

Illustration de couverture : fragment d'une œuvre d'Emanuele Luzzati

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 : Régine AZRIA, Jacques BURKO+, Anny DAYAN ROSENMAN, Rolland DOUKHAN, Martine LEIBOVICI, Carole KSIAZENICER-MATHERON, Daniel OPPENHEIM, Hélène OPPENHEIM-GLUCKMAN, Chantal STEINBERG, Jean-Charles SZUREK, Philippe ZARD, Nadine VASSEUR.

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° 17
FIGURES DU RETOUR
RETRouver, RÉPARER, RENOUER

SOMMAIRE

Izio Rosenman. <i>Editorial : à la recherche d'un monde perdu</i>	5
George Packer, <i>David Grossman, l'inconsolé</i>	7

Retours à soi

Alain Medam, <i>Retours sans retours</i>	29
Rabbin Yeshaya Dalsace, <i>Entretien</i>	33
Philippe Zard, <i>De Révolution en Révélation : impasse Benny Lévy</i>	39
Gérard Haddad, <i>Ben Yehouda et la renaissance de l'hébreu</i>	50
Carole Ksiazenicer-Matheron, <i>A l'est d'Éden : nouvelles du retour et de l'oubli chez I. J. Singer</i> 56	56
Fleur Kuhn, <i>Melnitz de Charles Lewinsky ou les revenances du roman historique</i>	67
Catherine Fhima, <i>Trajectoires de retour ou ré-affiliation ? Edmond Fleg et André Spire</i>	76
Martine Leibovici, <i>Quelques aller-retour au cœur de l'œuvre autobiographique d'Assia Djebar</i> .	87

Après la catastrophe

Daniel Oppenheim, <i>Se retrouver</i>	97
Anny Dayan Rosenman, <i>Primo Levi : La Trêve, un impossible retour ?</i>	105
Daniel Oppenheim et Hélène Oppenheim-Gluckman, <i>Les Disparus de Daniel Mendelsohn</i>	115
Alain Kleinberger, <i>Welcome in Vienna : retour sans exil ?</i>	117
Michal Gans, <i>Survivre ou revivre dans l'après Hurban ?</i>	125
Sandra Lustig, <i>Revenir vivre en Allemagne après la Shoah.</i>	131
Hélène Oppenheim-Gluckman, <i>Entretien avec Jean-Claude, un Juif polonais</i>	141
Jean-Charles Szurek, <i>Le retour de Yaël Bartana en Pologne</i>	145
Céline Masson, <i>Les changements de nom dans la France d'après-guerre</i>	149

Textes, essais et critique

Marius Schattner, <i>Vu d'Israël : Entre la place Tahrir et l'avenue Rothschild</i>	159
Philippe Velilla, <i>L'internationale progressiste et Israël</i>	164
Henri Minczeles, <i>Souvenirs</i>	172
Chantal Wolezyk-Steinberg, <i>Ce que le jour doit à la nuit de Yasmina Khadra</i>	175
Jean-Charles Szurek, <i>L'heure d'exactitude - histoire, mémoire, témoignage d'Annette Wieviorka et Séverine Nikel</i>	177
<i>Ont contribué à ce numéro</i>	179
 Sommaires des N° 2 à 16	181

ÉDITORIAL : À LA RECHERCHE D'UN MONDE PERDU

Izio Rosenman

Nous ouvrons ce numéro de *Plurielles* par un article de Georges Packer sur David Grossman, *L'inconsolé*, un article qui allie clarté et émotion dans l'approche de sa vie et de son œuvre, dans la découverte de ses livres de formation, des personnages de ses romans, et de ceux qui lui sont chers : sa femme et ses enfants. Une histoire personnelle et intellectuelle, un parcours, des engagements politiques, une tragédie familiale, inséparables de l'histoire et des paysages d'Israël dans lesquels se déroule son dernier roman, *Une femme fuyant l'annonce*.

Le thème central de ce numéro est *Figures du retour. Retrouver, réparer, renouer ?*

L'expérience juive dans le monde moderne s'est souvent caractérisée par une tentative, une tentation, un espoir, ou un rêve de retour. Cette tentation du retour est la conséquence des déplacements dus à des circonstances historiques et à des traumas collectifs, comme la Shoah. Ou bien elle est le résultat de choix individuels comme l'immigration vers la Palestine ou vers les USA. Elle est aussi une réaction au constat de la transformation du monde environnant devenu séculier. Autre facette encore du désir de retour, le désir de compenser la perte du monde passé, que ce soit celui de l'enfance ou celui de notre jeunesse.

Nous passons une partie de notre vie à tenter de revenir, de faire retour. Vers où ? Vers qui ? « Vers l'espérance de nouveaux centres posés au loin » nous dit Alain Medam, et comme il l'écrira, il n'y a donc pas de « retour final pour mettre fin à cette ronde de retours perpétuels ».

Quelquefois, il s'agit de retrouver un lieu, d'autres fois, en une expérience plus intérieure, de retrouver un temps, celui qui s'est inexorablement écoulé ; comme si nous pouvions arrêter notre vie, ou encore revenir en arrière, retrouver ceux que nous aimions ou qui nous ont aimés. Un rêve que chacun poursuit sans l'atteindre. Le temps s'est écoulé, les personnes ont disparu, ou sont simplement parties. Le lieu a lui aussi changé, parfois il a totalement disparu. Tels ces cités, ces quartiers, ces ghettos ou *shtetls* où ont vécu des membres de notre famille, lieux balayés par les pogroms, les guerres, les émigrations.

D'autres retours, ou d'autres désirs de retour, ont trait à nos interrogations concernant notre identité, notre judéité. Faire retour, revenir dans le domaine du religieux, c'est faire *Techouva* (de la racine *Lachouv*), vers cette authenticité imaginée mais jamais atteinte, celle qui est prêtée à d'autres, celle qui nous culpabilise, le rabbin Yeshaya Dalsace en parle dans un entretien avec Philippe Zard. À l'extrême, le « judaïsme du retour » tel que l'envisage et le vit l'ancien maoïste Benny Lévy, qui risque de mener à l'intolérance et à l'enfermement dans un ghetto mental ethnocentrique, coupé du monde, prisonnier d'un judaïsme anhistorique qui n'a jamais existé. Philippe Zard nous livre une étude critique éclairante de cette « pensée du retour ».

Quelquefois, une renaissance se réalise, résultat de la volonté d'abord d'un seul individu, puis de tout un groupe : ce fut le cas de la renaissance de l'hébreu, enclenchée par Ben Yehouda, un processus improbable mais victorieux, dont Gérard Haddad nous livre l'analyse.

La littérature est riche de ces mouvements qui font naître en l'individu un désir de retour : visions utopiques quand il s'agit d'imaginer l'Amérique, visions nostalgiques quand l'émigrant imagine son retour au *shtetl* dont il est issu, c'est bien là la trame d'un certain nombre des nouvelles de I. J. Singer étudiées par Carole Ksiazenicer-Matheron. Parfois, il s'agit plutôt de l'imagination d'un monde non connu et disparu, comme celui que campe Charles Lewinski dans *Melnitz*, analysé par Fleur Kuhn.

Dans le cas d'Edmond Fleg ou d'André Spire, étudié par Catherine Fhima, ce désir peut concerter un retour vers l'identité ou la culture du groupe dont on est issu et dont l'héritage n'a pas été transmis, ou encore un retour vers la langue de ses ancêtres berbères comme dans le cas de l'écrivaine franco-algérienne Assia Djebar, dont Martine Leibovici analyse la trajectoire.

La question du retour se pose du côté des traumas individuels ou collectifs produits par le XX^e siècle, en particulier par les camps. À travers les textes de Jorge Semprun et de Boris Pahor, Daniel Oppenheim montre que le rescapé a du mal à se retrouver en lui-même et à retrouver un monde où il a difficilement sa place. Anny Dayan Rosenman, relisant le récit de retour de Primo Levi, y repère les alternances d'espoir en un monde de justice et le pressentiment du caractère destructeur et irréparable de l'offense subie. Dans *Les Disparus* Daniel Mendelsohn tente à travers une longue enquête de retisser les liens avec les morts notamment avec des membres de sa famille victimes de la Shoah (Daniel Oppenheim et Hélène Oppenheim-Gluckman). Alain Kleinberger, analyse le film d'Axel Corti, *Welcome in Vienna*, et la manière dont à son retour dans Vienne, sa ville d'origine, un jeune soldat juif américain découvre

l'absence de ses anciens habitants juifs, et la présence de nazis habilement reconvertis.

La diversité de ces modalités et de ces désirs de retour est illustrée par quatre cas assez typiques. Celui des Juifs qui, après la libération, partirent pour la Palestine mandataire, et Michal Gans montre que si pour les uns, c'étaient des retrouvailles avec le pays rêvé, pour les autres c'était le signe qu'ils avaient perdu leur pays d'origine. Un deuxième cas est celui des Juifs qui retournèrent en Allemagne, à la fois leur pays d'origine et le pays de leurs bourreaux, et Sandra Lustig cerne la complexité de leurs motivations. Tandis que Jean-Charles Surek évoque le cas étonnant d'une jeune cinéaste juive, née en Israël, Yaël Bartana, qui décida de s'établir en Pologne, en y créant un mouvement de Juifs pour le retour. Enfin, et c'est le cas de Jean-Claude, interviewé par Hélène Oppenheim-Gluckman, pour certains, la pratique religieuse remplace en quelque sorte le retour impossible au pays d'origine, en recréant un lien avec les générations précédentes.

