi. Mais est-ce que tous le comprennent si tu ne le précises pas ? De même, il importe que ceux qui sont en désaccord avec toi, qui critiquent tes positions et parfois les condamnent, tiennent certes compte de ce contexte actuel, mais aussi ce que tu es, au-delà de l'apparence que tu donnes de toi, parfois de façon provocatrice. Nous devons tenir compte de nos peurs, de nos ignorances réciproques, de nos malentendus, mais aussi de ce que nous avons en commun, aujourd'hui, et de la vie que nous voulons mener ensemble, maintenant et dans l'avenir.

Dans tous les cas, il est utile de savoir lire les déclarations et leurs subtilités, leur discrétion et leurs allusions, et décrypter les vrais messages derrière les apparences, qu'il s'agisse des paroles de tes proches ou de celles des médias et des personnages publics.

Essaie d'être précis sur les mots, les définitions, les questions. Le flou risque d'augmenter les malentendus et les conflits, empêche les dialogues constructifs et la bonne résolution des problèmes. Ainsi, les « attentats » sont-ils des actes d'individus isolés, ou qui appartiennent à un groupe, restreint ou vaste ; des actes de délinquance, de protestation, de chantage, de guerre ? Visent-ils à obtenir des avantages partiels (la reconnaissance de certains droits, la libération de prisonniers, etc.), à punir le gouvernement, ou les citoyens, à éliminer certains d'entre eux, à provoquer un changement de régime ou de consti-

tution, à prendre le pouvoir, à soumettre le pays à une puissance étrangère, ou à le détruire ? Le message des attentats n'est pas toujours clair. Un attentat contre une supérette casher veut-il dire qu'il faut tuer les Juifs parce que Juifs, ou parce qu'ils sont supposés soutenir l'État d'Israël et sa politique actuelle contre les Palestiniens, ou parce que cet État n'a pas sa place au Moyen-Orient et doit être détruit, ou est-ce une façon de soutenir l'Iran, ou le Hezbollah, ou Al-Qaïda, ou... ?

Dans vos discussions, n'hésitez pas à développer beaucoup vos idées, et surtout si les actes et les motivations des terroristes vous semblent incompréhensibles. Vous verrez ainsi la fragilité de vos idées et de vos arguments, parfois leur absurdité ou leur danger, ou au contraire leur force et leur solidité. N'hésitez pas non plus à imaginer un grand nombre d'hypothèses, d'explications ou de prédictions pour, dans un deuxième temps, rejeter celles qui vous semblent les plus improbables ou les plus irréalistes. Elles auront eu leur utilité : stimuler votre réflexion, renforcer la solidité de celles que vous gardez. Cet effort de comprendre les terroristes n'a pas pour but de les excuser, totalement ou en partie, mais d'éviter d'être passif (« je n'y comprends rien, c'est trop compliqué, ça ne me regarde pas »), ou de déléguer à d'autres (partis politiques, militaires et policiers, « experts », législateurs, intellectuels et journalistes, groupes militants, etc.) la responsabilité de les expliquer, de les soutenir ou de les combattre par la parole, par la Loi, par les armes diverses. Nous ne luttons efficacement que contre ceux que nous avons appris à connaître et comprendre – y compris par notre intuition et notre imagination contrôlées. Mais ce seront éventuellement les juges et les procès qui permettront, peut-être, de les comprendre, à supposer qu'eux-mêmes soient conscients des raisons

de leur engagement et de leurs actes et soient capables, ou veulent, s'expliquer.

Il est nécessaire que cette liberté foisonnante de penser soit équilibrée par un minimum de connaissances, sur la situation internationale et les enjeux des conflits actuels dans le monde, ainsi que sur l'histoire des XX^e et XXI^e siècles. S'autoriser à dire n'importe quoi ne fait qu'ajouter à la confusion et au désarroi. Ne reste pas enfermé dans le présent et ses difficultés, même s'il a toute son importance, essaie de circuler librement aussi dans l'avenir, d'imaginer, et dans le passé, familial et collectif, proche et lointain, de retrouver, de connaître, de t'approprier. De même, informe-toi sur les terrorismes qui ont précédé ceux qui se déchaînent actuellement, ce n'est pas du temps perdu. La situation actuelle, en France et dans le monde, est compliquée. Écoute la radio ou lis des articles et des livres, de plusieurs opinions différentes, ne te contente pas de faire défiler à toute vitesse les informations ponctuelles et les messages sur internet et les réseaux sociaux. Forge ta propre opinion, ne prends pas pour vérité absolue tout ce qui est dit, même par des gens que tu aimes bien ou que tu admires. Tu ne le fais pas sur d'autres questions, ni pour ce que te disent tes parents ou tes professeurs. Même si beaucoup de gens pensent telle ou telle chose, ça ne veut pas dire qu'ils ont raison, ni d'ailleurs qu'ils ont tort.

Ne cherche pas pour l'instant d'explications globalisantes, uniques, qui expliqueraient l'origine des terroristes et leur parcours, ou celles des groupes terroristes qui existent dans d'autres pays. Elles débouchent toujours sur des solutions simplistes catastrophiques : « y'a qu'à... » La nature et les objectifs des terroristes peuvent être très différents : populations révoltées, chefs de guerre ambitieux, cartels mafieux, armées au service

d'un ou plusieurs États pour des objectifs économiques, politiques, diplomatiques, militaires ou pour s'emparer d'un territoire, de ses richesses ou de ses commodités géographiques pour y fonder leur pouvoir, etc. Mais dis-toi néanmoins qu'à l'origine des terroristes et des groupes, il y a de nombreux facteurs, économiques et sociaux, culturels et politiques, militaires et diplomatiques, la question religieuse n'en étant qu'un parmi bien d'autres. Sur ces causes possibles, les géographes, les économistes, les politiques, les sociologues, les juristes, les historiens, les diplomates, les anthropologues, les littéraires, les psychiatres et psychanalystes, etc., ont et auraient beaucoup de choses à dire et à discuter entre eux. Essaie de les lire ou de les écouter. Les discussions ne sont pas des matches de tennis où les *joueurs* (plutôt que les *adversaires*) se renverraient sans fin la balle : d'un côté « c'est de votre faute, vous êtes responsables, coupables », de l'autre « ils sont des victimes, nous n'avons pas su faire, tout est de notre faute ». La culpabilité, la pitié compassionnelle, les excuses ou les attaques a priori sont de mauvais guides. Nombreux sont, hélas, ceux qui ont connu le malheur, la misère, l'oppression, l'humiliation, l'exploitation, le risque de mourir, que ce soit par la faute des hommes, de la maladie, de la nature ou du hasard. Ils n'ont pas pour autant commis d'actes de barbarie, ni d'actes terroristes. La réalité est complexe, les causes sont innombrables et chacun doit les prendre à bras le corps pour les résoudre là où il se trouve.

Avant ceux de janvier 2015, des attentats avaient déjà eu lieu à Paris. Celui aux Champs-Élysées en 1986 (2 morts), commis par le Hezbollah libanais pour punir la France de son soutien à l'Irak en guerre alors contre l'Iran. Celui contre la synagogue rue Copernic en 1980 (4 morts). Celui contre le restaurant *juif* Goldenberg en 1982 (6 morts). Celui dans le RER à Saint-Michel en 1995

(8 morts, 117 blessés), revendiqué par le Groupe Islamique Armé (GIA) algérien. Celui dans le RER à Port-Royal en 1996 (4 morts, 170 blessés), même revendication. Celui devant le grand magasin Tati en 1986 (7 morts, 55 blessés), le dernier d'une série inaugurée en 1985, de treize attentats (au total, 13 morts et près de 300 blessés) attribués au Hezbollah libanais ; etc. Il y eut aussi pendant ces années de nombreux attentats en Irlande, en Italie (responsabilité de la mafia, de l'extrême-gauche, de l'extrême droite), en Espagne (dus à l'E.T.A. basque : presque un millier de morts et d'innombrables blessés) ; en France et en Algérie, commis par le FLN ou l'OAS pendant *la guerre d'Algérie* ; et bien d'autres encore. Quels en ont été les résultats ? Des morts pour rien ? Connaître l'Histoire du XXe siècle t'aide-t-il à discuter avec tes parents et tes grands-parents qui ont connu et subi ses moments tragiques, à mieux comprendre éventuellement l'origine de leur méfiance, de leur fatigue désabusée, de leur tristesse ou de leur colère, de leurs réactions ou de leurs paroles, parfois excessives et irrationnelles, qui t'ont étonné, quand tu étais plus jeune. Dans ces moments de crise, de guerre, de dictatures, que tant de gens ont connus de quel côté étaient-ils, de celui des victimes, des exécuteurs, des témoins ? Qu'en reste-t-il dans la mémoire familiale, que t'en ont-ils transmis, que voudrais-tu maintenant savoir ?

Des connaissances sur les grandes religions monothéistes ainsi que sur le fonctionnement de l'État, les lois et les principales institutions du pays dans lequel tu vis sont aussi utiles. Apprends aussi les repères moraux universels, qui structurent toute communauté humaine. Connais aussi les instances du pays et le fonctionnement habituel de la société (la presse, les partis, les associations, etc.) et de l'État. Apprends à connaître tes concitoyens, au-delà des malentendus et des caricatures

que tu as peut-être d'eux. Les manifestations massives après les attentats de janvier 2015 à Paris ont montré qu'ils pouvaient réagir et protester, mais aussi éviter et refuser les amalgames entre terroristes et musulmans. Tu peux participer à des discussions, des groupes, des associations ou des partis, même à un niveau local, soutenir ou créer un journal, t'exprimer sur internet. Pour lutter contre ceux qui utilisent les armes et les bombes, il n'y a pas que les armes et les bombes. L'important est de ne pas rester passif et de laisser les terroristes et leurs soutiens seuls s'exprimer, par les armes et par tous les moyens de communication qu'ils savent si bien utiliser.

La discussion t'aidera ainsi à ne pas rester seul avec tes idées, tes réflexions et tes émotions, à trouver le bon équilibre entre elles, à trouver la position qui te semble la plus juste, provisoirement ou durablement. Parmi tes amis, les uns diront qu'ils n'y comprennent rien, que cela leur fait peur, ou leur semble très loin de leur vie ; d'autres exprimeront leur opposition totale, même s'ils peuvent se sentir proches ou en accord avec certaines des justifications des actes terroristes ; d'autres diront « je ne suis pas d'accord, mais je comprends, ou il faut les comprendre », ce qui est bien proche d'une excuse ou d'un soutien ; d'autres exprimeront, de façon claire ou allusive, leur fascination ou leur tentation de les rejoindre, ce qui ne veut pas dire qu'ils le feront. Quelle que soit ta position, ne considère pas les autres comme des adversaires, mais essaie plutôt de comprendre leurs raisons, rationnelles et aussi en partie irrationnelles et inconscientes – en rapport peut-être à leur personnalité, à leur situation sociale ou familiale, à leur histoire –, mais aussi les tiennes. Vous avez peut-être plus en commun que vous le pensez, et vos divergences ne sont pas forcément là où vous les situez.

Essaie de comprendre les motivations de tes interlocuteurs, de leur faire comprendre les tiennes, trouve et accepte des compromis pour pouvoir continuer à discuter et à vivre ensemble. Discute ainsi avec tes copains, tes frères et tes sœurs, tes parents et tes grands-parents, tes professeurs aussi, sans rompre avec eux en cas de désaccord, sans les suivre aveuglément. Je suppose que quand tu discutes avec les adultes, en particulier avec tes professeurs, tes premières paroles sont “raisonnables”, vont dans le sens de ce qu'ils veulent entendre. Tu les observes, et s'ils sont naïfs et dupes de tes bonnes paroles, tu n'auras alors plus grande confiance en eux. Tu es soulagé et en confiance, même si c'est plus difficile, quand ils laissent la discussion se poursuivre, attendant que tes pensées plus authentiques apparaissent, même dans le désordre, la confusion ou la provocation, avec en arrière-fond tes fantasmes, tes peurs, ton désarroi. Quand tu cherches à évaluer tes interlocuteurs, pour avancer des bons arguments, fais bien la différence entre ceux qui font déjà partie d'un groupe militant, ceux qui individuellement approuvent les actions des terroristes, ceux qui expriment leur solidarité avec eux et les défendent quand ils sont attaqués, poursuivis ou jugés, ou simplement leur sympathie.

Ne reste pas seul, enfermé dans ton petit groupe, où tous partagent les mêmes idées, les mêmes goûts. Encore moins en toi-même. Et apprends à faire bon usage de la vaste, presque sans limites, communauté des réseaux sociaux qui te donne le sentiment, en partie juste, en partie illusoire, d'une formidable force, mais aussi d'une totale irresponsabilité et impunité. Mêlé-toi et confronte-toi aux autres, différents, pas toujours d'accord avec toi. Entends leurs points de vue, leurs arguments, cela t'aidera à réfléchir aux tiens. Ose dire non quand tu n'es pas d'accord ; défends

ton identité et tes valeurs, mais sans te sentir forcément attaqué par ceux qui sont en désaccord avec elles. Le débat peut être tonique, mais respectueux, sans violence ni mépris.

Si tu considères que tu n'as absolument rien à voir avec les terroristes, qu'ils sont des extra-terrestres qui vivent dans un monde à mille lieues du tien, tu n'arriveras pas à bien réfléchir à la situation, et tu risqueras de rester dans la position du spectateur, fasciné, effrayé, voyeur, irresponsable, alors que tu te demandes comment tu pourrais, à ton niveau, freiner le développement du terrorisme. Pour les comprendre – autant que possible – et surtout ceux, autour de toi, qui sont ou pourraient être tentés de les soutenir ou de suivre leur chemin, essaie de voir quels sont vos points communs. C'est désagréable et troublant, mais nécessaire. Ces “passerelles” t'aideront à t'approcher un peu d'eux par la pensée, à les voir un peu moins comme des inconnus effrayants, et surtout à comprendre ceux autour de toi qui sont sensibles à leurs discours et à leurs actes. Les terroristes mènent leur combat avec toutes les armes dont ils disposent, y compris celles de la parole et de l'image. Avec elles ils s'adressent, de façon très consciente et maîtrisée dans leur propagande, aux points de fragilité, de doute, de désarroi, de souffrance, d'enthousiasme et de révolte des adolescents et des jeunes adultes, et particulièrement de ceux qui partagent la même culture, mais aussi qui ont traversé, eux ou leurs parents et grands-parents, des épreuves majeures. Ce furent des guerres, des génocides, des dictatures, des écartèlements entre un pays d'origine et un pays d'accueil, des deuils trop nombreux, des situations sociales et économiques difficiles, etc.

Ce n'est bien sûr pas parce que tu as connu toi aussi des situations difficiles, ni parce que tu

retrouvés entre eux et toi des points communs, que tu pourrais devenir l'un d'eux, ni que la différence radicale qui vous sépare disparaîtra. Cherche en toi-même, au présent autant qu'au passé, des pensées, surtout les plus enfouies, des tentations, des émotions, des fantasmes, des peurs, que tu crois retrouver en eux, même poussées à l'extrême ou déformées, cela t'aidera à mieux comprendre les situations actuelles et à y réfléchir.

Pense de même aux points communs qui existent entre l'exceptionnel du terrorisme, en extériorité totale aux règles de la vie en société, et ce qui existe dans le fonctionnement habituel de celle-ci, ou encore à tous les éléments intermédiaires entre ces deux situations. Mais ne bascule pas pour autant dans un relativisme désabusé, déprimé, tolérant à l'excès, indifférent en vérité, qui prétendrait qu'en fin de compte tout se vaut, à quelques détails près, comme si tu vivais sur la Lune, que tu ne faisais plus aucune différence entre l'inacceptable, l'intolérable et le reste, que tu ne voyais plus quand les limites de la morale et de la dignité humaine sont franchies. Cette position finirait par te faire tout accepter, par te conduire à l'irresponsabilité et à l'impuissance.

Tu es effrayé, à juste titre, par les actions des terroristes. Ils cherchent à faire place nette autour d'eux et à imposer leurs idées et leurs objectifs par l'usage d'une très grande violence. Elle te semble faire partie d'un autre univers que le tien. Mais dis-toi que nous avons tous en nous de la violence et il nous arrive d'en faire usage, mais, à la différence des terroristes, cet usage n'est ni systématique ni exclusif, et ne tue pas. Nous avons aussi appris à la limiter, nous veillons à ce qu'elle ne nous déborde pas, ne nous entraîne pas dans une escalade dangereuse pour notre “adversaire” et pour nous-mêmes.

Certains de tes camarades diront peut-être qu'il vaut mieux oublier les attentats, ne pas en parler, pour ne pas leur faire de la publicité, que tout a déjà été dit sur eux et sur les terroristes. Mais le terrorisme appartient-il au passé, ses causes multiples ont-elles disparu par miracle, n'a-t-il pas encore, hélas, beaucoup d'avenir? Ils craignent d'en parler, ou ne le veulent plus, ils disent qu'ils en savent assez, que ça leur fait peur, qu'ils en ont assez parlé. Ils devraient savoir que la politique de l'autruche est la pire façon de se protéger. Nous parlons pour continuer à réfléchir aux causes possibles, aux conséquences, à court et plus long terme, aux moyens d'éviter qu'ils se répètent. Les idées, les réflexions, viennent petit à petit, une idée en fait venir une autre. Celles des autres, que tu sois d'accord ou pas avec elles, te permettent de voir la solidité des tiennes, de les faire évoluer, d'être mieux préparé à ce qui peut arriver. Mais il y a aussi bien d'autres sujets de discussion que les attentats et le terrorisme, la religion ou le racisme.

D'autres soutiendront qu'il n'y a pas d'autres façons de se faire entendre, que lorsqu'on réclame gentiment, poliment, on n'obtient rien. C'est d'ailleurs ce que disent parfois leurs parents. C'est parfois vrai, mais pas toujours. Surtout, ils ne tiennent pas compte des conséquences à plus long terme. Celui qui commence à utiliser la violence ne restera pas longtemps seul, d'autres s'y mettront, et la société deviendra vite invivable. Plus personne n'aura confiance dans son fonctionnement habituel, ne comptera plus sur les élections, les partis politiques, les associations, les syndicats, pour faire entendre sa voix, et pas plus sur la Police et la Justice, ni sur ses voisins et ses concitoyens pour être protégé. Chacun se sentira victime ou en danger et considérera que c'est son droit de se défendre par tous les moyens, y compris en attaquant avant d'être attaqué, ou encore de se faire justice soi-même. Imagines-tu vivre dans une telle société?

LE SUJET QUI FÂCHE

Entretien avec Brigitte Stora

auteur de *Que sont mes amis devenus ?* (Le bord de l'eau, 2016)

Brigitte Stora, un mot sur votre parcours avant toute chose, puisque votre livre est un livre très incarné. J'aimerais que vous vous situiez, du point de vue culturel et politique, afin de nous faire comprendre ce qui vous a conduit à écrire ce livre.

– Comme je l'explique dans mon livre, j'ai milité à l'extrême gauche pendant quinze ans. Je suis entrée très jeune en politique, comme c'était souvent le cas à l'époque. Il y avait encore des « comités rouges » dans les lycées, des mouvements féministes, internationalistes, etc. J'ai milité à la LCR, à partir de 1977. J'ai arrêté de militer au début des années 90, mais j'étais restée compagne de route de cette gauche radicale qui me paraissait nécessaire, comme aiguillon à la politique gouvernementale...

Était-ce un engagement pensé en rupture ou en continuité avec l'héritage familial ?

– Mon père était de gauche, oui, syndicaliste, pas vraiment militant. Les Juifs d'Algérie étaient souvent de gauche, en tout cas ardemment républicains, nourris par les valeurs de fraternité, de solidarité, de justice sociale. Dans cette parenthèse des années quatre-vingt, nous nous sentions libérés des idéologies totalitaires. Ma génération n'a jamais justifié le goulag, les procès de Moscou, le génocide cambodgien, etc. Et il y avait toutes les grandes luttes d'émancipation : le féminisme, l'antiracisme, la lutte des Afro-américains, des homosexuels. Tout cela faisait un tableau enthousiasmant, dans lequel chacun avait enfin sa place, y compris les Juifs. Tout le monde

connaît les blagues sur le bureau politique de la LCR (« Pourquoi ne parle-t-on pas yiddish au bureau politique de la Ligue ? À cause de Bensaïd qui est séfarade »). Il y avait énormément de Juifs. Bien sûr, beaucoup de ces Juifs se fuyaient eux-mêmes, parce qu'ils étaient nés beaucoup trop près de ces deux catastrophes que furent le goulag et la Shoah. Mais pour notre génération, il n'y avait pas de contradiction. On avait dans nos chambres « L'Affiche rouge », les mémoires de Pierre Goldman...

À défaut de parler de contradiction, il y avait peut-être au moins la possibilité de percevoir une dissonance entre l'établissement juif et les trotskystes, dès ces années-là. La question du sionisme était déjà très clivante.

– Oui, mais en même temps, la question du sionisme n'était pas centrale. On était hostile au nationalisme en général, contre l'impérialisme, du côté des peuples opprimés – et le peuple palestinien en faisait partie, il en fait toujours partie d'ailleurs. Mais ce n'était pas central – ou alors je ne l'ai pas vu ainsi.

Toutefois en 1992, vous publiez dans la revue théorique de la LCR un article intitulé « Misère de l'antisionisme »...

– C'est vrai. Mais d'abord, j'observe que cet article est paru, justement. Un article dans lequel je disais que l'antisionisme portait des germes de haine qui n'avaient rien à voir avec notre combat d'émancipation. Je n'imagine plus une seconde qu'un tel article puisse paraître aujourd'hui...

Nous partagions alors des combats dont je retiens surtout le côté lumineux : Mandela, les débuts de la révolution sandiniste, qui n'a pas créé de goulag (et qui a même obtenu un prix d'Amnesty international pour avoir libéré tous les somozistes), Solidarnosc, les Kanaks, le mouvement antiraciste... Bien sûr nous savions qu'il y avait toujours eu des gens aux motivations douteuses, mais ce n'était pas cela qui dominait. Quant à l'antisémitisme, il était clair pour nous qu'il était à droite, à l'extrême droite. Personne parmi nous ne pouvait alors imaginer que les auteurs de l'attentat de la rue Copernic étaient membres d'un commando palestinien. L'antisémitisme dans les milieux de gauche – les milieux ouvriers, ou issus de l'immigration –, nous savions que cela existait, bien sûr, mais pour nous, c'étaient des scories. Mon combat était avant tout un combat antifasciste : il fallait un peu rejouer la résistance que nous n'avions pas connue.

Ensuite, bien sûr, il y a des choses plus intimes. Dans l'engagement juif révolutionnaire, il y avait cette conviction forte que les gens qui militaient avec moi auraient été des justes, qu'ils n'auraient pas permis... Je pensais cela...

Et vous ne le pensez plus ?

– Non... Je ne sais pas... Peut-être qu'il y eut un temps où c'était vrai, mais ce n'est plus le cas aujourd'hui. À l'époque, il y avait ce sentiment de chaleur, qui me réconciliait avec le groupe, ce sentiment d'être en sécurité, entourée d'amis. Appartenir, ne plus être retranché de l'humanité : c'était sans doute une des matrices de l'engagement juif.

Avec en outre une « spécificité » trotskiste. Les origines juives de Trotski facilitaient sans doute une forme d'identification (comme, toutes choses

égales par ailleurs, cela a pu être le cas avec des figures comme celles de Marx ou de Freud)...

– Oui, tout à fait, il passait pour une sorte de prophète séculier... Et la violence stalinienne recyclait contre lui l'imaginaire antijuif (cosmopolite, arrogant, intellectuel, traître, etc.)

Avec ce que vous suggérez, par ailleurs : cette « chance » que les trotskystes ont eue, d'une certaine manière, d'être rapidement écartés du pouvoir. Ce qui a pu leur conférer (abusivement à mes yeux...) cette aura d'innocence : ils n'ont pas eu l'occasion de se compromettre trop longtemps dans les crimes du communisme, pourvu qu'on ferme pudiquement les yeux sur Cronstadt, la Tcheka, et quelques autres épisodes de la révolution...

– Quand j'étais à la Ligue, j'appartenais à une tendance libertaire. Je n'ai jamais été trotskiste à cause de Cronstadt, précisément... Disons que j'étais trotsko-libertaire. Nous avions plusieurs références, même si la pensée de Trotski était quand même quelque chose de substantiel. Cela dit, on a joué de cette « innocence » en se dispensant à bon compte du bilan du communisme.

Dans votre livre se reconstitue entre les lignes une forme d'autobiographie, scandée par des « dates », des moments clés dans cette crise que vous décrivez. Ce n'est d'ailleurs pas le moindre intérêt que de constater que nous avons tous des calendriers différents. Bien des expériences que vous datez de la « Deuxième Intifada », j'ai eu le sentiment de les avoir vécues à la fin de mon adolescence au moment de la Guerre du Liban. Un moment où la polarisation des camps, l'inflation rhétorique et – déjà – la nazification d'Israël se sont largement donné carrière...

– Sans doute, mais je me souviens d'une manifestation de 1982, au moment de Sabra et

Chatila : c'était une manifestation des Juifs de gauche. Il y avait de tout : bien sûr, des antisionistes, des groupes peu fréquentables, mais aussi l'Hachomer Hatsaïr qui était clairement sioniste. Toutes ces choses-là n'étaient plus possibles après : après, ce sont des manifestations avec le Hamas, dans un climat de haine. N'oublions pas ce qui était possible alors, et qui ne l'est plus. Au moment de la Deuxième Intifada, ça bascule.

D'ailleurs, vous expliquez que vous allez, quand même, mais à reculons, dans une manifestation de soutien aux Palestiniens en 2000, avec un sombre pressentiment.

– Oui, je savais... Une parole antijuive s'est libérée. Le combat palestinien est devenu central, voire exclusif : à croire qu'il est devenu le seul combat de l'extrême gauche. Il y a eu un basculement. L'affaire Mohamed Al-Durah – où je ne peux m'empêcher de me dire que c'est la première fois qu'on voit à la télévision la mort en direct d'un enfant. Qu'est-ce que cela signifiait ? Sans vouloir être paranoïaque, il y avait un côté « mise en scène du meurtre rituel »...

Certes, mais dès la première Intifada, le « narratif » était déjà en place : une armée surpuissante face aux Gavroches palestiniens – ce qui était tout de même (sans dénier aux Palestiniens la réalité de leurs souffrances et des iniquités qu'ils subissent) une version passablement manichéenne d'un conflit autrement complexe.

– Oui, cela couvait. Mais entre-temps, ce discours-là est devenu dominant. Une parole antijuive se libère à ce moment-là. Dans *Le Monde*, dirigé alors par Edwy Plenel, on fait honneur à la parole antisioniste de certains Juifs, comme si le combat contre le sionisme devenait la condition d'une judéité respectable, de l'admission du Juif dans la cité. Pour moi, c'est un basculement

très clair. Et cela se repère aussi dans les chiffres des agressions antisémites, dans les mots, dans les actes. Il y a à ce moment un affranchissement de l'antisémitisme, longtemps verrouillé par la mémoire de la Shoah.

Vous-même, vous dites vous sentir piégée. Vous qui dites que le génocide a été à l'origine de votre engagement, son ressort ; tout à coup, le principe antifasciste et le paradigme génocidaire se retournent contre les Juifs. « Pour critiquer Israël, on invoque le génocide juif » – et deux fois plutôt qu'une : d'une part pour dénoncer l'usage qu'en font les Israéliens, d'autre part pour dénoncer le génocide que les Israéliens sont soupçonnés de commettre à l'égard des Palestiniens.

– Oui, c'est ce que j'appelle l'affranchissement de la culpabilité. C'est ce qui se passe quand on a enfin la possibilité de transformer les victimes en bourreaux, quand le discours victimaire s'impose (et pas seulement d'ailleurs dans le conflit israélo-palestinien), quand on cherche à diluer toute pesée des responsabilités dans un discours massif, moralisant. Je pense profondément qu'au cœur de l'antisémitisme, il y a cette peur, cette hantise du « sujet ». La révocation du sujet me semble être l'une des principales matrices de l'antisémitisme.

Il suffit de regarder ce qui se passe au niveau des discours mémoriels. En gros, les peuples qui ont été opprimés, asservis, colonisés, se voient, dans certains milieux, couverts par une sorte d'immunité, qui les met à l'abri de toute critique sérieuse. Or, cette immunité, cette exonération, bute sur le juif, sur le mot « juif ». Là, c'est l'inverse qui se produit : si les Juifs ont été exterminés, alors cela les « oblige », cela leur impose des obligations et devoirs. Manière de dire, en creux, que seuls les Juifs seraient les vrais sujets ; en bref, ils devraient être à la hauteur de leur élection. C'est

pourquoi je parle aussi de l'envers d'un discours colonial dans le tiers-mondisme. Il y a, au fond d'un certain discours tiers-mondiste, une forme de mépris pour les peuples postcoloniaux, comme si les autres n'étaient que les symptômes de soi.

Toutefois, n'est-ce pas aussi l'occasion de s'interroger sur une responsabilité plus générale, qui englobe aussi bien des intellectuels juifs. N'a-t-on pas abusé du paradigme antinazi, quitte à le reconnaître partout, et à tout aborder sous cet angle simplificateur? Comme si, dans tout conflit, la seule tâche consistait à identifier qui tient le rôle du nazi et qui celui du Juif, qui est le bourreau sans excuse et qui la victime innocente, le méchant et le bon, le dominant et le dominé. Si telle est la seule grille de lecture, comment s'étonner de voir une partie de la critique (en elle-même parfaitement légitime et nécessaire) de la politique israélienne se résorber dans la nazification du sionisme?

– Ce ne sont pas seulement les intellectuels juifs qui ont contribué à promouvoir ce paradigme : c'était le discours de l'après-guerre en général, celui de la Résistance. Dans mon livre, je dis les choses autrement, en affirmant en substance que Hitler avait mis la barre tellement haut en matière d'antisémitisme qu'en deçà des chambres à gaz, finalement, il n'y avait pas de quoi se plaindre... C'est ainsi que l'antisémitisme stalinien, par exemple, qui a été terrible, n'a pas été pris en compte – et déjà, il se cachait sous le masque de l'antisionisme (Slansky était accusé de « sionisme », etc.).

Sartre a implicitement reconnu, dans ses *Réflexions sur la question juive*, qu'il avait raté le train de la Résistance¹ ; et l'anticolonialisme,

ce fut un peu ça : une session de rattrapage. Et ce sont les tiers-mondistes qui, les premiers, jouent de ces symétries. Les « damnés de la terre » deviennent les Juifs que l'on n'a pas sauvés. De là cette concurrence des mémoires.

Et les « Juifs » réels, non métaphoriques, deviennent un peu gênants en continuant à revendiquer leur singularité : nouvelle version de l'orgueil juif, en quelque sorte, qui serait de revendiquer l'exceptionnalité de leur destin.

– Les Juifs réels sont les Juifs vivants, survivants, ceux qui portent en eux la mémoire des morts et qui le rappellent aux autres. Dans *Welcome in Vienna*, il y a ce moment où un personnage dit : « ils ne nous pardonneront jamais ce qu'ils nous ont fait »...

Autre formulation possible : certains se plaignent de l'omniprésence symbolique ou médiatique de la mémoire de la Shoah, et voient dans les manifestations d'antisémitisme une sorte de « retour de bâton » ou d'effet pervers de cette saturation mémorielle... Sans compter les effets de télescopage temporel et les interférences inévitables. Par exemple, le débat sur les réparations ou les procès d'anciens nazis ou collaborateurs d'un côté, de l'autre le conflit israélo-palestinien avec son cortège de violence et de souffrance. Il y a là un mécanisme psychologique presque inévitable (ce qui ne veut pas dire qu'il soit légitime) : puisque le « Juif », pour le meilleur et pour le pire, occupe une telle place dans l'économie symbolique et politique de l'Europe, Israël et la Palestine sont en retour dotés de cette centralité ambivalente. Comme si la culpabilité exposée

1. « Si nous avons vécu dans la honte notre complicité involontaire avec les antisémites, qui a fait de nous des bourreaux,

peut-être commencerons-nous à comprendre qu'il faut lutter pour le Juif, ni plus ni moins que pour nous-mêmes. »

d'un côté devait se trouver de l'autre un exutoire. Qu'en pensez-vous ?

– Pour ce qui est du « trop-plein » de mémoire, qu'on invoque parfois, n'oublions tout de même pas à quel silence relatif il a succédé ; songeons au temps qu'il a fallu pour avoir une idée claire de la différence entre camps de concentration et d'extermination, au discours tardif de Chirac sur Vichy... Et dès que cette mémoire advient, voilà qu'on dénonce une saturation, un trop-plein. Quant au second volet, je crois qu'il pose le problème de la culpabilité. La culpabilisation est une impasse. Il n'y a pas de culpabilité collective. Même pour l'Allemagne, elle doit être refusée. Nous avons aimé cette parole de Manouchian : « Je meurs sans haine en moi pour le peuple allemand ». Il n'y a de responsabilité qu'individuelle.

Dans votre livre, il y a cette idée que la question juive finit par gâter toutes les autres causes auxquelles vous vous êtes consacrée (l'Algérie, l'antiracisme, etc.). Vos engagements, vos compagnonnages, butent sur cette question qui fâche... Au cœur même des relations personnelles, au milieu d'un dîner d'amis, ce sujet fait effraction, peut tout briser.

– Cela a toujours été une ligne de partage... Entre le courage et la lâcheté, le combat pour l'émancipation ou la tentation obscurantiste. C'est le sujet qui fait partage des eaux comme l'avait fait l'Affaire Dreyfus en son temps : car après tout, c'est bien là que la gauche mue, à travers Jaurès, qui comprend ce qui se joue et qu'il y va des valeurs de la gauche. On le voit très bien aujourd'hui dans ces passerelles étranges entre gauche et droite : c'est toujours la haine des Juifs qui en est le symptôme.

Il y a aussi, sur un plan plus affectif, ce sentiment d'être trahie : « que sont mes amis devenus ? »

– Trahison, abandon, plutôt. Je le répète : j'ai vu la dérive, le naufrage de cette extrême gauche. Il n'y a plus de Juifs à l'extrême gauche, ou si peu, et c'est un signe. Signe que la révolte s'est transformée en haine. Cette apologie de la violence que l'on voit aujourd'hui dans les manifestations, ces mises au pilori que l'on trouve dans une certaine presse... Aujourd'hui, l'alliance avec les islamistes – des gens qui ne cachent même pas leurs desseins, à la différence des anciens mouvements totalitaires qui avançaient masqués... – est quelque chose d'épouvantable et d'inacceptable.

Oui, sauf qu'on pourrait vous rétorquer que, si les djihadistes ne cachent pas leur jeu, bien des organisations islamistes continuent à pratiquer la dissimulation, à constituer une vitrine de respectabilité ou à acclimater superficiellement leur rhétorique à la terminologie démocratique. Tariq Ramadan en est un exemple, parmi tant d'autres. Comment expliquer sinon qu'un Edgar Morin puisse écrire un livre en commun avec Tariq Ramadan en tombant d'accord avec lui sur quasiment tous les problèmes ? Et même une pratique telle que le voile annexe l'idiome démocratique (« c'est mon choix », l'individualisme, voire le féminisme)...