Si le traumatisme de la Shoah a engendré après la guerre, une vague de changements de noms, certains, bien plus tard, sont revenus à leur nom d'origine, comme le montre Céline Masson. Enfin Henri Minczeles fait un retour mémoriel sur le 6 juin 1945 et le 11 septembre 2001

L'actualité politique reste présente avec deux textes. L'un celui de Marius Schattner décrit la vision israélienne des « printemps arabes » et le mouvement de contestation sociale engagé par la société civile israélienne, l'autre, celui de Philippe Velilla, propose une analyse des rapports d'Israël avec l'« internationale progressiste ».

Retrouver, réparer, renouer, nous avons interrogé les réalités et les illusions du retour.

DAVID GROSSMAN, L'INCONSOLE

« *La tragédie d'un écrivain et celle d'une nation* »

George Packer

« Ce livre a constitué pour moi l'acte de choisir de vivre » a dit David Grossman à propos de son nouveau roman intitulé *Une femme fuyant l'annonce*.

En février 2004, David Grossman se met à parcourir à pied la moitié de la longueur de son pays en suivant le sentier de randonnée que l'on appelle le « Sentier d'Israël », depuis la frontière libanaise jusqu'à son domicile, près de Jérusalem. Ce voyage, un cadeau qu'il se fait à lui-même pour ses cinquante ans, devrait lui fournir le matériau pour un nouveau roman commencé au mois de mai précédent; un roman centré sur une femme, Ora, dont le plus jeune fils prend part à une opération d'envergure à la fin de son service militaire. En proie à des prémonitions et refusant d'attendre de mauvaises nouvelles, celle-ci s'enfuit de sa maison de Jérusalem et se dirige au nord vers les collines de Galilée où elle passe ses journées à marcher avec un ancien amant depuis longtemps perdu de vue.

Ora croit ou du moins espère qu'en racontant la vie de son fils à son compagnon de randonnée, elle pourra le garder sain et sauf. Comme toutes les œuvres majeures de Grossman, ce nouveau roman est né d'un sentiment d'inquiétude et de menace auquel il a voulu faire face afin d'éviter d'en devenir victime. À cette époque, le deuxième fils de Grossman, Uri, était sur le point d'intégrer le régiment blindé dans lequel son fils aîné, Jonathan, venait d'achever son service militaire. Le roman permettrait à Grossman de sentir qu'il accompagnait Uri pendant la durée de son absence, et pendant qu'il serait à l'armée. Comme

Ora, il avait recours à une pensée magique; tout en sachant que c'était puéril, il avait le sentiment que le fait d'écrire cette histoire pouvait procurer une forme de protection.

L'écriture de Grossman possède une intensité lyrique qui met le lecteur complètement en phase avec les états intérieurs de ses personnages. Mais il a également été journaliste pendant toute sa carrière, et il fonde sa fiction sur des faits réels. Avant de commencer son roman le plus connu – *Voir ci-dessous : Amour* (1986), une exploration de l'Holocauste étonnante d'inventivité – il y avait tant d'ouvrages portant des croix gammées sur leur couverture dans le petit appartement de Jérusalem dans lequel lui et son épouse Michal vivaient, qu'il déménagea son lieu de travail dans un studio. Pour *Le Vent jaune* (1988), une enquête documentaire sur l'occupation israélienne en Cisjordanie qui rendit Grossman internationalement célèbre, il passa neuf semaines à interviewer des Palestiniens. Dans les années 90, pendant six mois, plusieurs soirs par semaine, il se joignit à une équipe d'enquêteurs, avant d'écrire *L'Enfant zigzag* (1998); ensuite, pendant neuf mois, il passa la plus grande partie de son temps avec des adolescents de la rue afin d'écrire *Quelqu'un avec qui courir* (2003), son roman le plus populaire en Israël.

Pendant trente jours, Grossman a marché sur le « Sentier d'Israël », se réveillant à 5 h 30 tous les jours pour faire environ 15 km à pied. Il était rejoint de temps en temps par Michal. Il logeait dans des chambres louées chez l'habitant, dans des villages d'agriculteurs où, à la tombée de la

nuit, il écrivait des notes sur tout ce qu'il avait vu : les arbres et les fleurs de Galilée ou un groupe de jeunes bergers arabes. Le voyage l'effrayait. C'est un homme de la ville et chercher son chemin, si loin, lui faisait peur. En Israël, être seul dans la nature peut se révéler dangereux. Un soldat israélien avait récemment été kidnappé près du chemin de randonnée et avait été assassiné. En fait, les seuls dangers auxquels Grossman fut confronté furent un groupe de marcassins et une meute de chiens sauvages. Il passa calmement en faisant semblant de les ignorer et ils le laissèrent tranquille.

Tout le long de son périple, il recevait des textos d'Uri lui disant qu'il était fier de lui. Uri faisait son service principalement dans les territoires occupés. Il était de service aux postes de contrôle ou en patrouille, et au fur et à mesure que Grossman progressait dans son roman, son fils suivait ses personnages grâce à ses conversations téléphoniques et à ses permissions à la maison. Et il lui demandait : « Que leur as-tu fait cette semaine ? » C'est une habitude chez Grossman de montrer ses travaux en cours à Michal et à une poignée d'amis, y compris à ses deux pairs parmi les romanciers israéliens : Amos Oz et A.B. Yehoshua. Mais cette fois-ci, le sujet était trop lourd.

Le roman était sur le point d'être achevé lorsqu'en juillet 2006, des combattants du Hezbollah chiite libanais lancèrent des missiles de l'autre côté de la frontière israélienne, tuant trois soldats et en kidnappant deux autres qui furent mortellement blessés. Grossman, comme presque tous ses concitoyens, soutenait le droit d'Israël à se défendre. Au cours des semaines qui suivirent ce que les Israéliens appellent la Seconde Guerre du Liban, il voyagea vers le nord et lut des histoires aux enfants dans les abris. Le 10 août, après un mois de destruction, Grossman, Oz et Yehoshua,

personnalités publiques de premier plan en Israël, tinrent une conférence de presse à Tel-Aviv. Ils exhortèrent le gouvernement à accepter un cessez-le-feu sous l'égide de l'O.N.U. ainsi qu'une offre libanaise de paix négociée. Grossman mit en garde contre l'illusion que le Hezbollah pourrait être battu par d'autres incursions israéliennes dans le territoire libanais : « Le Hezbollah veut que nous nous enfions le plus possible dans le bourbier libanais », déclara-t-il. « On peut éviter ce scénario désastreux dès maintenant ». Grossman n'avait pas évoqué le fait qu'Uri, sergent-chef, était membre de l'équipage d'un tank en première ligne au Sud-Liban. Son inquiétude personnelle n'était pas le sujet de sa prise de position. La nuit suivante, un vendredi, Uri téléphona à la maison, heureux des nouvelles d'un possible cessez-le-feu, et promettant à sa sœur de 14 ans, Ruthi, qu'il serait rentré pour le repas de Shabbat, la semaine suivante. Mais le premier ministre, Ehud Olmert, prolongea la guerre terrestre pendant le week-end.

Le dimanche 13 août à 2 h 40 du matin, la sonnette de la porte d'entrée de Grossman retentit. Par l'interphone une voix dit : « De la part du bureau du Maire ». Michal avait laissé la lumière de l'entrée allumée au cas où il y aurait une telle visite. En allant jusqu'à la porte, Grossman se dit en lui-même : « Ça y est, notre vie est finie ».

Uri avait été tué la veille, pendant la nuit de samedi, avec tout son équipage, quand son char avait été frappé par un missile du Hezbollah dans le village libanais de Hirbet K'seif. C'étaient les dernières heures de la guerre. Un cessez-le-feu fut effet le lundi. Encore deux semaines et il aurait eu 22 ans. Il n'avait plus que trois mois de service militaire à faire. Il avait prévu de voyager autour du monde puis ensuite d'étudier le métier d'acteur.

À l'aube, David et Michal montèrent pour réveiller Ruthi et lui apprendre la nouvelle. Après avoir pleuré, elle dit : « Mais nous, nous allons continuer à vivre, non ? Nous ferons des voyages comme avant et je veux continuer à chanter à la chorale et nous continuerons à rire comme d'habitude ». David et Michal embrassèrent leur fille et lui promirent qu'ils continueraient à vivre.

Au même moment, les gens avaient commencé à envahir la salle de séjour des Grossman. La nouvelle s'était propagée comme une traînée de poudre dans le petit pays et dans le grand cercle des amis de la famille. Nombreux étaient ceux qui avaient eu vent de la nouvelle de la mort d'Uri avant même que les parents ne l'apprennent. Pendant les sept jours de deuil juif ou *Shivah*, des milliers de visiteurs vinrent rendre visite aux Grossman, des écrivains et des hommes politiques ainsi que des gens ordinaires, pendant que leurs amis les plus proches s'occupaient des courses et de la cuisine et que des restaurants des alentours faisaient apporter de la nourriture. Des appels téléphoniques et des lettres arrivaient de toute part, y compris de citoyens de pays ennemis, certains précisant que c'était la première fois qu'ils déploraient la mort d'un soldat israélien. Une étrangère, une femme, écrivit à Grossman : « Je pense que vous et moi étions sur le même balcon et le hasard a fait que la balle de l'assassin vous a frappé et pas moi. » La tragédie de la famille Grossman eut un fort impact dans tout Israël, pays qui constitue en soi une sorte de famille, une famille très querelleuse dont les membres sont toujours en train de se disputer et de se plaindre mais qui, dans l'adversité, se serrent les coudes.

Uri Grossman fut enterré au bout d'une rangée de tombes de jeunes soldats israéliens, sous des pins, dans le cimetière militaire du mont Herzl qui surplombe Jérusalem. David Grossman fut le dernier à parler devant la tombe. Il s'adressa à son

fils directement, comme à un être aimé et comme à un ami, et il rappela sa vitalité, sa gentillesse et son sens de l'humour : « Une fois, nous étions en voiture et nous discutions Michal et moi à propos d'un livre qui venait de paraître récemment et dont tout le monde parlait ; je mentionnais les noms de quelques romanciers et critiques et Uri, alors âgé de 9 ans, se redressa sur la banquette arrière et s'exclama : "Dites donc les élitistes ! Est-ce que je peux attirer votre attention sur le fait qu'il y a ici un jeune garçon normal qui ne comprend strictement rien à ce que vous êtes en train de dire ?" Il décrivit Uri avec des mots qui ont été souvent utilisés pour décrire Grossman lui-même : « cette sorte d'Israélien que l'on a presque oubliée, et que l'on considère comme une curiosité de nos jours. » Il continua : « C'était un homme pétri de valeurs. Depuis peu, ce mot a perdu de son sens. Il est même ridiculisé parce que dans notre monde déréglé, cruel, cynique, ce n'est pas bien d'avoir des valeurs, ou d'être un humaniste ou d'être vraiment sensible au malheur de l'autre, même si l'autre est ton ennemi sur le champ de bataille. » Grossman ne parla pas précisément de politique et ne mentionna pas les dirigeants du pays ; « nous, notre famille, avons déjà perdu dans cette guerre » dit-il, « l'État d'Israël fait son bilan et nous, nous nous replions sur notre douleur. » Puis il acheva par un adieu : « Notre amour, c'est un grand privilège d'avoir vécu avec toi. Merci pour tous les moments où tu as été des nôtres. »

Parmi les premiers visiteurs à venir chez les Grossman cette semaine-là, il y eut Oz et Yehoshua. Grossman confia à Oz : « J'ai bien peur de ne pas pouvoir sauver ce livre. » À quoi Oz répondit : « Ce livre va te sauver. » Et Yehoshua lui dit : « Ne modifie pas ce livre, c'est fondamental. Suis le livre et les nouveaux éléments qui vont s'y ajouter, laisse-les entrer. »

Dès le lendemain de la fin de Shivah, Grossman reprit son livre. Désormais, tout était disloqué. Le monde n'était plus une demeure sûre. Cependant, puisque c'était là son destin, autant en explorer toutes les facettes, et c'est dans son roman qu'il pouvait le faire. Le livre deviendrait sa maison. De cela du moins, il était reconnaissant. Le thème et l'histoire du roman ne changeaient pas, mais le processus de l'écriture s'en trouva amplifié, comme s'il voyait avec des yeux nouveaux. En moins d'un an, le roman fut achevé et en 2008, *Isha borachat Mi 'bsora, Une femme fuyant l'annonce*, fut publié en Israël. Et Grossman me confia : « Ce livre représentait la décision de vivre. »

Grossman vit à Mevasseret Zion, un faubourg tranquille dans les collines qui dominent Jérusalem d'où l'on voit un village arabe, Beit Iksa, qui a été le lieu d'antagonismes entre colons juifs et Palestiniens. Un escalier de pierre descend de la route vers la maison, elle-même coincée entre les maisons voisines et recouverte de vignes en fleur. C'est un endroit qui ne paie pas de mine. La pièce principale est dans un agréable désordre et une terrasse surplombe un petit jardin avec des rosiers, des géraniums en pot et une vue sur une vallée d'épineux en direction de Jérusalem. Lors de ma visite en juillet, le téléphone sonnait constamment, une perruche chantait dans sa cage et Ruthi jouait au piano « Bonnes Vibrations » pendant que Michal et Jonathan faisaient des allées et venues dans la pièce. Ruthi, une jeune fille blonde, vive, aimée de tous, allait recevoir son diplôme de fin d'études le lendemain soir ; un peu plus tard dans l'été, elle commencerait son service militaire de trois ans. Jonathan, un grand garçon de 28 ans aux cheveux roux et portant un T-shirt de footballeur, allait se marier dans les deux semaines à venir. David et Michal allaient

se retrouver seuls sans enfants à la maison, et tous ces moments importants créaient une atmosphère d'excitation voilée et de stress. Michal, psychologue clinicienne, sourit et dit d'une voix calme et chaleureuse : « C'est trop d'émotion pour nous. ». Sur l'une des étagères derrière le canapé, il y avait une photo d'Uri, blond, avec des lunettes, un éclair de malice dans le regard.

Grossman est un homme frêle, mince de taille et étroit de hanches, droit sur ses jambes, avec des bras musclés. Sa forme physique est entretenue par une marche matinale quotidienne et la pratique du yoga. Bien qu'il ait un nez et une bouche marqués par des rides prononcées, ses cheveux blond roux lui confèrent un air de jeunesse accentué par de grands yeux sensibles. Il paraît porter le monde du jeune garçon qui vit en lui. « C'est un homme déterminé et fort avec une gentillesse d'enfant » dit de lui Oz. « C'est une combinaison très rare. »

Et, en effet, l'enfance est très présente dans toute l'œuvre de Grossman : il a écrit plusieurs ouvrages pour enfants et une pièce à propos des enfants de trois ans ; parmi ses romans, le narrateur principal de *Voir ci-dessous : Amour*, Momik, a neuf ans et dans *Le Livre de la grammaire intérieure* (1991), Aron, le protagoniste, est un garçon de douze ans qui a cessé de grandir. Michal Rovner, une artiste israélienne importante qui a collaboré avec Grossman sur plusieurs projets, dit de lui : « La première chose qui frappe en lui est sa vulnérabilité. Il n'essaye pas de se protéger. Il est comme E. T, comme si on l'avait envoyé d'une autre planète – avec sa sensibilité extrême, presque d'écchardé vif – pour arriver à détecter toutes les facettes de la société humaine dans laquelle il vit. »

Jour après jour, Grossman porte la même chemise unie, des pantalons sans fantaisie et des chaussures de marche noires. Il ne possède qu'une seule

cravate, pour les grandes occasions, une cravate avec un nœud déjà fait puisqu'il ne s'est jamais entraîné à les faire. Il travaille dans une pièce qu'il loue, sans téléphone, pas très loin de sa maison ou dans un bureau aménagé au sous-sol en face du cabinet de Michal, de l'autre côté du hall d'entrée. Sur une étagère au-dessus de son bureau se trouve un cadre avec les mots suivants « Je n'avais pas la moindre idée que j'allais écrire ceci. » Il y a aussi une carte avec une citation de Margaret Mead : « Ne jamais sous-estimer la capacité d'un petit groupe d'individus à changer le monde. En vérité ce sont les seuls à l'avoir jamais fait. »

Au milieu de différentes éditions de ses ouvrages se trouve un dictionnaire d'hébreu classique en sept volumes. Grossman est un homme de gauche et il est athée mais tous les jeudis soirs depuis vingt ans, il étudie la bible hébraïque, au rythme de quelques versets par mois, avec deux de ses amis : une poétesse aux opinions politiques diamétralement opposées aux siennes et un philosophe pratiquant. Sur le bureau, une photographie en noir et blanc représente Uri et Jonathan assis sur le rebord d'un voilier dans une baie turque en train de se regarder au travers des cordages verticaux : image voilée dans une atmosphère chargée de brume et une eau perlée. Grossman dit de ses fils : « C'est ainsi qu'ils étaient : ils partageaient le même monde avec leur propre langage, une bulle que personne ne pénétrait. »

À l'arrière du bureau, une fenêtre en demi-lune filtre la lumière provenant du jardin qui éclaire un certain nombre de plantes et des pierres du désert que Grossman collectionnait avec Uri. Un punching-ball est suspendu au plafond par une chaîne : « Cela a été très utile les premières années, je peux te dire ! Ça l'est encore quelquefois : on a tous besoin d'un punching-ball ; c'est mieux que d'utiliser un être humain comme punching-ball ! » a-t-il déclaré.