– Oui, mais on n'est pas obligé de les croire. Tous les Algériens qui ont vécu la décennie noire (plus de 100 000 morts) savent ce qu'il en est de la « liberté » de choix pour les jeunes filles... Et donc, il y a une responsabilité de l'intellectuel. Et quand un Daniel Bensaïd réédite *La Question juive* en 2006, c'est proprement stupéfiant. Quand il écrit, en transformant la phrase de Bebel (« l'antisémitisme est le socialisme des imbéciles », phrase qui, soit dit en passant, condamnait davantage l'imbécillité que l'antisémitisme), en se demandant si « l'antisionisme ne serait pas l'anti-impérialisme des imbéciles », c'est de l'aveuglement volontaire,

il refuse de voir ce qui s'est passé entre-temps. Il fait l'impasse sur le trou noir d'Auschwitz. Ce livre sortira d'ailleurs un mois après l'assassinat d'Ilan Halimi, tragique ironie de l'histoire. Je crois profondément que la « question » juive, question que l'on ne peut plus désormais découpler de sa « solution finale » est au centre de l'indulgence pour l'islamisme. La haine antijuive est nodale dans l'islamisme : cela on ne peut le nier ; d'ailleurs, les islamistes ne s'embarrassent pas tant que ça en s'abritant derrière la colonisation ou la politique de Netanyahu. Les discours de Qaradawi – une des références de Tariq Ramadan – sur Hitler qui n'a « pas fini le travail », le complotisme, etc., ne connaissent pas ce genre de nuances ou de distinguos. Et les autres s'en font les ventriloques, les traducteurs obligeants, en refusant d'entendre ce qui se dit vraiment, comme si les mots des islamistes ne comptaient pas. C'est ce que, dans un passage de mon livre, j'appelle « la pensée du non-lieu ». C'est ce que l'on voit avec Badiou ; pour lui, le communisme n'a pas failli : il n'a pas eu lieu, il n'a pas existé. Il y a une pensée du dépit du côté de tous ceux qui ont rêvé d'une révolution, une pensée de la rage, de la haine, qui a trouvé en quelque sorte un écho dans le ressentiment islamiste. Ne pas le voir, c'est s'aveugler, mais surtout consentir. Pour moi, il est évident que des intellectuels comme Edgar Morin ou Esther Benbassa ont mal à leur identité et prennent le risque, par leur propos, d'une sorte d'opération de blanchiment des idées antijuives. Edgar Morin qui a lui-même reconnu, d'ailleurs, qu'il avait en son temps approuvé les accords de Munich sous prétexte que la lutte contre l'antisémitisme ne justifiait pas une guerre.

Il a reconnu lui-même cette erreur de jugement dans son « autocritique »...

– Il l'a reconnue, mais il renoue avec cette disposition. Quand il écrit, avec Sami Naïr et

Danièle Sallenave, qu'en Israël le « peuple élu agit comme la race supérieure », on a un résumé de ce dérèglement idéologique. Le « peuple élu », c'est dans le judaïsme une responsabilité, une charge ; celle-ci est vécue aujourd'hui, dans toutes les idéologies victimaires, fondées sur l'idée de la domination, comme un privilège intolérable. S'il n'y a que des dominés, il semble bien qu'il y ait ce qu'on pourrait appeler un « dominateur commun ».

Je dirais les choses peut-être un peu différemment. L'article et la phrase auxquels vous faites référence sont en effet odieux, par ce qu'ils comportent de simplification politique et parce qu'au lieu d'éclairer une complexité, ils reconduisent un discours d'exécration qui, par sa généralité, est de nature antisémite. Cela étant, nous savons bien l'un et l'autre qu'il existe des pans significatifs du nationalisme religieux qui sont loin de se reconnaître dans l'acception humaniste et éthique de l'élection juive telle qu'un Levinas l'énonce : si l'article s'était contenté de dénoncer un courant ultranationaliste, voire raciste, à l'intérieur du sionisme, la formulation n'aurait pas été scandaleuse, mais il n'en est rien : dans cet article, c'est tout « Israël » – au sens de l'État comme du peuple – qui est devenu l'empire du Mal.

– Oui, nous sommes bien au-delà de la critique rationnelle : dans une volonté systématique de déloger le Juif de son statut de victime pour lui substituer le « Musulman ». C'est flagrant chez Plenel, qui se rêve en Zola des Musulmans (*Pour les Musulmans* répond à *Pour les Juifs* de Zola).

Pour Plenel (comme pour Badiou), le « Juif » est en majesté en tant que héraut de la déterritorialisation, de l'exil, de la révolte ; pour peu qu'il affirme une appartenance, il trahit sa vocation.

Cette vocation a quelque chose d'oblatif, de « christique » même.

- Oui, tout à fait. Le bon Juif est mort à Auschwitz, comme Jésus mort sur la croix. Ces intellectuels se sentent abandonnés, lâchés ou trahis par Israël, orphelins d'un messianisme juif.

Mais lorsqu'il s'agit d'un Plenel ou d'un Badiou, leur radicalité politique peut à la limite être un argument rassurant, puisqu'elle les cantonne à un secteur, certes non négligeable, mais relativement restreint de l'opinion publique. Là où ce sentiment de solitude ou d'incompréhension ressenti par un grand nombre de Juifs – même de gauche – est le plus grand, c'est quand on en vient à des personnages en apparence plus lisses, plus consensuels... Je pense à cette forme de quasi-panthéonisation d'un Stéphane Hessel, auquel vous consacrez quelques pages, ou encore au succès éditorial d'un Shlomo Sand adulé comme chantre d'un postsionisme qui ne se différencie plus guère de l'antisionisme. C'est là, au-delà de personnes qui ne méritent guère qu'on s'y attarde, le signe d'un air du temps.

- J'ai rencontré des réactions intéressantes. Je pense à ce dirigeant socialiste qui est tombé des nues quand il a lu dans mon livre les phrases prononcées par Stéphane Hessel sur l'occupation allemande...² Je n'avais pas envie d'écrire sur Stéphane Hessel, mais somme toute je n'ai pas pu m'en dispenser. Je crois qu'il y a là un cas d'imposture caractérisée – un goût du mensonge

2. « Si je peux oser une comparaison audacieuse sur un sujet qui me touche, j'affirme ceci : l'occupation allemande était, si on la compare par exemple avec l'occupation actuelle de la Palestine par les Israéliens, une occupation relativement inoffensive, abstraction faite d'éléments d'exception comme les incarcérations, les internements et les exécutions, ainsi que le vol d'œuvres d'art. » – *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 21 janvier 2011.

qu'on repère dès *Danse avec le siècle*, dont certains passages sont proprement hallucinants. Cet homme a été lancé comme un produit marketing, signe d'une époque et d'un triste système économique et idéologique, cet « empire du rien » dont parlait Benny Levy. On n'en finirait pas d'égrener les contre-vérités, depuis son imaginaire participation à la Déclaration des Droits de l'homme jusqu'à la mise en avant opportuniste de très lointaines origines juives qui n'ont joué aucun rôle dans sa vie (il a été éduqué dans une famille protestante très antisémite). Et cette obsession d'Israël qui a occupé ses dernières années... Si Hessel est l'axe du bien, lui qui se fait recevoir par le Hamas et donne à ce mouvement un label de résistance, alors où sommes-nous ? Là aussi, c'est une rupture. Nos figures de résistants étaient des héros, pas des terroristes... Gérard Rabinovitch a écrit un essai très intéressant³ sur la différence fondamentale entre ces deux postures (par-delà le relativisme délétère dont on nous rebat les oreilles, qui voudrait que le résistant des uns soit le « terroriste » des autres). La résistance est résolument du côté de l'affirmation de la vie, du côté de l'affirmation de valeurs ; d'ailleurs les Justes aussi étaient des résistants, pas dans cette apologie obscurantiste de la mort et du meurtre.

Ce livre était aussi, pour vous, un cri, un appel, la recherche d'un dialogue malgré tout...

- Je tiens à dire que j'ai eu, à la sortie de ce livre, de nombreuses réactions très touchantes de la part de lecteurs non juifs, qui m'ont dit avoir pris la mesure pour la première fois de ce problème qu'ils avaient négligé, sous-estimé. J'ai eu une heure d'interview sur Beur-FM, avec beaucoup de retours très sympathiques. Il y a des

3. *Terrorisme/Résistance, d'une confusion lexicale à l'époque des sociétés de masse*, éd. Le Bord de l'eau, 2014.

solitudes parallèles, qui se font écho. Ces assignations identitaires sont extrêmement douloureuses. Les Arabes sont aussi dans une situation insupportable, se font constamment confisquer la parole par des extrémistes – ce qui est arrivé récemment à Kamel Daoud en est une triste illustration. Mon livre s'appelle *Les Juifs, Charlie, et tous les nôtres*. Et les « nôtres », ce sont toutes ces sentinelles qui tiennent bon, à l'image des journalistes de *Charlie-Hebdo* : c'est cette France que j'aime, dont je me sens partie prenante.

Comment êtes-vous sortie de ce livre? Vous reconnaissez-vous encore dans une communauté de pensée, une communauté politique?

– Quand on a envie d'écrire, c'est qu'on a envie de partager, de sortir de la solitude. Je suis toujours très triste de l'absence de transmission dans notre société. Je suis infiniment plus indulgente envers des jeunes qui, si égarés qu'ils soient par la propagande ou l'ignorance, sont encore en devenir, peuvent évoluer, qu'à l'égard de certains intellectuels. La fameuse « minute de silence » n'a pas été respectée dans plusieurs collèges, mais j'ai ressenti une violence plus insoutenable dans les tribunes d'Edgar Morin ou d'Alain Badiou au lendemain des attentats, qui exprimaient une violence plus froide, plus raisonnée, qui légitimait plus ou moins subtilement l'autre violence. Nous avons plus que jamais besoin de transmettre, de dire qui nous avons été. Oui, nous avons été nombreux à nous battre pour l'antiracisme, nous avons eu des combats communs : qu'est-ce qui se passe aujourd'hui?

Certains vous diront : la politique israélienne est la cause de tout cela. Et si vous voulez faire partie des nouvelles communions, il vous faudra donner des gages. Quelle parole critique envers Israël est encore audible ou possible dans ce contexte

empoisonné? N'est-il pas paradoxal de se sentir plus lié que jamais à l'existence de cet État alors même qu'on se sent de plus en plus étranger à son évolution politique?

– Je n'ai jamais donné de gages, montré patte blanche. Cela se passe en sens inverse : sans l'antisémitisme, je serais sans doute beaucoup plus radicale dans ma critique de la politique israélienne. J'en parle d'ailleurs dans mon essai. J'ai vécu avec une extrême douleur l'opération « Plomb durci », ses deux mille morts (pour des frappes que l'on disait « chirurgicales »). Pour trop de Juifs, il allait de soi que c'était de la légitime défense. Il y a une évolution très inquiétante des mentalités israéliennes, une banalisation de la violence et du racisme qui me préoccupent au plus haut point, car je pense que le projet sioniste demeure, qu'on le veuille ou non, lié à un projet éthique. C'est pourquoi j'admire dans ce pays ceux qui en contestent la politique actuelle, qui me semble déplorable. Si j'étais israélienne, je militerais pour le droit des Palestiniens. Et c'est une souffrance aussi que l'existence de l'antisémitisme nous accule à un camp, à une seule identité, à une forme d'unidimensionnalité dans laquelle chacun étouffe. Nous devons aussi faire avec ça, avec ces contradictions. Nous aimerions parler autrement qu'« en tant que Juifs », mais l'antisémitisme produit cette réaction ; et je considère, comme je l'ai écrit dans une tribune récente du *Monde*, que « l'antisionisme a été le plus beau cadeau fait à la droite israélienne » et qu'il était une catastrophe aussi pour les Palestiniens. Mais je n'abdiquerai jamais mon sens critique, je ne céderai pas à la tentation du repli.

Pourtant... chose étrange, pour un conflit qui subit une exposition médiatique extraordinaire, alors même que le traitement réservé à Israël est presque systématiquement critique, et dans un contexte où les actions antisémites ne cessent de

s'aggraver, on se rend compte, lors d'un sondage, qu'une nette majorité de Français renvoient dos à dos les deux camps. Il est donc faux de dire que ce pays est globalement antisémite. Il y a une disproportion incroyable entre la part que ce conflit semble occuper dans l'espace médiatique

et idéologique, et la perception qu'en ont véritablement nos concitoyens. Et même dans les révolutions arabes, la question israélienne était étonnamment discrète, voire absente, en tout cas n'était pas centrale. J'y vois pour ma part un motif d'espoir.

LES CRITÈRES DU DIALOGUE ET LEUR APPLICATION À LA PSYCHANALYSE

Gérard Haddad

Cette question a soulevé en ma mémoire une anecdote que m'a racontée mon regretté ami Abdelwahab Meddeb à propos d'Ignaz Goldziher, l'éminent islamologue et secrétaire de la communauté juive de Budapest. À cette époque, il y a à peine un siècle, les rapports entre clercs juifs et musulmans étaient d'une qualité impossible à imaginer aujourd'hui.

Goldziher, encore jeune, séjourna en Égypte et se trouva un jour dans la Grande Mosquée et université coranique d'*Al Azhar*. Il assista à un débat entre juristes sur une question d'héritage. Ces éminentes personnes discutaient depuis des heures sans parvenir à s'entendre. Le ton montait. À un moment, Goldziher demanda l'autorisation d'intervenir dans un débat qui avait toutes les caractéristiques d'un dialogue de sourds, ce qui lui fut accordé.

« Votre dialogue n'a aucune chance d'aboutir, déclara-t-il.

– Et pourquoi ? demandèrent les docteurs.

– Parce que, mes maîtres, comme vous le savez mieux que moi, il existe quatre écoles de droit coranique, *malékite*, *chaf'ite*, *hanbalite*, *hanafite*. En ce moment vous ne tenez pas compte de leur différence. Mais si vous raisonnez en *Malékites*, telle est la réponse. Si par contre vous vous situez comme *Chaf'ites*, voici la solution. Mais en droit *Hanbalite* la solution devient la suivante. Enfin, en bon *Hanafite*, elle serait plutôt celle-là. Mais si vous mélangez les quatre écoles, aucune solution n'est possible. »

Les juristes, étonnés, demandent le nom de leur brillant interlocuteur. Puis ils en demandent

la signification. En apprenant que *Gold* signifie « or », ils lui proposent de porter désormais le nom de *Dahabi*, *Dahab* en arabe désignant le précieux métal.

Cette anecdote, dans sa simplicité apparente, définit la nature et les conditions épistémologiques de tout dialogue.

Qu'est-ce qu'un dialogue sérieux, c'est-à-dire la recherche, à deux ou à plusieurs, de la solution d'un problème ? Celui-ci n'est possible *qu'à partir de références initiales communes*. Ces références communes permettent le développement d'un dialogue, appelons-le *dialectique*. En l'absence d'une axiomatique de départ partagée, nous ne pouvons avoir qu'un *dialogue de sourds*.

Le *dialogue de sourds*, celui sans référentiel commun, est parfaitement stérile et ne produit chez les deux protagonistes que frustration, voire colère. Il épuise les énergies et ne fait qu'aggraver les divergences de départ. C'est malheureusement le cas le plus général.

Dans certains cas cependant, à cause de la volonté des protagonistes, le dialogue a lieu. En quoi consiste-t-il ? En la recherche ou, plutôt, en la construction de ce référentiel commun absent. Pas à pas, il s'agit d'accommoder, de traduire, d'adopter un système sur lequel l'accord reste possible. Mais ces cas sont rares.

Dans quels cas observons-nous les deux types de dialogues décrits ci-dessus ? Cette question nous conduit à mieux définir les référentiels du dialogue. De nouveau, deux possibilités.

Soit ces référentiels sont de l'ordre du savoir, soit ils sont de l'ordre des valeurs, savoir et valeurs

relevant de domaines radicalement hétérogènes. Cette hétérogénéité a été reconnue par les meilleurs esprits, de Maimonide à Poincaré.

Dans le cas où le référentiel de départ relève du savoir, cas princeps de la science, le dialogue, en cas d'opposition des protagonistes, se transfère au domaine de l'expérimentation qui tranchera. La divergence initiale entre protagonistes ne tardera pas à se défaire au vu des résultats de l'expérimentation.

Mais la science n'est pas le seul domaine où le référentiel peut être partagé. Comme dans le cas de l'anecdote de Goldziher, le domaine du droit, qu'il soit civil ou religieux, fournit suffisamment d'éléments partagés pour que la confrontation puisse se résoudre. Il en va de même dans les discussions, parfois très longues, du Talmud, précisément parce que les règles exégétiques sont connues définies et acceptées par les protagonistes.

Même dans les domaines de l'art, l'esthétique possède suffisamment de règles pour discriminer entre des œuvres qui n'en sont pas et celles qui méritent ce nom. Après quoi, les goûts et les choix esthétiques départagent les protagonistes. La chose est encore plus valable en musique où les règles de la composition confinent au scientifique.

Mais dans la plupart des dialogues, ceux que nous qualifions de *dialogues de sourds*, les référentiels des protagonistes n'appartiennent pas au domaine du savoir, mais à celui des valeurs. Il suffit de penser aux débats télévisuels qui vont tourner à la foire d'empoigne.

Toute confrontation de valeurs n'a aucune chance d'aboutir. Le choix de celles-ci ne relève en effet d'aucune expérimentation ni d'aucun savoir préalable. Il relève de la « liberté » de chacun et d'un choix irrationnel lié à la subjectivité, à l'histoire personnelle ou familiale, à la culture

à laquelle on appartient et dans laquelle on s'est formé. Emmanuel Kant, dans la « *Critique de la raison pratique* », échoua à définir un référentiel commun aux débats sur les questions d'éthique.

La confrontation de deux subjectivités, chacune équipée de son système de valeurs, ne peut donc aboutir. Elle ressemble à une lutte à mort, symbolique certes, des consciences. Même dans les quelques cas évoqués précédemment où le dialogue aboutit à un compromis, celui-ci n'a été possible que par la prise en compte d'un terme commun : l'intérêt des protagonistes ou des groupes qu'ils représentent. Ce dialogue-là a pour nom *négociation*. On cède sur un point quand l'autre cède sur un autre.

Dans d'autres cas, quand les protagonistes entretiennent des relations courtoises, voire amoureuses, le dialogue aboutit simplement au constat respectueux des deux positions inconciliables.

Ce préambule épistémologique éclaire-t-il ce qu'il en est du dialogue psychanalytique ?

Celui-ci présente à nouveau deux faces, celle du dialogue entre praticiens de la même discipline, entre psychanalystes, et celle du dialogue entre le patient et son psychanalyste. Car une cure psychanalytique est bien un dialogue, si particulier soit-il.

Le dialogue entre psychanalystes devrait relever du dialogue défini précédemment comme dialectique puisque tous les praticiens, en principe, possèdent le même référentiel, au minimum les concepts fondamentaux définis par le fondateur de la discipline, Freud. Or l'histoire et l'observation nous montrent qu'il n'en est rien. Cette histoire est une série de querelles dramatiques, de schismes avec formation de nombreuses chapelles, les fidèles de l'une d'entre elles accordant rarement de l'intérêt aux travaux que publie une autre chapelle. À l'intérieur d'une même chapelle,

par exemple celle qui se définit comme lacanienne, l'éclatement en sous-chapelles rivales se poursuit à l'infini. Ou bien ces sous-chapelles se dotent d'un leader charismatique dont la parole ne saurait être contestée. Nous sommes aux antipodes des critères épistémologiques de la science et nul besoin d'invoquer Karl Popper pour statuer sur la non-scientificité de la psychanalyse, devenue au fil des ans une sorte de tour de Babel théorique.

Comment comprendre cet état de chose ? On ne peut se détacher, surtout quand on a été membre de ces chapelles, de l'idée que leur fonctionnement relève du religieux et du dogmatique. J'ai soutenu que cette situation n'est rien d'autre qu'un retour du refoulé. Affirmer l'athéisme de la psychanalyse, à partir d'une ignorance abyssale de toute théologie, était dès le départ un biais non scientifique.

Aucun grand scientifique, de Newton à Pasteur, ne s'était avancé sur ce terrain miné, terrain relevant des valeurs et non du savoir, renvoyant cette question au domaine de la vie privée.

L'analyse du sentiment religieux, un des plus naturels et des plus intimes qui soit, aurait dû être au programme de toute cure. Lacan en a tenté l'expérience, mais sans renoncer au postulat préalable de l'athéisme. Ce refoulement énergétique, inscrit au fronton de la psychanalyse, est, me semble-t-il une des causes, sinon *la* cause, de la babélisation des théories psychanalytiques.

Abordons à présent l'autre face du dialogue psychanalytique, certainement le plus important, à savoir celui que le praticien entretient avec son patient. Il est évident que, dans la plupart des cas, le psychanalyste et son patient possèdent au départ, et même après la fin de la cure la plus réussie, des référentiels de valeurs différentes. Il serait fâcheux que la cure se termine par une identification des valeurs du patient à celles de

son psychanalyste. Ce serait alors une nouvelle forme d'aliénation, hélas fréquente dans les analyses dites didactiques et cause d'une certaine sclérose de la théorie analytique.

Plus paradoxal encore, praticien et patient sont formellement invités à oublier leur savoir théorique préalable, à faire en sorte que cette cure-là ressemble idéalement à la première cure jamais faite, sans l'interposition d'un précédent savoir qui fonctionnerait comme préjugé et résistance. Il y a donc d'emblée élimination de toute possibilité de référentiel de savoir.

Comment le dialogue peut-il s'établir et se développer dans de telles conditions ? Le plus « simplement » du monde : par la mise sous silence, à peu près total, de la part du praticien, de ses propres systèmes de valeurs et de savoir, laissant ainsi le champ libre à ceux de son patient. Il devrait même considérer ceux-ci avec une certaine empathie, voire feindre de les partager. On ne peut sortir un patient de ses impasses subjectives si on n'accepte pas, provisoirement, d'y descendre soi-même. La psychanalyse n'est ni un coaching ni une orthopédie. Cette attitude est définie par l'expression de « neutralité bienveillante ».

Mais il arrive parfois qu'en lieu et place de cette « neutralité bienveillante » les deux protagonistes de la cure s'engagent dans une sorte de bras de fer qualifié de transfert négatif, comme si les deux référentiels étaient entrés en conflit, conflit qui résulte d'interprétations de l'analyste que le patient juge inappropriées.

Cependant, dans le cas le plus fréquent, la cure se déroule, portée par la légère brise de la « neutralité bienveillante ». C'est un des aspects révolutionnaires de la psychanalyse, à savoir son caractère dissymétrique, où l'un des sujets met ses propres valeurs sous le boisseau. Comme il est arrivé de comparer la cure à une opération

chirurgicale, la neutralité bienveillante a été rapprochée de celle d'asepsie à laquelle le praticien doit veiller.

Cette dissymétrie a un double effet. Dans un premier temps, le système de valeurs de l'analysant occupant seul tout le terrain va se développer, peut-être même s'hypertrophier. Mais un système de valeurs, une « identité », ne se renforcent que dans l'opposition à d'autres. Si bien que l'absence d'opposition, la solitude, entraînent à la longue un certain assouplissement de ce système. Cet effet est précieux, car le symptôme, la souffrance d'un sujet, trouvent pour une bonne part leur origine dans le système de valeurs qu'il a adopté, ou plutôt dans la rigidité excessive de ce système. Cette rigidité, non seulement entraîne des difficultés dans les rapports sociaux, avec les échecs conséquents, mais, de surcroît, elle barre la route à l'émergence du désir du sujet, entravé par un système de valeurs inadapté. Cette rigidité n'est qu'une des figures du surmoi. Son assouplissement, conséquence, entre autres, du silence du psychanalyste, va permettre au désir d'émerger progressivement, sous la poussée silencieuse, mais obstinée, du psychanalyste.

Le discours psychanalytique, comme le nommait Lacan, serait donc une troisième forme de dialogue où le *rien*, le silence, finit par triompher, tel le roseau de la fable, de la rigidité du chêne, de valeurs potentiellement fanatiques.

Ce silence de l'analyste, qui va progressivement lui conférer l'auréole d'un savoir supposé, a un autre effet, celui de créer le transfert, cet étrange sentiment amoureux. C'est cet amour qui permet à cette forme originale de dialogue d'exister et de se maintenir.

Ce schéma irénique a été bouleversé par Lacan avec son introduction aussi bien dans le corpus théorique que dans la conduite de la cure de deux notions articulées l'une à l'autre : celle de

vérité et celle du *désir de l'analyste*. La « neutralité bienveillante » s'en trouve subvertie.

Non, le psychanalyste ne met pas toutes ses valeurs sous le boisseau. La quête de vérité, au moins, devient un acteur dans la cure. Elle se transforme pour les deux protagonistes en une confrontation avec la vérité, vérité de l'histoire familiale d'abord, souvent recouverte de secrets dont le poids se paye dans les générations suivantes. La factice « réalité », purement imaginaire, fruit de compromis sociaux, s'en trouve fissurée.

La visée de la psychanalyse, telle que l'entendait Lacan, n'est pas d'adapter le sujet aux convenances sociales, à ses mensonges, mais de vivre en meilleur accord avec son désir. Dans son séminaire sur « L'éthique de la psychanalyse ¹ », Lacan trouve dans le personnage tragique d'Antigone, révoltée contre la tyrannie, un modèle dont les psychanalystes devraient s'inspirer. Il m'a semblé voir dans cette référence une critique allusive au comportement de l'institution analytique au moment du nazisme et à ses lâches compromissions.²

En introduisant la notion de « désir de l'analyste » et la nécessité de son analyse, Lacan voulut mettre un terme au mythe de l'objectivité, voire de « l'asepsie » des interventions du praticien sous prétexte que celui-ci a subi une longue analyse dite didactique. Mais, au-delà de l'anamnèse de son histoire personnelle, a-t-il poussé son analyse jusqu'à celle de son désir d'être analyste, désir inconscient et variable d'un psychanalyste à l'autre ? Il lui semblait bien que non. Pourtant, dans le dialogue analytique entre le praticien et

1. Lacan, Le Séminaire. Livre 7, *L'Éthique de la psychanalyse*, Seuil, 1986 (années 1959-1960).

2. Cf. mon ouvrage *Lumière des astres éteints* Grasset Paris 2012

son patient, cette condition semble essentielle, précisément pour que le désir de l'analyste ne vienne pas introduire un biais dans la conduite de la cure. D'où le projet de son école consistant à mettre à l'épreuve, à travers le dispositif de la passe, ces propositions. On sait que ce projet échoua et devant cet échec Lacan préféra dissoudre son école. Depuis, les chapelles plus ou moins grandes se réclamant de son enseignement se débattent avec cet avortement théorique dans une sorte d'autisme institutionnel.

En ces heures fastes, celle de la première génération puis celle du vivant de Lacan, la

psychanalyse fut une prodigieuse expérience de dialogue avec l'ensemble de la culture, ce qui lui conféra un grand rayonnement. Depuis, la voici repliée dans d'ennuyeux débats intra-institutionnels qui ne peuvent intéresser le public.

Malgré cela, cahin-caha, le dialogue psychanalytique entre ces praticiens et leurs analysants se poursuit. La puissance de la découverte freudienne transcende les avatars institutionnels qui obscurcissent le message qu'ils sont censés porter et transmettre.

DIALOGUE ENTRE CINQ GÉNÉRATIONS

Hélène Oppenheim-Gluckman

Toute vie est marquée par le rapport au temps, celui-ci oscillant entre sentiment de rupture et sentiment de continuité. Ce rapport au temps est aussi tissé par notre inscription dans nos filiations et ce que nous en avons transmis. Toute vie est aussi marquée par des oscillations entre certitudes et doutes et par le rapport à la mort dès l'origine à cause de la prématurité physiologique du nourrisson. Elle est aussi marquée par les inévitables décalages et malentendus avec les autres, qui, lorsqu'ils sont exacerbés, provoquent rupture, séparation et souffrance. Malgré des certitudes illusoires et nécessaires, nous avançons dans la vie comme un funambule, entre permanence et rupture, continuité et changement, invention et routine, progrès et régression, illusions et pertes. Nous avons le sentiment d'une permanence de notre sentiment d'identité, mais différentes périodes de notre vie, différents événements le font vaciller et nous rappellent que notre identité est constituée de fragments en perpétuelle évolution.

C'est sans doute en devenant parent d'enfants adultes et en faisant l'expérience de la grand-parentalité que le regard que nous portons sur notre histoire personnelle et familiale, sur le rapport à nos ascendants, leur vie, leurs choix est remodelé, modifié, ce qui fait évoluer aussi notre sentiment d'identité. Ce moment de passage nous place au carrefour de cinq générations et engendre un dialogue en nous entre passé et avenir, ascendants, descendants et nous-mêmes, qui modifie parfois le regard que nous portons sur notre his-

toire, nos choix de vie, le regard que nous portons sur nos ascendants et nos descendants.

On parle beaucoup de la « crise d'adolescence », moment de crise partagée parents-enfants, chacun à sa manière. Il y a peu de réflexion sur ce que remet en jeu le passage des enfants à l'âge adulte et l'expérience de la grand-parentalité. La parentalité est un processus psychique qui se développe tout au long de la vie. L'expérience de la parentalité est aussi questionnée quand les enfants deviennent adultes et surtout dans la grand-parentalité, deux épreuves de vérité majeures, souvent difficiles, mais très riches.

L'expérience de la parentalité renvoie inévitablement à une expérience particulière, très archaïque, où se pose la question pour les parents de la dépendance extrême de celui auquel on a donné vie. Ceci induit inévitablement ce que Piera Aulagnier appelle violence primaire et excès¹.

C'est dans le corps à corps avec l'enfant et dans la relation surdéterminée aussi par la prématurité physiologique du nourrisson que se créent le maternel et la parentalité. La « préoccupation maternelle primaire », nécessaire selon Winnicott à l'adaptation de la mère à l'enfant et à sa réceptivité aux besoins de celui-ci, traduit un état où la mère est passagèrement « mentalement malade ». Winnicott écrit, dans l'article intitulé la « Préoccupation maternelle primaire » : « Cet état organisé pourrait être comparé à un état de retrait, à un état de dissociation, à une fuite, ou même à une perturbation se produisant à un niveau plus profond

1. *La Violence de l'interprétation*, Paris, PUF, 1975

tel qu'un épisode schizoïde. »² André Green, dans *La Folie privée*³ décrit une « folie maternelle » normale et passagère. Cette expérience laisse inévitablement des traces dans toute relation parent-enfant. Même si l'évolution motrice et cognitive de l'enfant, le passage aux différents âges de la vie de celui-ci, l'atténue, la limite, la refoule, elle reste un des socles inconscients de cette relation. Elle peut ressurgir quand l'enfant, encore enfant ou adulte, présente une maladie grave, qui induit une dépendance temporaire ou durable. C'est ce que montre l'expérience des psychothérapies avec, par exemple, des patients avec une lésion cérébrale acquise⁴.

Cette relation originaire avec l'enfant, fondamentalement asymétrique, pose aussi la question du don sans limite qui s'inscrit inévitablement dans toute relation parent-enfant. Comme l'explique Eiguer dans un article intitulé « Le don et la dette, ou le malentendu de la générosité »⁵, la sollicitude parentale dans les premiers moments de la vie, indispensable à la survie de l'*infans*, et qui ouvre aussi à sa vie fantasmatique, crée un don inévitablement aliénant, culpabilisant, une dette lourde à porter. On connaît en psychopathologie tous les avatars du don et de la dette inévitable entre parents et enfants.

2. Donald W. Winnicott, La préoccupation maternelle primaire, in *De la pédiatrie à la psychanalyse*, Paris, Payot, 1989, p. 287.

3. André Green, *La Folie privée*, Paris, Gallimard Folio, 2006, p. 212.

4. Hélène Oppenheim-Gluckman, *La Pensée Naufragée, Clinique psychopathologique des patients cérébro-lésés*, Paris, Anthropos, 3^e ed., 2014.

5. in *La Part des ancêtres*, ss la dir. de Alberto Eiguer, Evelyn Granjon, Anne Loncan, Paris, Dunod, 2012, p. 11-38.

Philippe Gutton, dans la revue *Adolescence* sur la Parentalité, écrit : « Là où la parentalité archaïque était, elle doit se mettre en suspens pour advenir. »⁶ C'est peut-être au moment du passage à l'âge adulte des enfants, dans l'expérience de la grand-parentalité, que la parentalité archaïque peut se mettre en suspens pour advenir.

Avec le passage à l'âge adulte des enfants, c'est une nouvelle fois la perte de sa supériorité de parents. Mais surtout, l'enfant devenu *lui-même* parent fait l'expérience à l'envers de ce qu'il a connu bébé. Ceci peut modifier le rapport à ses parents, le regard qu'il porte sur eux, les identifications à ceux-ci. Ceci peut permettre une rupture non pas factice avec la toute-puissance parentale, comme c'est souvent le cas à l'adolescence, mais une rupture plus complexe et moins caricaturale, tout du moins dans les meilleurs des cas (énormément de facteurs interviennent bien sûr dans ce processus, et peuvent l'entraver, le limiter, créer des impasses).

En même temps, le processus du don et de la dette se remanie. L'enfant devenu parent devient lui-même acteur du don par rapport à ses propres enfants, ce qui peut modifier le rapport qu'il peut avoir à celui qu'il a reçu de ses propres parents.

S. Lebovici a souvent dit que c'était aussi l'enfant qui « faisait les parents » et qu'il permettait aux processus de parentalisation d'advenir⁷. La reconnaissance réciproque parent-enfant et l'inscription dans une filiation n'est pas une évidence comme

6. Philippe Gutton, « Parentalité », in *Adolescence*, 2006/1, 55, p. 9-32.

7. *La Parentalité*, ss la dir. de Leticia Solis-Ponton, Paris, PUF, 2002.

en témoigne la construction chez chacun de nous d'un « roman familial » fantasmatique. Toute relation parent-enfant se tisse aussi à travers un processus « d'adoption » réciproque dans lequel intervient la question du semblable et de l'étranger en soi et en l'autre. Ce processus est en permanence questionné sous des formes diverses comme le montre la clinique de la cure ou des psychothérapies psychanalytiques. Ce questionnement est plus vif à certains moments et, sans doute, lors du passage de l'enfant à l'âge adulte. Les parents peuvent en effet être troublés, désarmés, dans le désarroi et l'incompréhension devant les choix de vie et les façons d'être qui se révèlent lors du passage à l'âge adulte de l'enfant (mais peut-être étaient-ils jusqu'ici sourds et aveugles). Ces choix et façons d'être, qui semblent durables (et pas seulement passagers comme à l'adolescence), apparaissent parfois contradictoires avec les valeurs et l'identité que les parents ont cherché à transmettre consciemment, ou bien ils semblent incompréhensibles, opaques, mystérieux.

Le trouble, le désarroi, le sentiment d'un dialogue parent-enfant qui n'arrive plus ou pas à s'engager, d'une incompréhension mutuelle profonde repose avec acuité plusieurs questions. Qui est cet enfant pour moi, quelle relation ai-je avec lui? Qui suis-je pour lui? Qu'ai-je donc transmis? Ces questions remettent en mouvement non seulement la nature du lien avec l'enfant, mais aussi l'inscription du parent dans sa propre filiation. Elles engendrent de multiples vacillements et questionnements identitaires. Comment, adolescent et jeune adulte, ai-je construit mes références identitaires et culturelles? Quelles en étaient, au-delà des raisons conscientes, les raisons profondes? Suis-je trop dépendant de ces références, même si j'ai évolué et si j'ai pu m'intéresser à la nouveauté et aux évolutions du siècle? Tant que mes parents et parfois mes

grands-parents étaient encore vivants, ils m'arrimaient à la chaîne du temps et des générations. Ne me suis-je pas déchargé dans ces conditions de la préoccupation et de la responsabilité de transmettre moi-même à mes enfants ce qui me semblait valoir la peine d'être transmis, ai-je été assez acteur de l'arrimage à la chaîne du temps et des générations? Les divergences banales de choix de vie et de valeurs avec mes propres parents ont-ils des conséquences excessives sur la génération de mes enfants? Et si oui, pourquoi? Est-ce dû à une histoire familiale marquée par une succession de ruptures et de traumatismes? Le questionnement peut être infini...