Sur une étagère, à côté d'une photo de jeunesse de ses parents, se trouve une édition en hébreu de cinq volumes reliés en maroquin rouge des œuvres de Sholem Aleykhem. Lorsque Grossman eut huit ans, son père, conducteur d'autocar et féru de livres, lui offrit un exemplaire du dernier livre de l'écrivain yiddish : *Motl, fils du Chantre*. « Prends-le David », lui avait dit son père avec un sourire d'excuse, « voilà comment c'était là-bas ». La grand-mère paternelle de Grossman arriva de Galicie en Pologne. En 1936, un policier polonais l'arrêta dans la rue et lui parla avec hostilité. Aussitôt la jeune veuve qui n'avait pas vraiment les pieds sur terre, prit ses deux enfants avec elle et partit pour la Palestine. La mère de Grossman était née en Palestine de parents qui venaient eux aussi de Pologne où la famille de son père fut complètement anéantie. Grossman est né à Jérusalem en 1954 et il a grandi dans le jeune pays d'Israël où l'on réverrait l'autorité, avec les groupes de scouts, le travail collectif et les héros militaires. L'atmosphère de solidarité nationale et de répression collective était si lourde que même les Beatles avaient été interdits de visite par le gouvernement de Ben Gourion, alors premier ministre d'Israël, et la télévision n'avait été autorisée qu'à partir de 1968 par peur de son influence corruptrice.

L'holocauste était un souvenir dont il ne fallait pas parler et qui laissa deux générations – celle des parents de David Grossman et celle de leurs propres parents – marquées par un sentiment de profonde insécurité, une méfiance vis-à-vis des autres et l'incapacité de prononcer le mot « Allemagne ». Bien que sa mère n'ait été âgée que de vingt ans à la naissance de David, un gouffre le séparait de ses parents dont les vies avaient été bâties sur des fondations qui menaçaient de s'écrouler à tout moment.

« Michal et moi avons perdu un fils » dit Grossman. « Je vois l'énergie et la lutte constante que cela représente de rester soi-même après une telle tragédie. Mon grand-père a perdu *toute* sa famille, sa ville entière, tous ses amis, tout. Et l'on s'attend à ce qu'il se comporte de manière normale et amicale ? Il faut un travail énorme sur soi-même pour croire encore au genre humain, pour faire confiance à quelqu'un, pour croire qu'un futur est toujours possible, pour vouloir mettre au monde des enfants. Quel exploit surhumain, après la Shoah, que d'élever des enfants ! C'est un acte qui revient à choisir de vivre. Imagine simplement que tout ton être soit submergé par l'eau de la mort, que le poids de la douleur est si fort ; en vérité c'est une force que je ne peux même pas décrire et cependant, tu arrives à t'arracher, à refaire surface, et non seulement ça, mais aussi à donner la vie à un autre être humain ». Il ajoute : « C'est de l'héroïsme pur. Tous ces êtres brisés qui sont arrivés en Israël et ont accompli cela, parfois de manière maladroite, parce qu'ils étaient incapables de donner de l'amour, ou bien sûr, d'être heureux ».

Pour Grossman, petit garçon provincial qui vivait dans un quartier de logements sociaux à Jérusalem, lire les histoires de Sholem Aleykhem qui racontaient le *shtetl*, c'était ouvrir une fenêtre sur l'Ancien Monde, sur le monde disparu de ses pères, où les juifs représentaient une minorité sans défense dans un territoire chrétien. Dans ces récits, les mystères de l'âge adulte étaient révélés. Mais lorsque Grossman mentionna ce livre à son meilleur ami, celui-ci le regarda « d'un air bizarre », si bien qu'il comprit très vite que la réalité de Sholem Aleykhem devait appartenir à sa vie intime et ne pouvait en aucun cas être partagée. Ces histoires révélèrent à Grossman, « un enfant très israélien », émerveillé de grandir dans un pays neuf, la puissance des mots dans l'évo-

cation d'un passé enseveli. Sholem Aleykhem s'adressait à quelque chose en lui d'isolé et de solitaire, « quelque chose de diasporique », qui venait contredire la figure virile, dénuée d'autodérision qui était le modèle de la plupart des garçons israéliens.

Il commença à écrire des histoires sur la petite machine à écrire Erika avec laquelle sa mère, femme au foyer, gagnait un peu d'argent en tapant des travaux pour les étudiants de l'Université Hébraïque.

Bien qu'il ait un autre frère plus jeune, Nir, qui travaille dans les assurances, Grossman parle de son enfance et de son adolescence comme s'il était enfant unique et décrit sa transformation en artiste comme une lutte solitaire et désespérée. Dans *Le Livre de la grammaire intérieure*, il pénètre dans l'imagination d'un garçon qui se défend contre le monde envahissant des adultes pendant les mois qui ont conduit à la Guerre des Six Jours. Après avoir assisté à la première de l'adaptation cinématographique du roman, au Festival de Cinéma de Jérusalem en juillet, Grossman a dit : « Cela a fait ressurgir la claustrophobie des familles qui appartenaient à ce milieu, dans les années soixante, les appartements, les relations étouffantes, l'intrusion. »

A l'âge de neuf ans, Grossman entendit à la radio d'État une émission du type « Questions pour un champion » annonçant un concours portant sur l'œuvre de Sholem Aleykhem. Ses parents lui interdirent d'y participer. Alors, il envoya en secret une carte postale au producteur de l'émission. Une semaine plus tard, il fut invité pour une présélection et dans cette situation, il fut impossible à ses parents de refuser. A chaque compétition de la série, il gagna face à l'adulte en face de lui. Certains étaient des professeurs de littérature, parmi lesquels figuraient quelques-uns de ses futurs critiques. Mais on ne l'autorisa pas à

participer à la finale car les présidents de la radio décidèrent qu'il était néfaste pour un enfant de gagner 200 dollars. « Peux-tu imaginer les valeurs qui prévalaient alors ? » demande Grossman en riant, « ces valeurs ascétiques, non capitalistes et non matérialistes ». En compensation, il fut envoyé comme jeune acteur pour participer à des adaptations radiophoniques d'œuvres de la littérature mondiale puis comme jeune correspondant envoyé dans tout le pays (accompagné par sa mère), pour réaliser des interviews d'Israéliens de renom. Cela devint un travail à plein temps, qu'il accomplissait après l'école. Et il passa les vingt-cinq années suivantes, employé par la radio d'Etat en tant qu'acteur, dramaturge, reporter et animateur. Si Sholem Aleykhem ouvrit Grossman aux mots, la radio et le théâtre l'éloignèrent de sa famille, l'introduisant, ainsi dans le monde bohème des gens « qui ont cette flamme en eux ».

Grossman rejoignit l'armée en 1971 ; comme il avait étudié l'arabe à l'école, il fit son service dans une unité de renseignements. Tout de suite après la guerre de Kippour, la veille du jour où il devait être transféré sur une base dans le Sinaï, il fit la connaissance d'une nouvelle conscrète, Michal Eshel, dont il tomba immédiatement amoureux. Pour leur premier rendez-vous, Michal l'emmena au théâtre voir une pièce à sketches dans un cabaret de Jérusalem : une satire politique qui parodait et critiquait les dirigeants d'Israël y compris les généraux, avec une désinvolture si acerbe que Grossman, choqué, en resta bouche bée. Après quoi il exprima à Michal sa réprobation, certain qu'elle éprouvait le même sentiment que lui. Mais ce fut pour découvrir, qu'en fait, le contenu des sketches était en accord avec ce qu'elle pensait. « Je fus anéanti parce que je pensais que j'étais condamné à aimer une femme qui était tellement dans l'erreur » dit-il. Michal, qui venait d'une famille politiquement de gauche, et Grossman

passèrent leur première année de vie commune empêtrés dans des querelles idéologiques féroces, avec un Grossman de plus en plus en colère et de plus en plus désespéré à mesure que son amour pour elle devenait plus profond.

À cette époque, ses idées politiques étaient conventionnelles : Israël, entouré d'ennemis, avait pour destin une guerre sans fin et le seul impératif était celui de la survie. En 1967, l'année de sa Bar Mitzva, Israël avait gagné la Guerre des Six Jours et occupé Gaza, la Cisjordanie, la péninsule du Sinaï et les hauteurs du Golan. Dans *Le Vent jaune*, Grossman parle de sa génération :

« L'énergie qui jaillissait de nos hormones d'adolescents allait de pair avec l'intoxication qui envahissait le pays tout entier » ; la conquête, la pénétration confiante dans le territoire de l'ennemi, sa défaite totale, la rupture du tabou des frontières, le fait d'arpenter les rues étroites des villes autrefois interdites... Au début de l'occupation, les familles juives avaient pris l'habitude d'aller en Cisjordanie ou à Gaza pendant le week-end ou dans des circuits organisés par des compagnies de transport comme celle où travaillait son père. Elles achetaient des keffiehs pour presque rien et les portaient triomphalement dans les rues de Hébron et de Jéricho. Les Palestiniens étaient écrasés et les Israéliens étaient séduits par ce que Grossman appelle « la tentation de la force, la tentation de l'arbitraire ». À 13 ans, il tirait une satisfaction sans mélange de la puissance israélienne.

À mesure qu'il grandissait, cependant, cela le mit mal à l'aise ; lorsque des amis ou des camarades de l'armée le pressaient de se joindre à eux pour une sortie dans les territoires occupés, il refusait en disant : « Ils nous détestent, ils ne nous veulent pas là-bas. Je ne veux pas être une épine dans la peau de quelqu'un d'autre. »

Cette prise de conscience ne le conduisit pas à remettre en question ses opinions politiques fon-

damentales. Mais une année passée avec Michal le transformera en critique d'Israël, en patriote dissident, en sioniste libéral. En 1976, après que tous les deux eurent quitté l'armée, ils se marièrent, et Grossman intégra l'Université Hébraïque. Un vendredi, alors qu'il nettoyait le sol de leur appartement à l'Université, il informa sa femme, sceptique, qu'au lieu d'étudier la littérature, il allait l'écrire.