Dans « De la communication et de la non-communication »⁸, Winnicott écrit qu'au cœur de chaque personne il y a un élément de non-communication « qui est sacré et dont la sauvegarde est très précieuse ». Cet élément a à voir avec le noyau de la personnalité qui correspond pour lui au « vrai self ». Il est très important de le respecter et quand cela n'est pas le cas, cela induit l'organisation de défenses primitives avec isolation (à différencier de la nécessité pour chacun de pouvoir être seul et préserver l'intime en lui) et cela favorise la création d'un « faux self ». Une part d'intime et de mystère est inhérente à toute relation à l'autre. La relation parent-enfant n'y échappe pas, sauf si la violence fondamentale de l'originnaire se prolonge par une relation d'emprise et d'intrusion excessive visant à annuler ce mystère et cet intime nécessaires. Cependant, dans certains moments de la relation à l'enfant – et ici je parle uniquement de la relation à l'enfant adulte – l'opacité et le mystère que celui-ci renvoie peuvent être excessifs. Peut surgir alors violemment chez le parent la question du semblable

8. in *Processus de maturation chez l'enfant*, Paris, Payot, 1974, p. 151-68.

et de l'étranger. Cet ébranlement de la toute-puissance parentale peut faire vaciller l'évidence illusoire de la parentalité. Évoluer nécessite un travail psychique complexe, douloureux, souvent en impasse, comme en témoignent l'éclatement, la distanciation, la rupture des liens familiaux, la violence parent-enfant ou enfant-parent, qui est le lot quotidien de notre clinique. Mais ce travail psychique est aussi porteur de changement et d'une nouvelle maturité quand il peut se faire. Il permet une nouvelle déprise de la parentalité archaïque et à la parentalité d'advenir – si je reprends l'expression de Gutton.

Les choix des enfants devenus adultes interrogent aussi ce qui leur a été transmis ainsi qu'à leurs parents.

Le processus de transmission est complexe. Cette complexité est augmentée par les mutations et les événements qui ont traversé le 20^e siècle. Les trajets des familles dans la France d'aujourd'hui sont divers à cause des événements individuels qui peuvent rythmer la vie de chacun (naissances, séparations, maladies, deuils, etc.), des événements historiques qui ont marqué le 20^e siècle et des mutations socio-économiques depuis plus de 50 ans : familles recomposées, chômage, risque de marginalisation sociale, migration interne (ville-campagne, d'une ville à l'autre), modification du statut socio-économique d'une génération à l'autre, immigration d'autres pays, traversée pour certains de guerres, de génocides, de dictatures. Ces divers éléments sont porteurs de traumatismes et d'impasses non élaborées dans l'histoire familiale qui ressurgissent dans les générations suivantes sous des formes diverses et parfois inattendues.

Plusieurs temps et modalités de la transmission peuvent être distingués : la réception passive, le temps où la transmission est recherchée activement et où elle représente un acte véritable.

Celui-ci modifie le rapport à ses ascendants, permet de s'approprier l'histoire familiale, de transformer un récit sur cette histoire qui risque de n'être qu'intellectuel et abstrait en savoir vivant et investi d'affects, transmissible et partageable à son tour avec d'autre. L'acte de transmission, à la différence de la transmission passivement reçue, permet de penser et d'intégrer avec ses propres mots et affects la transmission reçue de ses parents et grands-parents. L'acte de transmission, quand il existe, est toujours partiel, porteur d'impasses et de difficultés pour plusieurs raisons. Il engendre bien sûr autour d'un dialogue fictif avec ses ascendants, une reconstruction de l'histoire familiale. Dans toute approche de l'histoire familiale et dans toute modalité de transmission de celle-ci, certains événements sont probablement avérés, d'autres plus proches d'une légende familiale, d'autres enfin témoignent de la reconstruction de l'histoire au fil des générations à partir d'une connaissance très partielle des événements, surtout quand ils ont un fort impact émotionnel. Comme tout acte de remémoration, le rappel des événements familiaux participe d'une reconstruction. Au fil des générations, une histoire se reconstruit qui réinterprète l'action des ascendants et ses propres actions, les événements traversés, allant même jusqu'à les effacer ou les modifier dans certains cas. Ces éléments sont incontournables. Inévitablement, toute transmission de l'histoire familiale, tout acte de transmission est aussi fictionnel même s'il s'appuie sur des événements avérés.

Toute interrogation sur l'histoire familiale et sa transmission bute aussi inévitablement sur la question de « l'ombilic » de cette histoire et de son origine. Freud disait, à propos de l'interprétation des rêves, que poussée à l'extrême, elle arrivait à son « ombilic » qu'il comparait à un mycélium : arborescence fabuleuse, infinie, qui,

de question en question, fait vite oublier la question originelle⁹. Il faut savoir aussi faire avec cet ombilic, avec une part d'opacité inévitable, sinon la quête de l'histoire familiale, les interrogations sur celles-ci et ce qui a été transmis, peuvent ressembler fort aussi au *Chef-d'œuvre inconnu* de Balzac¹⁰. Le peintre, à force d'aller vers la perfection avec le sentiment que chaque coup de pinceau le rapproche du chef-d'œuvre, fait du tableau un chaos illisible.

Nous sommes tous pris dans plusieurs types de transmission que nous avons du mal à faire coexister : une transmission en positif, une transmission « brouillée », une transmission de surcroît. La transmission en positif, consciente, recouvre celle des valeurs, des identités, du récit conscient sur l'histoire familiale et ses mythes. La transmission brouillée recouvre les non-dits, ce qui peut être irrecevable, car excessif, incompréhensible, lointain ou irréprésentable à cause de la multiplicité des traumatismes et des ruptures qui ont jalonné l'histoire familiale. La transmission de surcroît, c'est la transmission inconsciente, à notre insu, verbale et non verbale, dans laquelle intervient ce qui a été refoulé par rapport aux parents et grands-parents, voire aux ascendants plus lointains, les fantasmes inconscients sous-jacents aux choix qui ont été faits, aux valeurs et aux identités qui ont été transmises.

Tous ces aspects de la transmission se déploient dans les choix des enfants devenus adultes, dans l'étonnement qu'ils peuvent susciter chez leurs parents, dans le questionnement et le dialogue intérieur entre générations qu'ils induisent.

9. Sigmund Freud, *L'interprétation des rêves*, Paris, PUF, 1967, p. 446.

10. Honoré de Balzac, *Le Chef-d'œuvre inconnu. Suivi de Pierre Grassou, Sarrasine, Gambara et Massimilla Doni*, Paris, Livre de Poche, 1970, p. 21-61.

Ce qui est renvoyé par les enfants, qui paraît parfois si mystérieux ou troublant, est peut-être aussi la caricature d'une part des parents refoulée ou déniée, de leurs ambivalences, des rapports inconscients entretenus avec les ascendants au-delà de la soumission et de la continuité consciente ou au contraire de la révolte et du rejet de leurs choix. C'est aussi peut-être la caricature de leurs grands-parents (les parents des parents), voire de leurs ascendants, liée à des représentations imaginaires, des mythes, des bribes d'histoire, une tentative de trouver une origine et une identité malgré une histoire familiale marquée par les traumatismes, les ruptures, de l'irréprésentable, une tentative de faire en sorte qu'un traumatisme majeur (comme la Shoah par exemple) ne fasse pas origine de l'histoire familiale¹¹.

Les choix des enfants devenus adultes invitent donc chacun à visiter ou à revisiter une part opaque de lui-même et de son histoire familiale, avec le sentiment du familier et de l'étranger, du proche et du lointain. Est-il possible de se saisir de cette occasion ? Le chemin est difficile et semé d'embûches avec en permanence le risque de positions figées, le risque de les rigidifier, le risque de surdité et d'aveuglement, mais parfois aussi la possibilité de faire évoluer partiellement le regard sur soi-même et sa vie, sur ses ascendants, sur ce qui a été transmis des ascendants et aux descendants.

Au-delà de la relation parent-enfant, l'enjeu d'une évolution possible, même limitée, du regard sur la parentalité, c'est aussi ce qui pourra être transmis aux petits-enfants. Les positions figées (celles des parents, celles des enfants), peuvent provoquer chez eux incompréhension et souffrance.

11. Hélène Oppenheim-Gluckman, Daniel Oppenheim, *Héritiers de l'exil et de la Shoah, entretiens avec des petits-enfants de Juifs venus de Pologne en France*, Ramonville Saint-Agne, Érès, 2006.

france et avoir des conséquences sur la construction de leur sentiment d'identité et leur inscription nécessaire dans chacune de leur lignée. Les grands-parents peuvent aider les petits-enfants à sortir de la seule relation parents-enfants et à s'inscrire dans une histoire familiale et une continuité générationnelle qui a commencé avant la naissance de leurs parents. Ils peuvent les aider à s'inscrire de façon non contraignante et aliénante dans une histoire familiale qu'ils se réapproprient et qu'ils feront évoluer. Mais à la condition de ne pas les mettre en position d'interlocuteurs ou d'héritiers privilégiés, à la place de leurs parents qui auraient déçu, dans leur position d'enfants ou de parents. Il est souhaitable que les grands-parents puissent réfléchir à ce qu'ils transmettent à leurs petits-enfants (pas une histoire idéalisée, tronquée, censurée, centrée sur les drames, etc.) ; à la façon dont ils le transmettent (ni radotage, ni bourrage de crâne, ni silence obstiné, etc.), au risque de les mettre en position de vengeurs de leurs défaites et de leurs échecs, au risque de rester enfermés dans le passé, parfois admiré, idéalisé, ou incompris, inintéressant.

Devenir grands-parents fait avancer d'une case dans le jeu générationnel et les grands-parents sont bien souvent désormais en première ligne face à la mort. La proximité de la mort de leurs parents, ou leur mort déjà advenue – peut-être encore le fait d'être dans le deuil d'eux –, peut nous écarteler entre la préoccupation pour nos parents et celle tournée vers nos enfants et nos petits-enfants. C'est aussi dans cette période complexe que la remobilisation des processus psychiques peut faire prendre la mesure, une nouvelle fois et différemment, des rendez-vous inévitablement ratés de toute relation parent-enfant. D'où, parfois, des modalités renouvelées d'identification à ses propres parents, et parfois un regard plus complexe sur leurs parcours, leurs attitudes, leurs maladresses, leurs rigidités, leurs surdités (et sur celles des enfants que furent ces grands-parents).

Le passage des enfants à l'âge adulte et à la grand-parentalité comme moment fécond du dialogue entre cinq générations, c'est ce dont témoigne la pratique clinique.

MENACES CONTRE LA DÉMOCRATIE ISRAÉLIENNE¹

Philippe Velilla

1. (article publié dans *Diplomatie* n° 81, juillet/août 2016)

(Avec l'aimable autorisation de la revue *Diplomatie*)

Israël s'enorgueillit d'être la seule démocratie du Proche Orient et celle-ci est bien vivante¹. Le gouvernement de Binyamin Netanyahu prend pourtant des initiatives qui vont toutes dans le même sens : restreindre les libertés. Mais ce populisme à l'israélienne, qui vise aussi les Arabes israéliens², se heurte à la résistance de personnalités et de larges segments de l'opinion publique.

Si l'on en croit Pierre Mendès France, « la démocratie est d'abord un état d'esprit ». On pourrait en dire autant des offensives menées contre les libertés publiques, qui, depuis quelques années, occupent une part importante de l'agenda du gouvernement israélien et des partis qui le soutiennent. De façon très significative, cette orientation est d'abord dirigée contre un système judiciaire qui serait trop puissant.

Une justice trop puissante ?

La Cour suprême israélienne est l'une des plus puissantes au monde. Elle exerce deux missions correspondant aux deux institutions servies par les quinze juges qui la composent. Elle est à la

fois la Cour d'appel la plus élevée du pays et la Haute cour de justice que tout citoyen peut saisir à propos de décisions gouvernementales qu'elle peut modifier ou infirmer. La Cour suprême exerce aussi un contrôle de constitutionnalité des lois. Forte de ces prérogatives, la Cour a ainsi pris des décisions retentissantes parmi lesquelles on peut citer la suspension de l'expulsion de 415 activistes du Hamas vers le Liban pendant la première Intifada (1992), le droit pour une famille arabe d'acheter des terres jusque-là réservées à des Juifs (2000), la rectification du tracé de la barrière de sécurité (le fameux « mur » qui entoure la Cisjordanie) à un endroit où il empiétait trop sur les terres d'un village palestinien (2010). Dans la période récente, les décisions de la Cour suprême relatives aux immigrés illégaux ont suscité l'ire de la droite israélienne : après avoir déclaré illégale la détention sans jugement pendant trois ans des étrangers illégaux (2013), la Cour a réduit cette période de 20 à 12 mois (2015), et ordonné la libération de ceux enfermés dans un centre de détention depuis plus d'un an. Dans ce domaine, les critiques adressées à la Cour suprême insistent sur le fait que la concentration des immigrés illégaux – chez qui le taux de délinquance est élevé – dans les quartiers pauvres du sud de Tel-Aviv provoque des tensions avec la population autochtone. En 2016, l'annulation par la Cour suprême d'une disposition de l'accord-cadre par lequel le gouvernement s'était engagé, auprès des compagnies privées qui exploitent le gaz israélien au large de Haïfa, à ne pas modifier la législation pendant dix ans, a été présentée par la droite comme une déci-

1. Preuve de cette vitalité, la justice n'hésite pas à envoyer en prison les plus hauts responsables de l'État : l'ancien président de l'État Moshé Katsav a été condamné en 2011 à sept ans de prison pour viols et harcèlement sexuel. L'ancien Premier ministre Ehoud Olmert a été incarcéré en 2016 pour une période de 19 mois en raison de diverses inculpations pour corruption.

2. On ne traitera pas ici de la situation des Droits de l'Homme dans les territoires occupés, sujet qui à lui seul justifierait une étude particulière, d'autant que le droit en vigueur au-delà de la Ligne Verte n'est pas celui applicable en Israël.

sion arbitraire portant atteinte à l'économie du pays et aux intérêts du consommateur.

La Cour, aux dires de ses détracteurs, serait indifférente au sort des plus défavorisés en raison de sa composition sociale : ses membres sont en effet pour beaucoup issus des classes favorisées habitant les quartiers huppés du nord de Tel-Aviv. Cette mise en cause recoupe une critique régulièrement faite à propos du système de sélection des juges, contre laquelle la ministre de la Justice du gouvernement issu des élections de 2015, Ayelet Shaked, entend agir.

Actuellement, la commission de nominations des juges, présidée par le ministre de la Justice, compte neuf membres : trois juges de la Cour suprême, deux membres du barreau d'Israël, deux députés de la Knesset (un de l'opposition et un de la coalition) et deux ministres. Une majorité de sept voix étant nécessaire pour nommer un juge, cela donne *de facto* aux trois membres de la Cour suprême un droit de veto sur toute nomination... y compris sur la nomination de leurs futurs collègues au sein de l'institution ! Les projets de la ministre de la Justice, contre ce qui est présenté comme un système de cooptation pourrait se traduire par un élargissement de la composition de la commission à onze, voir à quinze membres.

La ministre de la Justice entend aussi s'attaquer au contrôle de constitutionnalité des lois³, en

limitant le droit pour la Cour suprême d'annuler des dispositions législatives votées par la Knesset. Comme aux États-Unis et en France, en Israël les décisions de la Cour suprême ont un caractère définitif. Il s'agirait donc d'octroyer à la Knesset le droit d'adopter des lois non conformes aux décisions de la Cour suprême, éventuellement en instituant une procédure de majorité qualifiée. La Knesset comptant 120 députés, un vote à la majorité absolue doit réunir 61 voix. Il s'agirait de prévoir une majorité spéciale de 70 voix, par exemple.

Des associations de défense des droits de l'Homme aux ordres de gouvernements étrangers ?

Les ONG israéliennes recevant des subventions de gouvernements étrangers devront dorénavant faire état de cette situation. Un projet de loi déposé à la Knesset par le gouvernement en 2016 oblige ces ONG à mentionner sur tous leurs documents publics qu'ils reçoivent la majorité de leurs fonds de gouvernements étrangers. Le projet initial prévoyait même de contraindre leurs représentants à porter un badge spécial lorsqu'ils viennent à la Knesset. Finalement, cette disposition a été écartée. Il n'empêche. Avec cette initiative, le gouvernement entend lutter contre toute une série d'associations de défense des droits de l'Homme marquées à gauche.

L'argument invoqué par le gouvernement est celui de la transparence : tout citoyen aurait le droit de savoir que telle ou telle association est soutenue par des puissances étrangères. En présentant le projet de loi, la ministre de la Justice a ainsi déclaré : « L'intervention flagrante, dans les affaires internes israéliennes, des gouvernements étrangers grâce à un financement, est sans précédent, largement répandue, et empiète sur les normes et les règles acceptées dans les relations entre les pays démocratiques ».

3. Israël est un pays sans constitution, mais la Knesset a adopté douze lois fondamentales. La Cour suprême, pour annuler certaines lois, a également fait référence à des principes non écrits. Sur ces questions, voir les ouvrages du Pr Claude Klein, ainsi que sa présentation et sa traduction de l'article de l'ancien président de la Cour suprême, Aharon Barak : *La révolution constitutionnelle : la protection des droits fondamentaux* (Pouvoirs n° 72, 1994).

Mais, en fait, la loi crée une discrimination entre les associations. Alors que les associations de droite sont financées pour l'essentiel par des dons de particuliers (fréquemment par de riches Juifs de la diaspora), les associations proches de la gauche sont très souvent subventionnées par des institutions étrangères. L'Union européenne apporte ainsi son soutien politique et financier à une dizaine d'associations israéliennes qui militent notamment en faveur de la défense des droits de l'Homme dans les territoires occupés. Les plus connues de ces associations sont *B'Tselem* (centre d'information sur les droits de l'Homme dans les territoires occupés) et *Chovrim Chtika* (*Breaking the silence*, association d'anciens soldats israéliens dénonçant les abus commis par l'armée dans ces mêmes territoires).

L'Union européenne a du reste critiqué le projet de loi, comme plusieurs gouvernements étrangers. Des fonctionnaires allemands ont averti Binyamin Netanyahu que l'adoption de cette loi rendrait plus difficile la tâche des amis d'Israël qui, en Allemagne, luttent contre le boycott des produits de l'État juif. De ce fait, certains députés de la coalition, comme Michaël Oren (du parti *Koulanou*, centre-droit) ont fait connaître leur inquiétude : « Ce projet de loi sur les ONG est un projet qui pourrait nuire à l'image et aux relations diplomatiques d'Israël ». Mais pour les adversaires du gouvernement, la tâche n'est pas aisée. Des organisations comme *Breaking the silence* n'ont pas bonne presse dans l'opinion qui s'identifie à une armée fondée sur la conscription : si la dénonciation d'abus semble bien admise dans le pays (la presse exerce ce droit quotidiennement), la diffusion de ces témoignages à l'étranger est jugée par beaucoup de citoyens comme participant à la délégitimation d'Israël sur la scène internationale.

Des institutions culturelles trop autonomes ?

Les institutions culturelles et les artistes font désormais l'objet d'une surveillance toute particulière de la part de la ministre de la Culture et des Sports, Miri Reguev : les subventions accordées aux institutions culturelles et aux créateurs sont désormais soumises à des critères faisant la part belle à la raison d'État. Dès sa prise de fonction, Miri Reguev a manifesté son intention de ne plus subventionner des institutions – comme un théâtre arabe de Haïfa, présentant une pièce relatant une journée dans la vie d'un prisonnier palestinien condamné à une peine de prison à perpétuité pour l'enlèvement et le meurtre d'un soldat israélien en 1984. La pièce s'était déjà vu retirer une subvention de la part du ministre de l'Éducation, Naftali Bennett, chef du Parti d'extrême droite *HaBaït haYehoudi* (Le Foyer Juif). Mais le procureur de l'État s'opposa à ce que la sanction financière soit étendue à toute l'activité du théâtre. La ministre de la Culture a aussi manifesté l'intention de réduire les subventions à la cinémathèque de Tel-Aviv, celle-ci organisant chaque année un festival consacré à la *Nakba* (« catastrophe », en arabe), c'est-à-dire aux conséquences de la création de l'État d'Israël pour la population arabe.

Miri Reguev, n'entend pas se limiter à des interventions au cas par cas. Elle a donc présenté un projet de loi intitulé « fidélisation dans la culture » (sic !) : seraient exclus de tout financement public les artistes et les institutions culturelles qui défigurent le drapeau ou d'autres symboles nationaux, incitent au racisme, à la violence ou au terrorisme. Toute l'habileté du gouvernement consiste à présenter comme naturelle la protection des intérêts du public face à la menace toujours présente de l'incitation au terrorisme et à la destruction de l'État. D'où l'insistance des gou-

vernants à présenter ces initiatives comme participant de la défense d'Israël comme État juif⁴.

Une presse trop à gauche ?

Binyamin Netanyahou n'aime pas la presse, qui le lui rend bien. Il a souvent exprimé les raisons de sa vindicte : la presse israélienne serait depuis toujours dominée par la gauche. Ce qui n'est pas tout à fait faux, mais de moins en moins vrai. Comme dans tous les pays du monde, en Israël les études de journalisme attirent plus des jeunes de gauche, alors que d'autres formations (comme la gestion et la finance) sont davantage prisées par des jeunes de droite. De plus, la radio-télévision a longtemps été contrôlée par l'État, c'est-à-dire jusqu'en 1977 par le Parti travailliste. Les plus âgés des journalistes du service public audiovisuel sont donc, de notoriété publique, très souvent de gauche. Mais les choses ont commencé à changer depuis une ou deux décennies, avec l'entrée dans la profession de nouvelles générations plus marquées à droite et appartenant notamment au camp national-religieux : désormais, sur les écrans, il n'est plus rare de voir un journaliste portant la *kippa* tricotée, signe de l'appartenance à ce courant de pensée.

Mais, pour Binyamin Netanyahou, les changements en la matière ne vont pas encore assez vite. Titulaire, en sus de sa charge de chef du gouvernement, du portefeuille de la communication, il a décidé de supprimer en 2016 l'autorité de radiodiffusion (l'équivalent de l'ex-ORTF) et de licencier ses 1 500 salariés. Un nouvel organisme devrait disposer de ressources humaines beaucoup plus limitées. Par ailleurs, afin de limiter l'audience des grandes chaînes de télévision qu'il considère comme hostiles à sa politique, il entend favoriser

l'émergence de nouveaux concurrents, en autorisant la diffusion sur le territoire national de médias tournés jusqu'à présent vers l'étranger, comme la chaîne francophone *i24 News* (dont les programmes sont en anglais, en arabe et en français).

En ce qui concerne la presse écrite, celle-ci dérange de moins en moins le gouvernement pour plusieurs raisons. D'abord, parce que, comme dans tous les pays du monde, face à la concurrence d'internet, les grands journaux diffusés sur support papier (*Haaretz*, *Maariv* et *Yediot Aharonot*) sont de moins en moins lus. Ensuite, du fait qu'un journal gratuit largement distribué, *Israel haYom*, financé par le très à droite milliardaire juif américain Sheldon Adelson, est totalement dévoué à la personne et à la politique du Premier ministre. Enfin, nombre de sites internet défendent la politique du gouvernement.

Des Arabes israéliens trop nationalistes ?

Binyamin Netanyahou, grand professionnel de la politique et de la communication, connaît parfaitement les motivations de ses électeurs. C'est notamment en jouant sur la fibre anti-arabe d'une bonne partie de ceux-ci qu'il a pu, à la surprise générale, être réélu en 2015⁵. Il sait que sur ce terrain, il n'a pas grand-chose à craindre de la part d'une classe politique souvent mal à l'aise vis-à-vis des Arabes israéliens qui constituent 20 % de la population.

Cette minorité dispose de tous les droits civils et politiques, et le principe d'égalité de tous les citoyens a été proclamé depuis la création de l'État. Plus encore, elle jouit d'une grande liberté religieuse : les Arabes chrétiens et musulmans d'Israël peuvent pratiquer leur religion sans crainte,

4. Philippe Velilla, « Israël "État juif" : les enjeux d'un adjectif », *Diplomatie* n° 78, janvier-février 2016.

5. Philippe Velilla, « Les élections israéliennes du 17 juin 2015, vote de classe, vote ethnique et vote identitaire », *Pouvoirs* n° 156, janvier 2016.

situation qui présente un contraste saisissant avec celles de bon nombre de minorités religieuses dans la région (on songe notamment à la situation des Chrétiens d'Orient et à celle des Yezidis). On observe cependant qu'en termes d'égalité réelle (revenus, éducation, etc.), il y a de grandes différences entre Juifs et Arabes. Ceci du fait de discriminations, notamment sur le marché de l'emploi, mais aussi en raison de caractéristiques culturelles de la communauté arabe (comme la faible participation des femmes au marché du travail). Les différences entre Arabes et Juifs ont du reste tendance à s'atténuer sur la longue période.

En matière politique, le mal est plus profond : il n'est pas facile d'être Arabe israélien, d'abord parce qu'il n'est jamais facile de vivre dans un pays où l'on est minoritaire. Pour les Arabes israéliens, cette difficulté est renforcée par le conflit qui oppose leurs cousins de l'autre côté de la Ligne verte à la population majoritaire – les Juifs – du pays dont ils sont citoyens. De surcroît, les représentants politiques de la minorité arabe, les treize députés élus en 2015 à la Knesset sur la « liste unifiée » qui groupait les partis nationaliste, islamiste et communiste, adoptent parfois des positions extrémistes.

Ainsi, les trois députés du parti *Balad* (acronyme en arabe de la Liste démocratique nationale)⁶ se sont rendus en février 2016 auprès de familles palestiniennes de terroristes abattus alors qu'ils agressaient des citoyens israéliens pendant l'« Intifada des couteaux ». Ils expliquèrent leur geste en déclarant qu'ils voulaient intervenir auprès des autorités israéliennes afin qu'elles rendent le corps des terroristes à leurs familles, mais eurent plus de mal à justifier le fait qu'ils respectèrent une minute de silence à la mémoire

des agresseurs... Cette escapade leur valut d'être suspendus de leur mandat parlementaire pour quelque temps, la quasi-totalité des membres juifs de la Knesset refusant de les défendre. L'opposition travailliste alla même jusqu'à qualifier leur attitude d'« encouragement au terrorisme ».

Non content de cette décision, Binyamin Netanyahu proposa dans la foulée de pouvoir suspendre définitivement un député pour « comportement inapproprié ». Ce projet de loi de « suspension » permettrait d'écarter de la Knesset tout député justifiant le terrorisme, par exemple. Une telle décision devrait rassembler une majorité de 90 voix (soit trois quarts des députés). Cette fois-ci, l'opposition a vivement contesté le projet, soulignant que nul ne pouvait garantir qu'à l'avenir un tel pouvoir ne serait pas utilisé contre tout élu contestataire.

Le populisme contre la démocratie

Ces menaces contre la démocratie ne doivent rien au hasard. En Israël, comme aux États-Unis ou en Europe, le populisme dispose désormais d'un terreau fertile : une population traumatisée par les attentats et les menaces des mouvements islamistes. Pour les Israéliens, la crainte est d'autant plus vive que l'ennemi est présent à la frontière sud avec le Hamas qui contrôle Gaza, au nord avec le Hezbollah libanais, et à l'ouest avec des cellules de Daesh qui s'implantent en Cisjordanie. Le populisme pourrait même se doter d'une structure partisane. Non par la constitution de partis édifiés sur ce thème, comme en Europe, mais plutôt en suivant le modèle américain : l'élection de Donald Trump montre que, désormais, le discours populiste peut prétendre à la conquête des partis de gouvernement.

Binyamin Netanyahu, grand connaisseur et grand admirateur des États-Unis, aimerait bien disposer d'un parti représentant toute la

6. Parti nationaliste considéré comme proche du Hamas et du Hezbollah.

droite, sur le modèle du Parti républicain. On prête d'ailleurs au chef du gouvernement le projet de faire fusionner les listes de candidats de son parti, le Likoud, parti de droite traditionnel, avec celles de *HaBaït haYehoudi* qui, à la droite de la droite, développe un discours qui fait la part belle à la colonisation des territoires occupés, au monopole exercé par le judaïsme orthodoxe sur la vie religieuse, à la restriction de toute expression mettant en cause le caractère juif de l'État, etc. De toute façon, le gouvernement le plus à droite de toute l'histoire d'Israël est déjà largement aligné sur ces thèses – une forme de pensée unique – et entend bien, on l'a vu, inscrire dans le droit israélien toute une série de dispositions qui restreindraient la mise en cause de ses orientations.

Ce populisme à l'israélienne soulève de vives inquiétudes, et une opposition qui ne vient pas seulement de la gauche. Du reste celle-ci, qui ne compte plus que 29 députés sur 120, est de moins en moins écoutée. Au sein même de la coalition gouvernementale, des responsables politiques comme Moshé Kahlon, ministre de l'Économie et fondateur du parti *Koulanou*, ou le député Benny Begin, fils de l'ancien Premier ministre Menahem Begin, ne sont pas prêts à voter tous les projets du gouvernement. En dehors du Parlement, d'autres voix se font entendre comme celle du président de l'État, Reuven Rivlin, pourtant issu des rangs du Likoud, qui, à propos du projet de loi sur la « suspension » des députés, a tenu à déclarer que cette initiative reflétait « une compréhension problématique de la démocratie parlementaire... Pour eux, la démocratie n'est rien d'autre que la loi de la majorité ». Ce qui est une autre façon de dire ce que l'on sait depuis Montesquieu : la loi aussi peut être oppressive.

Au-delà des responsables politiques, beaucoup d'Israéliens n'entendent pas laisser le gouvernement porter atteinte aux libertés publiques, notamment lorsque les artistes sont en cause. Ainsi, alors que le ministre de l'Éducation décidait de retirer du programme des établissements scolaires la lecture d'un roman où figure une histoire d'amour entre un Palestinien et une Israélienne, *Gader Haïa* (Haïe vive) de Dorit Rabinyan, le public a réagi de façon très nette – en se précipitant chez les libraires pour acheter le livre incriminé. Plus encore, de vives protestations ont empêché une association de droite, *Im Tirtsu* (Si vous le voulez), de mener une campagne de dénonciation des opinions d'un certain nombre de célébrités de la culture israélienne en soulignant leurs liens avec des associations présentées comme subversives. Face à l'émotion soulevée par la mise en ligne des portraits de ces personnalités assortis de commentaires désobligeants, l'association a dû s'excuser et interrompre cette campagne. Les dirigeants d'*Im Tirtsu* avaient oublié l'attachement des Israéliens à la liberté d'expression, à la contestation, et même à la polémique. Une des personnalités mises en cause, l'écrivain Amos Oz, avait d'ailleurs souligné que cet attachement n'était pas sans lien avec les caractéristiques de la pensée juive qu'il décrit ainsi : « *une culture du doute et de la dispute, un jeu ouvert d'interprétations et de contre-interprétations, de réinterprétations, d'interprétations contradictoires...* ».

Face à des démocrates imprégnés de cette noble tradition, on aimerait croire que le populisme à l'israélienne n'a pas encore gagné la partie. Ce serait oublier que, pour nombre d'Israéliens, ces atteintes à la démocratie semblent dérisoires par rapport au danger islamiste qui menace l'État juif, à quelques dizaines de kilomètres de Tel-Aviv.

Ont participé à ce numéro de *Plurielles*

Anny Dayan Rosenman a été maître de conférences en littérature et en cinéma (Université Paris-Diderot-Paris 7). Elle est l'auteur de très nombreux articles sur les écrivains juifs de langue française et a publié : *La guerre d'Algérie dans la mémoire et l'imaginaire* (avec Lucette Valensi, Éd. Bouchène, 2004), *Les alphabets de la Shoah* (CNRS éditions, 2007, Livre de poche Biblis, 2013), *Un ciel de sang et de cendres. Piotr Rawicz et la solitude du témoin* (avec Fransiska Louwagie, Kimé, 2013)

Guido Furci est allocataire moniteur en littérature générale et comparée à l'Université Sorbonne Nouvelle-Paris 3. Il est l'auteur de nombreux articles et a publié : *Figures de l'exil, géographies du double : notes sur Agota Kristof et Stephen Vizinczey*, Éd. Giulio Perrone, 2012), un livre coécrit avec Marion Duvernois.

Gérard Haddad est un écrivain et psychanalyste français. Parmi ses nombreux ouvrages : *Lumière des astres éteints. La Psychanalyse face aux camps* (Grasset, 2011), *Dans la main droite de Dieu : Psychanalyse du fanatisme*, Premier Parallèle, 2015).

Monique Halpern est une militante féministe, ancienne responsable des relations internationales au Ministère du Travail et Présidente du Clef (Coordination française pour le lobby européen des femmes).

Joël Hubrecht est responsable du programme *Justice pénale internationale et justice transitionnelle*. Il a publié : *Kosovo. Établir les faits* (éditions Esprit, 2001) et *Enseigner l'histoire et la prévention des génocides* (avec Assumpta Mugiraneza, CNDP-Hachette, 2009) ainsi que de nombreux articles et contributions à des ouvrages collectifs. Dernière publication : *La Cpi bientôt finie ?* (Esprit, janvier 2017)

Fleur Kuhn-Kennedy est docteur en littérature générale et comparée de l'université Sorbonne Nouvelle - Paris 3. Sa thèse consacrée à Joseph Opatoshu, Isaac Bashevis Singer, André Schwarz-Bart et David Grossman a été publiée sous le titre *Le Disciple et le Faussaire : imitation et subversion romanesques de la mémoire juive* (Classiques Garnier, 2016). Elle est actuellement post-doctorante au Cermom (Inalco).

Martine Leibovici est maître de conférences HDR émérite en philosophie politique (Université Paris Diderot-Paris 7). Auteur, entre autres, de *Hannah Arendt, une Juive. Expérience, politique et histoire* (Desclée de Brouwer, 1998), de *Autobiographies de transfuges. Karl Philipp Moritz, Richard Wright, Assia Djebar* (Ed. Le Manuscrit, 2013). Et, avec Anne-Marie Roviello, *Le perversion totalitaire. La banalité du mal selon Hannah Arendt* (Kimé, février 2017)

Daniel Oppenheim est psychanalyste et psychiatre. Ses travaux portent sur les traumatismes majeurs et la transmission de leurs effets sur plusieurs générations. Ouvrages récents : *Héritiers de l'exil et de la Shoah* (avec H. Oppenheim-Gluckman, Eres, 2006), *Peut-on guérir de la barbarie? Apprendre des écrivains des camps* (Desclée de Brouwer, 2012), *Des adolescences au cœur de la Shoah, À travers Kertész, Wiesel*. (Éd Le Bord de L'Eau, 2016)

Hélène Oppenheim-Gluckman, est psychiatre et psychanalyste. Elle travaille sur l'impact des guerres, des génocides et des exils sur les modalités de construction des identités subjectives. Ouvrages récents : *Héritiers de l'Exil et de la Shoah, entretiens avec des petits-enfants de Juifs venus de Pologne en France*, (avec Daniel Oppenheim, Eres, 2006). *Lire Ferenczi, un disciple turbulent*, (Ed Campagne Première, 2010)

Jean-Yves Potel, est spécialiste de l'Europe centrale. Il a publié *La fin de l'innocence, la Pologne face à son passé juif* (Éditions Autrement, 2009), *Les disparitions d'Anna Langfus* (Noir sur Blanc, 2014). Il a également édité de nombreux textes, dont ceux du poète du ghetto de Varsovie, Wladyslaw Szlengel, *Ce que j'ai lu aux morts, poèmes du ghetto de Varsovie*, (Circé, 2017).

Franklin Rausky a été maître de conférences à l'Université de Strasbourg. Il est Directeur des Etudes à l'Institut Universitaire d'Etudes Juives Elie Wiesel, Auteur de *Ivresse biblique*, (Presse Universitaire de France 2013), Co-directeur du *Dictionnaire de psychologie et psychopathologie des religions* (Bayard 2013)

Izio Rosenman, rédacteur en chef de *Plurielles*, ancien directeur de recherche au CNRS, président de l'Association pour un Judaïsme Humaniste et Laïque, a coordonné le numéro de *Panoramiques*, « Juifs Laïques. Du religieux vers le culturel », éd. Corlet-Arléa, 1992. Dernière publication : *Life during the camps and after: Displacement and Reconstruction of the young survivors*, in "Displacement, Jewish Migration and Rebirth of Communities" (1945-1967), edited by Manfred Gerstenfeld and Françoise Ouzan, (éd. Brill. 2013).