Être un écrivain israélien signifie faire la paix avec la tyrannie de ce que les Israéliens appellent *hamatsav*, « la situation » : la guerre, l'occupation et l'agitation politique pourraient facilement tout remplir, roman après roman, et écraser les espaces privés de la vie domestique et de l'imagination individuelle. Grossman, bien qu'il respecte sa fonction de journaliste, ne laisse aucun doute sur ce qu'il considère comme sa fonction essentielle : « S'il te plaît, n'oublie pas que je suis un romancier », me dit-il, « et ce qui m'intéresse par-dessus tout, ce sont les nuances de ce qui survient dans les relations entre deux personnes ou entre une personne et elle-même ». Il ne voulait pas seulement commenter la flottille pour Gaza ou les pourparlers de Paix. Un jour, alors que nous discutions de journalisme, il décrivit une scène de *Madame Bovary*. Emma et son amant, ne trouvant aucun endroit en ville où ils peuvent être seuls, n'ont d'autre solution que de se faire transporter à travers toute la ville dans une calèche fermée dans laquelle ils font l'amour et tous les habitants de la ville sont au courant. « Quand on lit Flaubert, on est à l'intérieur, avec ce couple, et on est en proie à toutes les affres de la bigamie et de la passion, à toutes ses tentations, et on est présent et on est soi-même aux prises avec toutes ces passions. Mais lorsqu'on lit les journaux, du moins en Israël, on devient ces habitants de la ville qui les montrent du doigt ».

Un des aspects de ce qu'Oz appelle la gentillesse de Grossman est un réflexe d'autoprotection. Au niveau le plus élémentaire, cela signifie qu'il ne parle que très rarement et à contrecœur de la mort de son fils. « Je suis dans une situation étrange » dit-il, « je suis très secret, mais à cause de ce qui est arrivé, ma vie entière est exposée telle une blessure ouverte ».

Pour Grossman, la littérature a représenté un refuge contre l'implacable fureur de l'histoire. Lorsqu'Israël envahit le Liban en 1982, Grossman, qui était à l'époque dans l'armée de réserve, fut rappelé à peine un mois après la naissance de Jonathan et il passa cinq semaines dans l'active. « Je n'ai aucune hésitation à servir dans l'armée » dit-il « je sais où nous vivons ». Il emporta avec lui un exemplaire du livre de l'écrivain juif français Romain Gary, *La Promesse de l'aube*. Il passa quelque temps en garnison dans un village libanais et tous les soirs, il ôtait son casque et son gilet pare-balles, grimpait sur un toit où il se trouvait en position de vulnérabilité face au feu de l'ennemi, et lisait un chapitre. « C'était une façon de me rappeler qui j'étais avant la guerre » dit-il. « C'était pour me prouver que la littérature peut protéger. Elle n'a pas le pouvoir de sauver la vie, comme dans *Une femme fuyant l'annonce*. Mais elle protège en ce sens qu'elle ne permet pas à cette situation de confisquer ce qui m'est important. »

Ce que Grossman a vu au Liban a rendu définitif le changement politique amorcé par Michal. Engagée dans une guerre impossible à gagner, l'armée israélienne était devenue arrogante et brutale. Se soumettre à une idéologie de belligérande était une forme d'humiliation qui détruisait sa propre humanité. Dans les années qui ont suivi la guerre des Six Jours, l'occupation des villes et des villages palestiniens fut si souple et si réussie, une sorte d'entreprise conjointe entre les deux peuples,

que les Israéliens étaient à peine conscients qu'ils étaient des occupants. « Je ne pouvais pas comprendre comment une nation entière comme la mienne, une nation éclairée, au dire de tous, était capable de s'entraîner à vivre en conquérante sans que sa vie en devienne abominable ». Grossman écrivit plus tard dans *Le vent jaune*: « Que nous est-il arrivé ? » Son premier roman, *Le Sourire de l'agneau* (1983) fut une tentative pour cerner cette question: un soldat israélien en garnison en Cisjordanie, appelé Uri, se prend d'amitié pour un vieux conteur arabe Khilmi qui vit dans une grotte et dont le fils est tué par des soldats du bataillon d'Uri. Le roman révélait une voix qui était à la fois passionnée et subtile, désireuse d'explorer le champ des émotions extrêmes. Mais l'histoire était trop allégorique pour donner une réponse convaincante à ce que Grossman appelle « le sphinx qui repose à la porte de chacun d'entre nous ».

Pour le roman suivant, il se tourna vers le passé. Il avait été obsédé par l'Holocauste depuis son enfance et au fur et à mesure qu'il approchait de la trentaine, c'était devenu un obstacle qui menaçait de bloquer tout le reste. Il se souvient: « Je ne parvenais plus à comprendre ma vie en tant qu'individu, en tant qu'homme, en tant que père, en tant qu'écrivain, en tant que Juif et qu'Israélien, à moins de m'asseoir et d'écrire sur la Shoah. » Après la publication du *Sourire de l'agneau*, un lecteur informa Grossman que le livre avait été écrit de toute évidence sous l'influence d'un écrivain juif polonais, Bruno Schulz, qui avait été assassiné par les nazis en 1942. Grossman n'avait jamais lu Schulz. Il emprunta l'édition complète des récits de Schulz en hébreu à un ami et les lut en quelques heures. Il ressentit avec l'œuvre une affinité intense qu'il décrivit dans un essai publié dans le *New-Yorker* de l'an dernier:

« La lecture de ses œuvres m'a fait prendre conscience que dans notre routine

quotidienne, nous ne ressentons la vie que lorsqu'elle s'éloigne: quand nous prenons de l'âge, quand nous perdons nos capacités physiques, notre santé et aussi, a fortiori, les membres de notre famille et nos amis les plus proches. Alors nous nous arrêtons pendant un instant, nous rentrons en nous-mêmes et nous pensons: il y avait quelque chose ici et maintenant cela n'existe plus. Et cela ne reviendra jamais. Et il se peut que nous ne le comprenions dans sa vérité et sa profondeur que lorsque c'est perdu. Mais lorsqu'on lit Schulz, page après page, on a la sensation que les mots retournent à leur source, à la vibration la plus forte et la plus authentique qui se manifeste en eux, que la vie est plus intense que ce qui s'affaiblit avec nous et inexorablement disparaît. »

On ne sait pas vraiment comment Schulz est mort. Un épilogue à la fin du recueil raconte une version possible: après l'assassinat d'un dentiste juif par un officier allemand, qui était le protecteur de Schulz, un Allemand qui avait été le protecteur du dentiste, tua Schulz en disant: « Tu as tué mon Juif, j'ai tué le tien. » L'histoire a laissé Grossman complètement anéanti. Comme il l'a raconté dans *The Paris Review*, « je ne voulais pas vivre dans un monde où de tels faits peuvent se produire, où l'on considère les gens comme des éléments que l'on peut remplacer ou jeter. J'ai senti que mon devoir était de racheter sa mort inutile et brutale. C'est pourquoi j'ai écrit *Voir ci-dessous : Amour*. »

Le roman qui se situe entre Israël et la Pologne, pendant la guerre, est divisé en quatre sections, avec des éléments de réalisme magique et une apparence de linéarité. Momik, le fils de neuf ans de survivants de l'Holocauste, vit à l'ombre de l'innommable « bête nazie » qu'il imagine en train de se cacher dans la cave de la mai-

son. Il grandit et devient poète et, toujours bloqué par sa fixation sur l’Holocauste, il fait un voyage imaginaire dans l’histoire, et réécrit le destin de Schulz de telle sorte que l’écrivain est sauvé de la mort en étant changé en un saumon qui saute dans la mer Baltique. Momik imagine aussi une nouvelle version de l’histoire de son propre grand-oncle, Anshel Wassermann, écrivain de contes yiddish pour les enfants, et survivant d’Auschwitz. Un commandant du camp ordonne à Wassermann d’écrire la suite d’une histoire qu’il a écrite et qui s’intitule « Enfants au cœur vaillant », et celui-ci raconte encore et encore jusqu’à se transformer en Schéhérazade juif. *Voir ci-dessous : Amour* est une œuvre très ambitieuse, originale et inégale. Comme le roman de Bellow : *Les Aventures d’Augie March*, c’est l’œuvre d’un jeune homme très conscient de ses capacités créatrices. C’est un acte de foi narratif qui rappelle celui des poètes romantiques ; l’acte littéraire a le pouvoir de racheter la vie, de purger le langage de la corruption, de réaliser un monde nouveau. Au début, Grossman pensait que personne ne lirait *Voir ci-dessous : Amour* à part Michal. En fait le livre lui apporta une reconnaissance internationale surtout en Europe, le hissant au rang des romanciers israéliens majeurs. « *Voir ci-dessous : Amour* constitue une percée incontestable non seulement pour David mais aussi pour la littérature israélienne. » affirme Oz « Cette œuvre renouvelle la littérature romanesque hébraïque du début du vingtème siècle. » Yehoshua fut ébloui par la performance de la langue : « il a créé un orchestre que je ne connaissais pas, un orchestre de nuances et de langage ».