Cécile Rousselet est doctorante en littérature comparée, sous la direction de Carole Matheron (Paris 3 – Sorbonne Nouvelle) et Luba Jurgenson (Paris IV - Sorbonne). Elle a publié plusieurs articles, dont « Polyphonie et dialogisme comme stratégies littéraires de résistance en contexte soviétique : Moyshe Kulbak et Andreï Platonov » (Revue *Trans*, 2016) et publie actuellement, avec Fleur Kuhn-Kennedy, les actes du colloque « Expressions du collectif : les formes de dialogue dans les écritures juives d'Europe centrale et orientale ».

Yaniv Sagee est directeur exécutif du Centre Guivat Haviva. The Center for a Shared Society (Israël). Centre pour la promotion des relations égales entre Juifs et Arabes israéliens.

Jean-Charles Szurek est directeur de recherche émérite au CNRS. Ses derniers ouvrages portent sur les relations judéo-polonaises : *Juifs et Polonais 1939-2008*, (co-dir. avec Annette Wiewiorka), Paris, Albin Michel, 2009, *La Pologne, les Juifs et le communisme* (éd. Michel Houdiard, 2010).

Philippe Velilla est docteur en droit. Il a publié notamment : *Les Juifs et la droite* (Éditions Pascal, 2010), *La république et les tribus* (Buchet-Chastel, 2014)

Méir Waintrater est journaliste, essayiste, membre du Haut Comité Interreligieux du Projet Aladin, ancien rédacteur en chef de *l'Arche*, revue du judaïsme français

Rahel Wasserfall, docteure en anthropologie, dirige l'évaluation et la formation du Cedar depuis 15 ans. Chercheuse associée du *Women's Studies Research Center* de l'Université Brandeis, elle est aussi professeure diplômée de yoga Iyengar (CIYT) et l'auteure (avec Adam Seligman et David Montgomery) de *Living with Difference : How to Build Community in a Divided World* (University of California Press 2015).

Philippe Zard est maître de conférences HDR à l'Université de Paris-Ouest Nanterre. Il a publié *La Fiction de l'Occident* (PUF, 1999) et il a dirigé plusieurs ouvrages sur Albert Cohen, Franz Kafka et sur les rapports entre littérature et philosophie. Ses travaux portent sur l'imaginaire politique et religieux dans les fictions littéraires.

Sommaire des numéros précédents

PLURIELLES N° 2

Editorial – *Notre devoir d'ingérence*

Interrogations

Me Théo Klein – *Quel avenir pour les Juifs de France ?*

Histoire

Alexandre Adler – *Immigration et intégration des Juifs en France*

Actuelles

Pour une carte du racisme en France – *un projet, une interview*

Dossier – le cinquantenaire de la révolte du ghetto de Varsovie

Annette Wieviorka – *Le Ghetto de Varsovie, la Révolte*

Extraits de textes sur les ghettos de Varsovie

Poèmes

Peretz Markich – *Lévi, sculpteur sur bois*

Les amants du ghetto

Isaïe Spiegel – *Donnez-moi la mémoire, La dernière fois*

Hirsch Glik – *Nous sommes là (Chant du ghetto de Varsovie)*

Paul Celan – *Fugue de mort*

Nelly Sachs – *O nuit*

David Sfar – *Jours de crainte*

Réflexion – Chajka Grosman – *Cinquante ans après*

Politique

Après un an de gouvernement Rabin – Interview de Gavri Bargil

Culture

Anny Dayan-Rosenman – *Romain Gary, une judéité ventriloque*

Hubert Hannoun – *Maïmonide fils et père de l'Histoire*

Rolland Doukhan – *Emission de radio – Au carrefour de trois anniversaires*

Souvenir

Albert Memmi – *Hommage à Maurice Politi, un ami disparu*

Critique d'œuvres

Martine Timsit – G. Weiler, *La Tentation Théocratique – Israël, la Loi et le Politique*

Evelyne Dorra-Botbol – *Des méandres de l'identité, deux livres et un opéra*

PLURIELLES N° 3

Izio Rosenman – *Éditorial : Un horizon de paix*

Actuelles – Théo Klein – *Le judaïsme français, déclin ou renaissance*

Dossier – Le nouveau dialogue judéo-arabe

Itzhak Rabin – *Un discours humaniste*

Hirsh Goodman – *1973-1993 – from war to peace*

André Azoulay – *Les vertus du dialogue*

Dr Ciella Velluet – *Une visite à l'O.L.P. à Tunis – les questions de santé*

Violette Attal-Lefi – *La Tunisie au miroir de sa communauté juive*

Lucette Valensi – *Tunisie – Espaces publics, espaces communautaires*

Droits de l'homme

Gérard Israël – *Immigration et solidarité*

Culture

Annie Goldmann – *La fascination de la femme non-juive dans l'œuvre d'Albert Cohen*

Anny Dayan-Rosenman – *A propos de « Moi Ivan, Toi Abraham »*

Alain Penso – *Lorsque la télévision traite de l'Histoire*

Brèves

PLURIELLES N° 4

Izio Rosenman – *Éditorial : Mémoire, violence et vigilance*

Dossier – Lire la Bible

Erich Fromm – *une vision humaniste radicale de la Bible*

Avraham Wolfensohn – *L'actualité de la Bible dans l'éducation de notre temps*

Le regard laïque sur le récit biblique

Yaakov Malkin – *Qui est Dieu ? Approche séculière de la littérature de la Bible, de Dieu et des autres héros littéraires des œuvres bibliques*

Jacques Hassoun – *Joseph ou les infortunes de la vertu*

Henri Raczymow – *Le dit du prophète Jonas*

Annie Goldmann – *La Bible au cinéma*

Études

David Horovitz – *Pourquoi les Alliés n'ont pas bombardé Auschwitz*

Ernest Vinurel – *La Solution finale – Juifs et Tziganes*

Claude Klein – *Une constitution pour Israël ?*

Anny Dayan-Rosenman – *Albert Memmi, un judaïsme à contre courant*

Documents

L'admission de l'AJHL au CRIF

Que signifie être Juif. Déclaration de la Fédération Internationale

Actualité

Violette Attal-Lefi – *Juif laïque – impossible ?*
Jean Liberman – *Le réveil du judaïsme ex-soviétique*
Gérard Israël et Adam Loss – *Le CRIF et l'évolution des communautés*
La Fondation de l'Histoire Audiovisuelle des Survivants de la Shoah

PLURIELLES N° 5

Izio Rosenman – *Éditorial : Terrorisme et paix*

Dossier – identités juives et modernité

Albert Memmi – *Sortir du Moyen-Age*
Egon Friedler – *L'expérience des Lumières – la Haskala*
Francis Grimberg – *Identités juives et citoyenneté française*
Jacques Burko – *Propos subjectifs d'un juif français athée*
Izio Rosenman – *Juifs et Arabes, rythmes d'intégration*
Sylvia Ostrowetsky – *Égaux, semblables, identiques*
Enquête – *Comment vous sentez-vous juif en dehors de la synagogue ?*

Études

Hubert Hannoun – *Lévinas, un homme responsable*
Gershom Baskin – *Le problème de l'eau dans le conflit israélo-palestinien*
Calev Ben Levi – *Qui a écrit la Bible ?*
Itzhak Goldberg – *L'admirable légèreté de l'être – Marc Chagall*
Blaise Cendrars – *Portait de Chagall (poème)*

Critiques et notes

Rolland Doukhan – *L'écriture ou la vie, de Jorge Semprun*
Paule Ferran – *Dieu-dope de Tobie Nathan*
Hubert Hannoun – *Un protestant analyse le monde juif*
Sylvia Ostrowetsky – *Notes sur un voyage à Moscou*

Littérature

Rolland Doukhan – *Jonathan ou la traversée de la mer Rouge (Nouvelle)*
Yehouda Amichai – *Poèmes de Jérusalem*

PLURIELLES N° 6

Izio Rosenman – *Éditorial : Inquiétudes*

Dossier – juifs parmi les nations

Julien Dray – *Exclusion et racisme en France*
Michel Zaoui – *Négationnisme et loi Gayssot*
Yaakov Malkin – *Juifs parmi les nations*
Élie Barnavi – *Demain la paix ? Oui !*
Maurice Stroun – *Aux origines du conflit israélo-arabe*
Violette Attal-Lefi – *Discours de bienvenue : des Juifs dans leur temps*

Elisabeth Badinter – *Les dangers qui nous guettent*
Simone Veil – *Française, juive et laïque*
Dominique Schnapper – *Société laïque, société multiculturelle, mariages mixtes*

Études

Doris Bensimon – *La démographie juive aujourd'hui – maintien ou déclin*
Adam Loss – *Réflexions sur les mutations de la société israélienne et juive*
Martine Leibovici – *La justice et la pluralité des peuples*
Yehuda Bauer – *La Shoah est-elle comparable aux autres génocides ?*

Littérature

Rolland Doukhan – *L'arrêt du cœur*

Cinéma

Violette Attal-Lefi – *Woody Allen dans ses quatre dimensions*
Résolution du 6^e Congrès

PLURIELLES N° 7

Izio Rosenman – *Éditorial*

Dossier – langues juives de la diaspora

Langues et histoire

Claude Mossé – *Judaïsme et hellénisme*
Jacques Hassoun – *Les Juifs d'Alexandrie et le multiculturalisme*

Les Septantes

Mireille Hadas-Lebel – *La renaissance de l'hébreu et de la conscience nationale juive*
Delphine Bechtel – *La guerre des langues entre l'hébreu et le yiddish*
Yossi Chetrit – *L'influence du français dans les langues judéo-arabes d'Afrique du Nord*
Itzhak Niborski – *Le Yiddish, un passé, un présent et un futur ?*
Haïm Vidal-Sepiha – *Langue et littérature judéo-espagnoles*
Charles Dobzynski – *Le Yiddish langue de poésie*

Langues et traces

Régine Robin – *La nostalgie du yiddish chez Kafka*
Kafka – *Discours sur la langue yiddish*
Henri Raczymow – *Retrouver la langue perdue. Les mots de ma tribu*
Jacques Burko – *Emprunts du Yiddish au polonais*
Marcel Cohen – *Lettres à Antonio Saura*

Passage des langues

Marc-Henri Klein – *La Tour de Babel l'origine des langues. Du religieux au mythe*
Kafka – *Les armes de la ville*

Rolland Doukhan – *Ma diglossie, au loin, ma disparue*
 Haïm Zafrani – *Traditions poétiques et musicales juives au Maroc*
 Albert Memmi – *Le bilinguisme colonial*
 M. Zalc – *Le yiddish au Japon*

Études

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

Littérature

Berthe Burko-Falcman – *Le chien du train (nouvelle)*
 Anonyme – *Romances judéo-espagnoles*
 Wislawa Szymborska – *Encore (Poème)*
 Antoni Slonimski – *Elégie pour les villages juifs (Poème)*
 Evgueni Evtouchenko – *Babi Yar (Poème)*

Document

Déclaration du 7e Congrès de la Fédération des Juifs Humanistes et Laïques

PLURIELLES N° 8

Izio Rosenman – *Éditorial : Un engagement vers les autres*

Dossier – Les juifs et l'engagement politique

Hubert Hannoun – *Barukh Spinoza, rebelle politique*
 Jacques Burko – *Les juifs dans les combats pour l'indépendance polonaise au XIX^e siècle*
 Henri Minczeles – *Engagement universaliste et identité nationale : le Bund*
 Alain Dieckhoff – *Le sionisme : la réussite d'un projet national*
 Henry Bulawko – *Bernard Lazare, le lutteur*
 Jean-Jacques Marie – *Les Juifs dans la Révolution russe – présentation*
 Jean-Charles Szurek – *En Espagne... et ailleurs*
 Arno Lustiger – *Quelques notes sur l'engagement des Juifs dans la guerre d'Espagne*
 La France, centre de l'aide internationale à l'Espagne
 G. E. Sichon – *Frantisek Kriegel, l'insoumis*

Anny Dayan Rosenman – *Albert Cohen, un Valeureux militant*
 Lucien Lazare – *La résistance juive dans sa spécificité*
 Anny Dayan Rosenman – *Des terroristes à la retraite. Une mémoire juive de l'Occupation*
 Gérard Israël – *René Cassin, l'homme des droits de l'homme*
 Jean-Marc Izrine – *Une approche du Mouvement libertaire juif*
 Charles Dobzynski – *Dialogue à Jérusalem [Extrait]*
 Charles Dobzynski – *On ne saurait juger sa vie*
 Astrid Starck – *Lionel Rogosin un cinéaste contre l'apartheid*
 Rolland Doukhan – *Daniel Timsit. Entretien à propos de Suite baroque. Histoires de Joseph Slimane et des nuages de Daniel Timsit*
 Allan Levine – *Un Rabbin, avec Martin Luther King dans la lutte pour les droits civiques*
 Question à David Grossman

Etudes, poésie, essais

Lazare Bitoun – *Juifs et Noirs au miroir de la littérature*
 Eveline Amoursky – *Mandelstam : l'identité assumée [Extrait]*
 Huguette Ivanier – *Une éthique pour notre temps, Lévinas ou l'humanisme de l'Autre*
 Charles Dobzynski – *Le mot de la fin*
 Rachid Aous – *Le Matrouz de Simon Elbaz, expression de la tradition chantée judéo-arabe*
 Le « judéo-arabe » langue ou culture ?
 Annie Goldmann – *La deuxième guerre mondiale sur les écrans français*

Livres reçus

Ephémérides
 Rolland Doukhan – *Le fil du temps*

PLURIELLES N° 9

Izio Rosenman – *Éditorial*

Dossier – les juifs et l'Europe

Daniel Lindenberg – *Europa Judaica ?*
 Yves Plasseraud – *Etats-nation et minorités en Europe*
 Alain Touraine – *Nous sommes tous des Juifs européens*
 Elie Barnavi – *Le Musée de l'Europe à Bruxelles (Interview Violette Attal-Lefi)*
 Michael Löwy – *La culture juive allemande entre assimilation et catastrophe*
 Michel Abitbol – *Entre Orient et Occident, le judaïsme méditerranéen et la modernité*
 Diana Pinto – *Vers une identité juive européenne*
 Henri Minczeles – *Le concept d'extraterritorialité des Juifs en Europe médiane au XX^e siècle*
 Jean-Charles Szurek – *Jedwabne et la mémoire polonaise*

Joanna Tokarska-Bakir – *L'obsession de l'innocence*
 Daniel Oppenheim – *Dans l'après-coup de l'événement*
 Nicole Eizner – Juifs d'Europe. *Un témoignage*
 Jacques Burko – *Les juifs et l'Europe*

Critiques – recensions – études

Hugo Samuel – Poèmes
 Rolland Doukhan – *Extrait de L'Autre moitié du vent (extrait)*
 Eveline Amoursky Marina Tsvetaeva – Ossip Mandelstam. *Écho*
 Mikael Elbaz – *Paria et rebelle : Abraham Serfaty et le judaïsme marocain*
 Daniel Oppenheim – *Le Royaume Juif (Compte-rendu)*
 Rolland Doukhan – *Les rêveries de la femme sauvage (c. r.)*

PLURIELLES N° 10

Izio Rosenman – Éditorial — *Kaléidoscope*

Dossier – Israël-diasporas – interrogations

Jacques Burko *Je suis un Juif diasporiste*
 Conversation sur Israël, la société, la paix, le monde d'Amos Oz et David Grossman
 Daniel Oppenheim – *Passé et présent, idéal et réalité*
 Ilan Greilsammer – *Gauche française, gauche israélienne regards croisés*
 Cinéma israélien/Cinéma Juif – *la quête d'une identité Mihal Friedman*
 Corrine Levitt – *Juifs et Américains – une communauté intégrée*
 Denise Goitein-Galpérin – *Albert Cohen et l'Histoire – son action politique et diplomatique*
 Jean-Charles Szurek – *Le duo Eyal Sivan et Rony Braumann, leur traitement de la mémoire*
 Olivier Revault d'Allonnes – *Être Goy en diaspora*
 Quatre portraits – Nahum Goldmann, Léon Blum, Pierre Mendès France, Raymond Aron
 Interviews – *Vous et Israël. Liliane Atlan, Robert Bober, Bianca Lechevalier-Haim*
 Régine Robin – *Henri Raczymow*

Etudes, textes, critiques

Rachid Aous – *Laïcité et démocratie en terre d'Islam – une nécessité vitale*
 Françoise Carasso – *Primo Levi, le malentendu*
 Michèle Tauber – Aharon Appelfeld, ou la mémoire des langues
 Itzhak Goldberg – *Petit lexique de Chagall*
Quarante sept moins quatre, une nouvelle inédite de Cyrille Fleischman
 Daniel Oppenheim – *Trois jours et un enfant, d'Abraham B. Yehoshoua*
 Chantal Steinberg – *Gilda Stambouli souffre ; Paula Jacques ne la plaint pas*

PLURIELLES N° 11

Izio Rosenman-Éditorial – *Voyages imaginaires, voyages réels*

Dossier – Voyages

Daniel Oppenheim – *Éthique du voyage. Rêver, partir, retrouver l'Autre, se retrouver*
 Carole Ksiazenicer-Matheron – *America, America – Récits juifs du Nouveau Monde*
 Rolland Doukhan – *L'Amérique*
 Catherine Dana *En attendant l'Amérique, (extrait)*
 Marie-France Rouart – *Le Juif errant vu lui-même. Ou l'avènement d'un autre Narcisse. Etre « Entre » pour être au « centre »*
 Albert Cohen – *Les Valeureux (extrait)*
 Jacques Burko – *L'histoire des voyages des trois Benjamin*
 Haim Zafrani – *Les lettrés-voyageurs*
 J. Béhar-Druais et C. Steinberg – *Joseph Halévy, un savant voyageur (1827-1917)*
 Régine Azria – *Prédicateurs, cochers et colporteurs...*
 Henriette Asséo Tsiganes d'Europe – *Les impasses de l'extraterritorialité mentale*
Etudes, textes, critiques
 Philippe Zard – *L'Europe et les Juifs. Les généalogies spécieuses de Jean-Claude Milner*
 Olivier Revault d'Allonnes – *Un voyage manqué dans la littérature*
 Nicole Eizner – *Voyage immobile en Israël*
 Hélène Oppenheim-Gluckman – N. Perront : *Etre Juif en Chine (c. r.)*
 Helène Eizner, Danielle Bailly (coordonné par) – *Traqués, cachés, vivants, (compte-rendu)*
 Jean-Charles Szurek – Irena Bozena et Puchalska Hibner *Un homme insoumis, (compte-rendu)*
 Chantal Steinberg – Amos Oz, *Ni exil, ni royaume, (c. r.)*

PLURIELLES N° 12

Izio Rosenman – Éditorial – *Interroger, transmettre, être fidèle ou infidèle ?*

Dossier – Fidélité-infidélité

Daniel Lindenberg – *Le franco-judaïsme entre fidélité et infidélité*
 Henry Méchoulouan – *Fidélité et infidélité chez les Juifs d'Espagne*
 Marc-Henri Klein – *Sabbataï Tsvi, Messie Marrane*
 Jacques Burko – *Une histoire marrane (et pas très marrante)*
 Ariane Bendavid – *Spinoza face à sa judéité, le défi de la laïcité*
 Martine Leibovici – *Mendelssohn ou la fidélité au-delà de la rationalité*
 Régine Azria – *Les juifs et l'interdit de l'image, infidélité créatrice ou fidélité paradoxale ?*
 Edwige Encaoua – *Le judaïsme laïc est-il transmissible ? Entre*

fidélité et infidélité, réflexions pour une mouvance juive laïque
H. Oppenheim-Gluckman – *Fidélité vivante ou figée*
Henri Meschonnic – *Fidèle, infidèle, c'est tout comme, merci mon signe*
Jacques Burko – *Traduire des poètes ?*
Nathalie Debrauwère – *L'infidèle chez Edmond Jabès*
Philippe Zard – *Le Commandeur aux enfers. Libres variations sur Don Juan, l'infidélité et le christianisme*
Carole Ksiazenicer-Matheron – *Isaac Bashevis Singer, la fiction de l'infidélité*
Daniel Oppenheim – *Entre tradition et subversion, la contradiction du roi des schnorrers*

Textes

Rolland Doukhan – *Le contre sens*

Essais et critique

Daniel Dayan – *Information et télévision*
Rolland Doukhan – *Va, vis et deviens de Radu Milhaileanu*
Jean-Charles Szurek. Alexandra Laignel-Lavastine – *Esprits d'Europe. Autour de Czeslaw Milosz, Jan Patocka, Istvan Bibó*
Chantal Steinberg – *Aharon Appelfeld : Histoire d'une vie*

PLURIELLES N° 13

Izio Rosenman – *Sortir du ressentiment ?*

Dossier – le ressentiment

Catherine Chalié – *Le ressentiment de Caïn*
Rivon Krygier – *Entretien sur le ressentiment dans le judaïsme*
Rita Thalmann – *La culture du ressentiment dans l'Allemagne du II^e au III^e Reich*
Paul Zawadski – *Temps et ressentiment*
Janine Altounian – *Ni ressentiment, ni pardon*
Seloua Luste Boulbina – *L'ascétisme – une maladie érigée en idéal*
Andrzej Szczypiorski – *Le ressentiment du Goy contre le Juif... et contre Dieu*
Jean Beckouche – *Le travail humanitaire et le conflit israélo-palestinien (Interview)*
Physicians for Human Rights-Israel
Daniel Oppenheim – *Le sentiment de voir ses droits non reconnus. La relation médecin-malade*
Michel Zaoui – *Réflexions sur l'affaire Lipietz*
Michèle Fellous – *Conflits de mémoire, conflits de victimes, lutte pour la reconnaissance*

Études, textes, actualité

Philippe Zard – *Un étrange apôtre. Réflexions sur la question Badiou*
Régine Azria – *Les juifs et l'interdit de l'image – infidélité créatrice ou fidélité paradoxale ?*
Jacques Burko – *Une histoire marrane (et pas très marrante)*

Daniel Lindenberg – *Giflés la réalité – en France aussi ?*
Gilberte Finkel – *Entretien sur Israël aujourd'hui*

Notes et comptes-rendus

Jacques Burko – *L'histoire des tribulations de la maison natale du Pape à Wadowice*
Jacques Burko – *Jerzy Ficowski, poète et écrivain polonais*
Jean-Charles Szurek – *En mémoire de Nicole Eizner*
Jean-Charles Szurek – *Danielle Rozenberg, L'Espagne contemporaine et la question juive*
Anny Dayan Rosenman – *Berthe Burko-Falcman, Un prénom républicain*

PLURIELLES N° 14

Izio Rosenman – Editorial

Dossier – Frontières

Emilia Ndiaye – *Frontières entre le barbare et le civilisé dans l'Antiquité*
Catherine Withol de Wenden – *Les frontières de l'Europe*
Carole Ksiazenicer-Matheron – *Frontières ashkénazes*
Riccardo Calimani – *Le ghetto – paradigme des paradoxes de l'histoire juive*
Zygmunt Bauman – *Juifs et Européens. Les anciens et les nouveaux...*
Henry Méchoulan – *Les statuts de pureté de sang*
Sophie Hirel-Wouts – *Traces marranes dans La Célestine de Fernando de Rojas*
Régine Azria – *Communauté et communautarisme*
Philippe Zard et Nathalie Azoulai (Entretien) – *La frontière invisible...*
Marita Keilson – *Lauritz – Entre Amsterdam et Jérusalem – Jacob Israël de Haan...*
Philippe Zard – *De quelques enjeux éthiques de La Métamorphose*
Daniel Oppenheim – *Variations sur la frontière – Iouri Olecha et Georges Orwell*
Anny Dayan Rosenman – *Aux frontières de l'identité et de l'Histoire – Monsieur Klein...*
Ilan Greilsammer – *Réflexions sur les futures frontières israélo-palestiniennes...*

Études, textes et actualités

Denis Charbit – *En Israël, la gauche aux prises avec le sionisme*
Philippe Velilla – *Les Juifs de France et l'élection présidentielle de 2007*
Rolland Doukhan – *La faute de la mariée...*
Chams Eddine Hadeef-Benfatima – *Dibbouk et Dom Juan...*
Jean-Charles Szurek – *Jan Gross, conscience juive de la Pologne...*

HOMMAGE A JACQUES BURKO

Izio Rosenman, Jean-Charles Szurek....

comptes-rendus

Chantal Steinberg – *Alaa El Aswany, Chicago...*

Chantal Steinberg – *Orly Castel-Bloom, Textile...*

Carole Ksiazenicer-Matheron – *Royaumes juifs. Trésors de la littérature yiddish*

PLURIELLES N° 15

I. Rosenman – *Éditorial : Les pères juifs, pas assez ou trop présents ?*

Dossier – Les Pères Juifs

Entretien avec Jean Claude Grumberg – *À propos de Mon père. Inventaire*

Jean-Charles Szurek – *La Guerre d'Espagne, mon père et moi*

Michel Grojnowski – *Je me souviens*

Carole Ksiazenicer-Matheron – *En quête du père – devenirs de la disparition (Paul Auster, Patrick Modiano)*

A. Dayan Rosenman – *Romain Gary – au nom du père*

Pierre Pachet – *Le père juif selon Bruno Schulz*

D. Oppenheim – *Etre fils, être père dans la Shoah et après*

Sophie Nizard – *Les pères juifs adoptifs sont-ils des mères juives ?*

Sylvie Sesé-Léger – *Sigmund Freud, un père*

H. Oppenheim-Gluckman – *Le meurtre du père*

Mireille Hadas-Lebel – *Mariages mixtes – matrilinearité ou patrilinearité*

Théo Klein – *Conversation imaginaire avec Isaac*

Textes et essais

Jean-Yves Potel – *Anna Langfus et son double*

Anna Langfus – *De la difficulté pour un écrivain de traduire en fiction la tragédie juive*

Samuel Ghiles Meilhac – *Une diplomatie de la mémoire ? Le rôle du CRIF dans l'affaire du Carmel d'Auschwitz*

Philippe Velilla – *Barack Obama, les Juifs et Israël*

Les sionismes et la paix – *Une table ronde*

Recensions

Ch. Steinberg – *Le village de l'Allemand de Boualem Sansal – un village planétaire ?*

PLURIELLES N° 16

Izio Rosenman Édito – *Les Juifs d'Amérique d'hier à demain*

Dossier – Il était une fois l'Amérique – juifs aux États Unis

Françoise S. Ouzan – *Le judaïsme américain en question – transformations identitaires et sociales*

Histoire, sociologie, politique

Shalom Aleikhem – *Note de présentation*

Shalom Aleikhem – *Deux lettres de Rosh Hashana*

Carole Matheron-Ksiazenicer – *Abe Cahan, une vie en Amérique*

Hélène Oppenheim-Gluckman – *Freud et l'Amérique*

Jacques Solé – *L'apogée de la prostitution juive aux Etats-Unis vers 1900*

Rabbin Stephen Berkovitz *Le mouvement « reconstructionniste » du judaïsme américain*

Nicole Lapierre – *L'histoire de Julius Lester*

Lewis R. Gordon – *Réflexions sur la question afro-juive*

Célia Belin – *Street face à l'AIPAC : quand David s'attaque à Goliath*

Littérature, cinéma, musique

Daniel Oppenheim – *Lamed Shapiro, du Royaume juif à New-Yorkaises*

Alan Astro – *Deux écrivains yiddish au Texas*

Rachel Ertel – *Le vif saisi le mort – sur Cynthia Ozick*

Guido Furci – *Fictions d'Amérique – Goodbye, Columbus ou le bonheur d'être juif*

Anissia Bouillot – *« The other kind » : à propos de l'œuvre de James Gray*

Nathalie Azoulai – *La question juive dans Mad Men*

Mathias Dreyfuss et Raphaël Sigal – *Radical Jewish Culture*

Vie et témoignages

Henri Lewi – *Incertitudes américaines*

Nadine Vasseur/Alan Sandomir – *Détective dans la NYPD*

Nadine Vasseur/Marc Marder – *Un Américain à Paris*

Textes

Philippe Velilla – *L'internationale conservatrice et Israël*

Rachel Ertel – *Sutzkever – Lumière et ombre*

Notes de lectures

Chantal Steinberg – *L'horizon de Patrick Modiano*

Jean-Charles Szurek – *Henri Minczeles, Le mouvement ouvrier juif. Récit des origines*

PLURIELLES N° 17

Figures du retour

Retrouver, réparer, renouer

Izio Rosenman. *Editorial : à la recherche d'un monde perdu*

George Packer, David Grossman, *l'inconsolable*

Retours à soi

Alain Medam, *Retours sans retours*

Rabbin Yeshaya Dalsace, *Entretien*

Philippe Zard, *De Révolution en Révélation : impasse Benny Lévy*

Gérard Haddad, Ben Yehouda et la renaissance de l'hébreu

Carole Ksiazenicer-Matheron, *A l'est d'Éden : nouvelles du retour*

et de l'oubli chez I. J. Singer

Fleur Kuhn, *Melnitz de Charles Lewinsky ou les revenances du roman historique* Plurielles numéro 18 – Que faisons-nous de notre histoire ? 249

Catherine Fhima, *Trajectoires de retour ou ré-affiliation ?*

Edmond Fleg et André Spire

Martine Leibovici, *Quelques aller-retour au cœur de l'œuvre autobiographique d'Assia Djebar*

Après la catastrophe

Daniel Oppenheim, *Se retrouver*

Anny Dayan Rosenman, *Primo Levi : La Trêve, un impossible retour ?*

Daniel Oppenheim et Hélène Oppenheim-Gluckman, *Les Disparus de Daniel Mendelsohn*

Alain Kleinberger, *Welcome in Vienna : retour sans exil ?*

Michal Gans, *Survivre ou revivre dans l'après Hurban ?*

Sandra Lustig, *Revenir vivre en Allemagne après la Shoah*

Hélène Oppenheim-Gluckman, *Entretien avec Jean-Claude, un Juif polonais*

Jean-Charles Szurek, *Le retour de Yaël Bartana en Pologne*

Céline Masson, *Les changements de nom dans la France d'après-guerre*

Textes, essais et critique

Marius Schattner, *Vu d'Israël : Entre la place Tahrir et l'avenue Rothschild*

Philippe Vellila, *L'internationale progressiste et Israël*

Henri Minczeles, *Souvenirs*

Chantal Wolezyk-Steinberg, *Ce que le jour doit à la nuit de Yasmina Khadra*

Jean-Charles Szurek, *L'heure d'exactitude – histoire, mémoire, témoignage d'Annette Wieviorka et Séverine Nikel*

PLURIELLES N° 18

Que faisons-nous de notre histoire ?

Izio Rosenman. *Editorial*

Littérature

Berthe Burko-Falcman, *Absence*

Ewa Maczka-Tartakowsky, *La littérature à défaut d'histoire*

Nadja Djuric, *Psaume 44 de Danilo Kis*

Fleur Kuhn, *D'un Je à l'autre, les langages d'André Schwarz-Bart*

Barbara Agnese, *Sur Marlene Streeruwitz*

Histoire collective

Le mythe de Massada d'après Nachman Ben Yehuda

Aryeh Barnea, *Les dangers du paradigme de Massada*

Anny Bloch-Raymond, *L'occultation de l'esclavage (bonnes feuilles)*

Frédéric Abecassis, *Les Juifs dans l'islam méditerranéen*

Guideon Meron et Oded Chalom, *Moche Shapira ; Tristesse sur le lac de Tibériade*

Daniel Oppenheim, *Écrire pour transmettre l'expérience de la barbarie et s'en déprendre*

Alain Blum et Marta Craveri, *Passés nationaux ou histoire européenne. Deux approches historiennes de l'histoire du stalinisme*

Françoise Blum et al., *Génocides et politiques mémorielles. Mémoires du Rwanda*

Histoires individuelles

Alain Medam, *Figures en fugue*

Berthe Burko-Falcman, *Un cheval pour pleurer*

Jean-Charles Szurek, *En lisant Ivan Jablonka*

Lucette Valensi, *Mes langues maternelles, plus d'autres*

Carole Ksiazenicer-Matheron, *Traduire*

Marc Sagnol, *Évocations de Galicie. D'Ustrzyki Dolne à Wyjnit*

Anne Geisler-Szmulewicz, *Un combattant pour la Liberté, Jacquot Szmulewicz, immigré, juif et résistant*

Henri Cohen-Solal et Dominique Rividi, *Jeunes à risques, que font-ils dans Beit Ham ?*

Izio Rosenman et H. Oppenheim-Gluckman, *Entretiens avec Élie Wajeman*

Cinéma

Claude Aziza, *Rencontres judéo-chrétiennes dans le péplum*

Guido Furci, *Le livre de La grammaire intérieure au prisme du cinéma*

Essais

Martine Leibovici, *Une critique radicale du sionisme à partir de l'histoire juive diasporique ? À propos de Judith Butler, Emmanuel Levinas et Hannah Arendt*

Jean-Charles Szurek, *Quelques réflexions sur l'article de Martine Leibovici*

Eva Illouz, *Le prix de Judith Butler*

Politique

Philippe Vellila, *Les Juifs de France et l'élection présidentielle de 2012*

Recensions

Chantal Wolezyk, *Le Club des incorrigibles optimistes* (Jean-Michel Guenassia) et *Le Cercle littéraire des amateurs d'épluchures de patate* (M.A. Schaffer et A. Barrows)

PLURIELLES N° 19

Intellectuels juifs

Itinéraires, engagements, écritures

Izio Rosenman – *Éditorial : Intellectuels juifs*

Izio Rosenman – *Rabi, un intellectuel engagé*

Charles Malamud – *Pierre Vidal-Naquet*
 Richard Marienstras – *Moïse et l'Égyptien*
 Marie-Brunette Spire – *André Spire*
 Antoine Coppelani – *Albert Cohen et la Revue juive*
 Sandrine Szwarc – *Les colloques des intellectuels juifs*
 Héloïse Hermant – *Refus des Lumières : les penseurs du retour face au danger de dissolution de l'identité juive*
 Jean-Claude Poizat – *Intellectuels juifs français et la modernité. Le cas Finkelkraut*
 Jean-Charles Szurek – *Enzo Traverso et Alain Finkelkraut, intellectuels nostalgiques*
 Carole Matheron – *Abe Cahan : un intellectuel juif dans le melting pot américain*
 Martine Leibovici – *Hannah Arendt, ni Juive d'exception, ni femme d'exception*
 Daniel Oppenheim – *L'expérience de la barbarie par l'intellectuel et l'éthique du témoignage selon Jean Améry*
 Michaël Löwy – *De quelques intellectuels juifs radicaux aux USA et en Europe*

Pierre Pachet – *Les intellectuels juifs en Union soviétique dans les années 1980*
 Boris Czerny – *Une identité de papier : le cas de l'intellectuel juif soviétique Shimon Markish*
 Konstantin Gebert, *un intellectuel juif en Pologne : entretien avec Jean-Yves Potel*
 Judith Lindenberg – *"Dos poylishe yidntum" (1946-1966) : histoire et mémoire d'une collection au lendemain de la Catastrophe*
 Fleur Kuhn-Kennedy – *Mark Turkow et sa "communauté imaginée" : l'activité éditoriale comme engagement intellectuel*
 Dominique Bourel – *Buber et la politique*
 Denis Charbit – *Intellectuels israéliens : sur l'engagement politique de AB Yehoshua*

Hors-dossier : Textes

Philippe Zard – *Meddeb le sage*
 Daniella Pinkstein – *Le temps des miens : de Moriah à Budapest*
 Philippe Velilla – *En attendant Marine Le Pen*
 Rachel Ertel – *Khurbn – l'homme chaos*