Malgré une célébrité littéraire grandissante, Grossman continua à travailler comme journaliste de radio, présentant les informations matinales et animant une émission à Jérusalem. En 1987, vingtième anniversaire du début de l’occupation, l’hebdomadaire d’information *Koteret*

Rashit lui demanda d’écrire un rapport sur les conditions de vie en Cisjordanie. Depuis *Le Sourire de l’agneau*, il avait évité de visiter les Territoires, tombant dans un vertueux contentement de soi : « Mon sphinx était devenu un chat châtré qui ronronnait à mes pieds » écrit-il « car les phrases usées que j’utilisais comme beaucoup de monde, bien que véridiques, exprimaient autre chose, comme les murs d’une prison que j’aurais construits autour d’une réalité que je ne voulais pas voir. » Un écrivain pour qui le langage est un moyen de troubler une fausse quiétude ne pouvait considérer cette tâche que comme un défi existentiel. En Cisjordanie, Grossman écouta des femmes âgées, des étudiants, des enseignants, des réfugiés, des écrivains. Le résultat de cet acte d’empathie remplit un numéro entier de la revue *Koteret Rashit*. Présenté de façon aussi directe et concrète que la fiction de Grossman est discontinue et personnelle, le rapport portait la marque d’un écrivain qui avait choisi de se tenir en face de l’amertume et de la rage qui le visaient directement. Grossman révélait aux Israéliens que l’occupation, loin de stabiliser la situation, générerait des haines inapaisables et engendrait toutes les conditions d’une révolte violente. L’impact de cet article et du livre qui s’ensuivit, *Le Vent jaune*, a été sans équivalent dans les publications récentes en Israël. De nombreux Israéliens avaient horreur de ce qu’ils lisraient. Grossman décrivait entre autres la manière dont les soldats israéliens démolissaient les maisons d’opposants suspects. Il reçut des menaces et sa voiture fut endommagée. Même aujourd’hui, après plus de vingt ans, si l’on mentionne le nom de Grossman devant certains Israéliens, on entend parler de sa perfidie pour avoir écrit *Le vent jaune*. Cependant, comme l'affirme Oz en parlant du livre, de nombreux Israéliens ont été confrontés pour la première fois et de façon profonde à la réalité de l’occupa-

tion. L'idée même d'y mettre fin et de permettre l'établissement d'un État palestinien, ce qui, à l'époque, représentait un tabou pour le pouvoir israélien, est devenue soudain envisageable.

À la fin du rapport dans *Koteret Rashit*, Grossman écrivait : « J'ai bien peur que la situation actuelle ne se poursuive sans aucun changement pendant au moins dix ou vingt ans. » Au lieu de cela, au cours des quelques mois qui ont suivi la parution de l'article, les Palestiniens se soulevèrent contre l'occupation en déclenchant ce que l'on devait appeler l'Intifada et l'enquête de Grossman est apparue soudain comme une prophétie. L'année suivante, en 1988, les dirigeants palestiniens annoncèrent leur intention de créer un État palestinien qui reconnaîtrait le droit d'Israël à exister. Grossman voulut rendre compte de cette évolution en ouverture de son émission du matin mais son rédacteur en chef ne fut pas d'accord. Le ministre de la Sécurité avait lancé l'ordre de ne pas dévoiler la nouvelle. Le jour suivant, Grossman lut dans la presse qu'il avait été renvoyé. La fin de sa carrière à la radio d'État « le condamnait à être écrivain » dit-il plus tard.

Le Vent jaune fit de Grossman la personnalité la plus en vue de la gauche israélienne. Et il écrivit, dans les années qui suivirent, de nombreux articles sur « la situation » en même temps que *Dormir sur un fil*, un ouvrage similaire basé sur des interviews d'Arabes israéliens. Il apporta son soutien aux négociations de paix d'Oslo. Il s'associa à un groupe d'écrivains israéliens et palestiniens qui commencèrent à se réunir illégalement dans des ambassades européennes et de temps en temps, chez l'un ou l'autre d'entre eux. Lorsque le fils adolescent de l'un des écrivains palestiniens fut tué par des soldats israéliens, et que l'armée éluda toute explication demandée par le père, Grossman ainsi que deux écrivains israé-

liens firent pression sur la Cour Suprême pour ordonner une enquête. (« L'armée procéda à une enquête et fit part de ses conclusions au père » assure Grossman.)

Mais à cette même époque, Grossman supprimait la politique de son monde imaginaire. Dans les années 1990 et au début des années 2000, il écrivit des romans légers sur des adolescents : *L'Enfant zigzag* et *Quelqu'un avec qui courir*; un roman épistolaire sur une histoire d'adultère qui ne s'est pas réellement passée : *Tu seras mon couteau* et quelques nouvelles publiées sous le titre de *J'écoute avec mon corps*. Il était le père de trois enfants à présent, et être parent libérait en lui de nouvelles énergies littéraires : « Cela a été une véritable renaissance quand soudain j'ai été capable d'explorer la vie par le truchement du regard de mes enfants et de comprendre tant de choses les concernant, me concernant, y compris dans les relations que j'avais avec mes parents », dit-il, « cela a été une façon différente d'appartenir au monde. » A la suite d'une traduction, *Voir ci-dessous : Amour* devint un énorme succès en Italie ; il commença à y faire des voyages fréquents pour la promotion du livre. Un soir, à la veille d'un nouveau départ, pendant le repas, Uri, qui alors avait trois ans, demanda à son père : « Tu as un autre petit garçon en Italie ? » Cela bouleversa Grossman qui prenait conscience de l'état d'esprit d'Uri. « Imagine seulement l'enfer que cela a dû être avant qu'il ne puisse formuler cette question, car, pour lui, quel était donc cet aimant qui était capable de m'attirer là-bas et de m'éloigner de lui ? » Toutes les fois qu'il partait, il enregistrait des cassettes pour ses enfants avec des histoires et de la musique pour qu'ils puissent écouter sa voix quand il était au loin.

Il y avait une autre raison qui expliquait ce repli sur lui-même : la répétition et la corruption des mots avaient fini par vider le langage politique

de sa vitalité. « Pendant des années, j'ai senti qu'il n'était pas possible d'écrire sur « la situation » dit Grossman. « Chaque parti de la sphère politique a déjà usé et abusé de chaque mot. Je sentais que dans mes écrits, chaque fois que j'utilisais un mot qui appartenait à “la situation”, il était déjà épuisé et résonnait comme un cliché. Et j'ai pensé que je n'allais plus écrire à ce sujet à moins de trouver la langue appropriée, la musicalité juste ». Des critiques jugèrent que c'était un déclin par rapport à sa production des années quatre-vingt. Un jour, à l'université de Haïfa, pendant une discussion à propos de deux nouvelles de Grossman dont le sujet était l'obsession érotique et la frontière qui existe entre mémoire et imagination, Yehoshua se tourna vers lui et lui dit : « David, ne me laisse pas tout seul dans la bataille ! » Cependant Grossman était déterminé à faire, dans son travail, une séparation nette entre ce qui relevait de son imagination et ce qui relevait de l'actualité. Dans ses romans, la veine de l'imaginaire qui a irrigué les pages les plus évocatrices avait aussi un aspect sentimental ; elle lui donnait l'occasion d'éviter ce qu'un auteur réaliste aurait mis au centre de son œuvre : le désespoir politique. « J'ai senti que je ratais quelque chose d'important car par l'écriture littéraire, je comprends bien mieux ce qui se passe dans la réalité autour de moi qu'en écrivant des articles ».

A la fin des années 1990, l'approche politique de Grossman a atteint le summum de son influence mais pour ensuite s'effondrer. Ce qu'impliquaient ses dépêches concernant les nouvelles en Cisjordanie influenza peu à peu la politique du gouvernement israélien pendant les négociations avec l'OLP, l'Organisation de Libération de la Palestine. L'occupation était indéfendable, elle représentait une menace pour la sécurité d'Israël et pour son image morale : il devrait y avoir deux États côté à côté. Mais à

partir de l'année 2000, avec la seconde Intifada et la tragique multiplication des attentats-suicides à Tel-Aviv et à Jérusalem, suivis immédiatement de violentes représailles israéliennes, la recherche d'une solution se trouva dans l'impasse. Le journaliste Ari Shavit m'a dit que Grossman, dans son aspiration à la paix, avait été incapable de percevoir les conséquences de l'implacable amertume des Palestiniens, qu'il avait pourtant évoquée avec tant d'acuité dans *Le Vent jaune*. « L'école politique à laquelle appartenait Grossman n'a pas été capable de clairement prendre conscience des implications politiques de ses propres conclusions », m'a dit Shavit ; « sa version de la paix a été réfutée ».

Grossman arrêta de voir ses amis palestiniens car cela devenait trop dangereux et leurs conversations téléphoniques devinrent de plus en plus tristes et de moins en moins fréquentes. Le contact le plus direct avec « la situation », les visites de son fils, Jonathan, lorsqu'il était en permission, ne faisait que confirmer les fêlures de plus en plus profondes dans les fondations de son pays. Grossman m'a dit : « Les familles israéliennes ne veulent pas savoir ce que leurs fils fabriquent, là-bas, à l'armée. C'est insupportable. Comment peut-on évoquer au sein même de la douceur de la vie, de la tendresse de la vie familiale, comment peut-on y évoquer les atrocités de l'occupation, la façon dont on traite la population occupée, l'humiliation qu'on lui inflige ? Il y a ce silence, comme si, des deux côtés on s'était mis d'accord pour ne pas poser de questions, ne pas raconter les faits. C'est, à une plus grande échelle, notre incapacité en tant qu'État à maîtriser le problème de l'occupation. Nous ne pouvons pas la faire correspondre avec l'image que nous avons de nous-mêmes.

Choisir comme échappatoire l'apathie ou la fausse sécurité était aussi intolérable pour lui

qu'est intolérable la terreur pour la plupart des gens. La violence du début des années 2000, au moment où ses fils intégraient l'armée, donnait un sens nouveau au danger à la fois politique et personnel et, en 2003, Grossman adopta la seule stratégie qu'il connaissait pour éviter d'être paralysé par cette peur : écrire un roman. L'ouvrage mêlerait deux sphères : la première serait « la situation », avec sa peur existentielle, la seconde serait la vie d'une famille israélienne, qu'il présentait comme « une histoire épique très familiale ». « Elle raconte trois guerres, le conflit, l'occupation et tout ce qui s'y rattache. Mais ce qui m'intéresse vraiment, en réalité, ce sont les nuances de ce qui se passe dans la famille. C'est là que se situe ma vraie libido. »

Au cœur d'*Une femme fuyant l'annonce* se trouve la plus grande création fictionnelle de Grossman, le personnage d'Ora : tendre, passionnée, coléreuse, drôle, doutant d'elle-même, intuitive et surtout « généreuse ». Le roman évoque les circonvolutions, les revirements ainsi que les sursauts de sa conscience, allant de l'avant ou reculant tour à tour, sans que le fil conducteur se relâche jamais. Ora est une femme d'âge mûr, que son mari, Ilan, a récemment quittée. Elle est mère de deux fils, Adam et Ofer. Ilan est parti, Adam est devenu grand et Ofer, sur le point d'être démobilisé, a soudain disparu à la suite d'un rappel d'urgence. Ora est seule dans leur maison de Jérusalem en train de se tourmenter au sujet d'Ofer. Elle prend conscience de ce que, pour qu'un message soit transmis, il doit d'abord être reçu, et elle décide de ne pas jouer son rôle ; elle ne collaborera pas avec l'État. « Et puis quelque chose d'autre lui vient peu à peu à l'esprit » écrit Grossman : « s'ils ne la trouvent pas, s'ils ne peuvent pas la trouver, il ne sera pas blessé. »

Ora contacte un ancien amant qui a décidé de vivre en recluse et elle l'enrôle pour l'accomp-

pagner dans une randonnée sur *Le chemin d'Israël*. Grossman appelle son roman « un livre talkie-walkie » car pendant quatre cents pages, ses personnages marchent et parlent ou, plutôt, c'est surtout Ora qui parle et Avram qui l'écoute, ses paroles conduisant à l'évocation d'événements du passé pris au hasard. Son histoire qui émerge peu à peu et sans chronologie aucune, englobe à la fois l'entièreté complexité de toute une vie et l'histoire plus générale des conflits contemporains d'Israël. Ora se trouve d'un côté des guerres d'Israël, faisant le compte de tout ce qu'elles coûtent. « J'ai toujours eu le sentiment que les femmes sont plus sceptiques envers les jeux des hommes tels que le gouvernement, l'armée, la guerre, même la religion », dit Grossman. « Je pense toujours au sacrifice de la Bible. Si Dieu était venu vers Sarah et lui avait dit : "Donne-moi ton fils, ton fils unique, ton fils bien-aimé, Isaac", elle lui aurait répondu : "Laisse-moi tranquille" pour ne pas dire "fous le camp". Elle n'aurait pas collaboré avec lui, aucune chance. Abraham, lui, a collaboré tout de suite. Il a obéi, il n'a pas posé de questions. »

Une femme fuyant l'annonce n'est pas un roman apolitique, c'est un roman antipolitique, un acte de protestation contre l'histoire et ses incursions continues dans la « douceur de la vie ». En même temps, Ora, ayant fui Jérusalem, se rend compte qu'elle ne peut échapper à son existence. Elle dit : « C'est mon pays et je n'ai vraiment pas d'autre endroit où aller. Où est-ce que je pourrais aller ? Dis-moi où je pourrais me mettre en colère à propos de tout et, de toute façon, qui voudrait de moi ? Mais en même temps, je sais que ce pays n'a vraiment aucune chance de s'en sortir, vraiment aucune. »

Les ruminations sans fin d'Ora, sa colère et sa fatigue face aux guerres, son amour pour sa terre et pour sa famille, la conscience qu'elle a des fluctuations de la vie, permettent à son créa-

teur de rendre compte de l'ampleur, de donner un aperçu complet de la tragédie d'Israël, un pays qui ne peut rien considérer comme acquis, pas même sa propre existence.

Pour les Israéliens, le roman eut une résonance bien plus profonde que le seul domaine politique. En un seul jour, l'une des figures le plus à gauche d'Israël, le journaliste Gidéon Levy et l'une des figures le plus à droite du pays, le politicien Effie Eitam, dirent tous deux à Grossman : « Ceci est mon livre ». Pour Grossman, cela signifiait qu'il avait mis ses lecteurs « en contact avec les racines de la situation. »

Le roman le plus israélien de Grossmann est aussi son roman le plus universel. Amos Oz qui l'a lu « comme s'il avait été électrisé » déclare à son propos : « Il n'y avait aucune frontière entre la condition israélienne et la condition humaine. Je pense que c'est là l'essence même de la grande littérature, plus cela nous concerne en tant qu'Israéliens et plus c'est universel. » Yehoshua, lui, l'a lu comme un retour à la « situation », non pas le conflit même mais la manière dont « une situation de guerre permanente pèse sur la moindre parcelle de notre vie. » Pour Alon Hilu, un romancier de premier plan de la génération postérieure à celle de Grossman : « C'est le livre majeur de cette dernière décennie dans la littérature israélienne car il s'agit d'Israël mais d'une manière absolument personnelle, à la manière de Grossman. »

Les Israéliens sont des lecteurs, et *Une femme fuyant l'annonce* s'est vendu à plus de cent mille exemplaires pour un pays qui compte sept millions d'habitants. En juillet, il y a eu un grand rassemblement, au Parc de l'Indépendance à Jérusalem, en l'honneur de Gilad Shalit¹, le caporal israélien gardé en otage par le Hamas depuis quatre ans.

1. Ndlr : l'article du New Yorker date du 27 septembre 2010.

Des milliers de personnes sont venues avec des rubans jaunes noués à leur poignet et au collier de leur chien afin d'écouter les parents de Shalit demander instamment au gouvernement de négocier sa libération, avançant le fait que tout soldat israélien qui n'était pas revenu du combat était sous la responsabilité de tous les Israéliens. Shalit avait été capturé juste avant la Seconde Guerre du Liban, moins de deux mois avant la mort d'Uri Grossman et bien que David Grossman n'ait pas fait acte de présence au rassemblement, le sort des deux jeunes gens, les deux soldats conscrits les plus célèbres dans l'histoire récente d'Israël, était définitivement lié. « Pendant la manifestation, je me suis rapproché de quatre femmes sans lien les unes avec les autres, qui paraissaient avoir l'âge d'Ora, et je leur ai demandé ce qu'elles pensaient du roman. Elles avaient chacune une opinion différente mais toutes l'avaient lu. »

Avant la publication du roman en Israël, lorsque Grossman, comme tout écrivain, s'inquiétait des critiques, Yehoshua lui rendit visite dans son bureau et lui dit : « Ne t'inquiète pas, tu es protégé » Grossman n'apprécia pas du tout. Il voulait que son livre soit jugé par rapport à ses mérites littéraires, et plus tard, Yehoshua regretta ce qu'il avait dit (« ce n'était pas très gentil » admit-il en s'adressant à moi) mais c'était vrai.

Plusieurs Israéliens affirmèrent qu'ils pensaient que la réception du livre en Israël (où les attentes avaient été placées à un niveau extrêmement élevé, en partie parce que la vie de Grossman et l'histoire du roman convergeaient) avait parfois un peu manqué de sincérité car influencée par la sympathie générale envers son auteur. Certains lecteurs trouvaient le roman trop long et n'arrivaient pas à le terminer. D'autres disaient que le thème de l'angoisse des parents concernant un enfant qui est à l'armée était si familier en Israël qu'il était devenu évident. Une réaction moins

probable chez les Américains. Un sentiment de déception était inévitable de la part de certains Israéliens. Grossman ne peut plus être un simple romancier. L'écrivain de gauche dont le fils est tombé au combat est devenu un prophète laïque.

Dans la nuit du 4 novembre 2006 – tout juste trois mois après la mort d'Uri, et à la fin d'une guerre bâclée – Grossman fut l'orateur principal d'une cérémonie mémorielle consacrée au onzième anniversaire de l'assassinat de Yitzhak Rabin ; 100 000 personnes remplissaient la place de Tel-Aviv où le meurtre avait eu lieu. D'une voix douce mais rythmée et sonore, il se présenta « comme quelqu'un dont l'amour pour son pays est extrême, complexe et cependant sans équivoque ; et comme quelqu'un dont le pacte permanent avec sa terre a transformé le malheur personnel en un pacte scellé par le sang. » Ensuite il mit en accusation les dirigeants d'Israël et prononça une lourde sentence :

« Depuis de nombreuses années, l'État d'Israël a sacrifié non seulement la vie de ses enfants, mais aussi cette chance unique, miraculeuse, que l'histoire lui avait accordée, la possibilité de fonder ici un État viable, démocratique et fidèle aux valeurs juives et universelles

« [...] Regardez ce qui nous est arrivé ; regardez ce qui est arrivé à ce pays jeune, courageux, passionné qui était le nôtre et comment Israël, comme s'il avait subi un processus de vieillissement accéléré, est passé d'un bond, de l'enfance et de la jeunesse à un état perpétuel de plaintes, de faiblesse et de frustration,

« Les dirigeants politiques et militaires d'Israël sont creux. Regardez leur conduite méfiante, pétrifiée et suante de peur. Il est vain de s'attendre à ce qu'ils tiennent un langage de sagesse ».

Grossman avait refusé toute rencontre avec Ehud Olmert, responsable de la prolongation inutile de la guerre qui avait coûté la vie à Uri,

il avait refusé de recevoir ses condoléances. En 2007, lorsqu'on attribua à Grossman l'un des prix les plus prestigieux d'Israël, il refusa de serrer la main d'Olmert sur la tribune. Mais à la fin du discours de Tel-Aviv, il s'adressa directement à Olmert afin de l'exhorter à parler aux Palestiniens par-dessus la tête de leurs dirigeants, pour leur dire qu'il reconnaissait leurs souffrances. « Rien ne vous serait enlevé, non plus qu'à l'autorité d'Israël dans les futures négociations. Mais nos cœurs pourront un peu s'ouvrir les uns aux autres et ceci représente un immense pouvoir. »

Les paroles de Grossman firent la une des journaux pendant plusieurs jours « S'il y a eu un Martin Luther King israélien, ce fut bien Grossman ce jour-là », dit Ari Shavit. « C'était un personnage mûr, moral, un personnage tragique qui faisait face à une nation ayant perdu toute confiance en ses dirigeants. La grandeur de ses paroles et la noblesse de son attitude face à la nation et face à sa propre destinée a représenté le seul moment depuis des années où cette nation s'est élevée à quelque chose de moral et de spirituel, où nous sommes restés tous ensemble à considérer la tragédie de notre existence. Cela a été véritablement un grand moment. »

Dans son discours, comme dans ses articles et dans ses livres, Grossman a utilisé la langue d'un homme qui appartient à Israël. Les mots sont durs mais ils sont prononcés par quelqu'un qui fait partie intégrante de cette nation, un membre de la famille auquel son deuil personnel confère un statut spécial même parmi des gens qui lui expriment leur désaccord avec véhémence.

Le politologue Shlomo Avineri a dit de Grossman : « Il est devenu moralement au-dessus de toute critique ; le deuil est sacré dans notre pays. »

Bien que sa position morale soit inattaquable, sa position politique est de plus en plus rejetée.

L'échec du processus de paix après l'année 2000 a été un désastre pour la gauche israélienne. Les deux partis de gauche, le Parti Travailiste et le Meretz n'occupent que 16 sièges sur les 120 de la Knesset. La solution de deux États est maintenant la politique officielle du gouvernement même sous le régime politique de droite du Premier ministre Benjamin Netanyahu, mais la population a moins confiance et éprouve moins d'intérêt pour ce sujet qu'à n'importe quelle autre période depuis la publication du *Vent jaune*. Yehoshua a décrit cette contradiction comme « une noix enrobée de chocolat », une position officielle modérée et une opinion publique qui se durcit. J'ai dit à David hier: « Les gens se sentent coupables envers les Arabes et donc ils les détestent. »

Yossi Klein Halevi, intellectuel de l'institut Shalom Hartman, un institut plutôt à gauche, dit que les opinions de Grossman exercent davantage d'influence à l'étranger qu'en Israël. « Il est respecté moralement », dit-il, « mais quand Grossman parle du processus de paix, il a très peu de crédibilité car il n'a jamais pris en compte l'échec de sa position après l'année 2000. »

Halevi compare « la naïveté désespérée » de Grossman, le fait qu'il croit qu'il ne peut y avoir une solution vers la paix que si Israël change sa politique, à la pensée magique d'Ora et aussi aux paroles célèbres de Théodore Herzl, le fondateur du sionisme : « Si vous le voulez, ce ne sera plus un rêve ».

Depuis 2006, certains Israéliens se sont mis à appeler Grossman « la conscience du pays. » Il n'aime pas ce terme. Il ne veut pas transformer la mort d'Uri en autorité morale. Il conserve toujours les opinions politiques qu'il avait quand Uri était vivant. Même si des combattants arabes ont tué son fils, il continue à soutenir les droits des Palestiniens. Même s'il s'est détaché des dirigeants d'Israël, il envoie toujours ses enfants à

l'armée. « Quand quelqu'un me dit: je ne peux pas discuter avec toi car tu es un père endeuillé, je réponds: c'est idiot... discute avec moi mais pas avec mes émotions. »

Il existe une expression en hébreu, *yafeh nefesh*, qui signifie « belle âme » mais qui comporte une connotation ironique et qui est souvent attribuée à Grossman. « Je considère cela comme une décoration » dit-il. « Il est nécessaire d'avoir une certaine naïveté pour continuer à croire en la possibilité de changer les choses, et même pour continuer à croire dans le genre humain ». Contrairement à beaucoup d'Israéliens privilégiés qui se rassurent avec des passeports d'autres pays et qui envoient leurs enfants à l'étranger, Grossman, lui ne se donne pas une telle voie de sortie. Comme Ora, il ne peut vivre nulle part ailleurs. Ce qu'il veut, c'est que les Juifs se sentent chez eux en Israël, un sentiment que la force et la conquête n'ont pas été capables de leur donner.

Pendant les dix dernières années, les contacts de Grossman avec les territoires occupés se sont amenuisés, ce qui n'a fait qu'augmenter son isolement politique. Mais à Ramallah, il y a un professeur et écrivain palestinien dont le nom est Ahmad Harb, que Grossman a rencontré pour la première fois pendant ses prises de contact interdites au début des années 1990. Ils sont restés amis malgré l'impossibilité de se voir : « Nous sommes comme deux groupes de mineurs qui creusent de chaque côté un tunnel dans la montagne », dit Grossman. « Nous voulons espérer que l'autre côté fait sa part au sein de sa société comme je fais ma part au sein de la mienne ; et je souhaite que nous puissions nous rencontrer »

J'ai rendu visite à Harb, un homme un peu compassé, la cinquantaine avancée, chez lui à Ramallah. Sa salle de séjour donnait sur une colline couverte de constructions palestiniennes en cours. Au début de l'année 2000, les troupes

israéliennes assiégeaient la ville et Grossman l'appelait souvent au téléphone pour s'assurer qu'il allait bien. Harb fit la même chose après la mort d'Uri. Harb avait eu le projet d'écrire un livre sur les œuvres de David Grossman mais la situation politique en Cisjordanie n'était pas bonne et cela aurait pu causer quelques problèmes.

« Hier, j'ai parlé avec David de la possibilité de traduire l'un de mes romans en hébreu », m'a dit Harb. Il a dit : « Honnêtement cela ne présente pas beaucoup d'intérêt de traduire de la littérature palestinienne. Et si un Palestinien se mettait à traduire ou à enseigner de la littérature israélienne, il serait considéré comme une sorte de collaborateur. » « Il n'y a aucune raison à cela » poursuivit Harb, « bien qu'ennemis, les deux peuples devraient se connaître et lire leurs œuvres réciproques. » Mais pour le moment, tout ce qu'ils ont essayé de construire il y a vingt ans a été anéanti. Dans un monde meilleur, lui et David auraient été des amis proches. « J'espère plus tard, dans le futur », dit-il, « mais c'est comme un fantôme. Vous vous dites, je suis sur le point de l'atteindre mais ensuite quelque chose peut faire exploser tout le reste. Et on revient à la case départ. »

Au moment où je partais, Harb m'a donné une traduction de son nouveau roman *Remains*, pour que je le transporte sur les dix kilomètres qui séparent Ramallah de la maison de Grossman à Mévasseret Zion.

Tous les vendredis après-midi à quatre heures, les Grossman rejoignent plusieurs centaines d'Israéliens au rond-point d'une banlieue vallonnée, construite de façon clairsemée, à l'est de Jérusalem, Sheikh Jarrah.

Les grands-parents de Grossman vivaient là avant la guerre d'Indépendance de 1948. Pendant les transferts de population qui suivirent, ils déménagèrent dans Jérusalem-Ouest et des Palestiniens

s'y installèrent. Il n'y a pas longtemps, des Juifs ont commencé à réclamer des maisons arabes dans la région, et Sheikh Jarrah est devenu l'épicentre de batailles à propos de l'installation de colonies dans Jérusalem. Grossman est le leader de petites manifestations hebdomadaires contre les colons qui ont lieu depuis plus d'un an.

Par un vendredi ensoleillé du mois de juillet, Grossman et Michal se trouvaient au milieu de la foule pendant que deux douzaines de policiers plaçaient des barrières en haut d'une rue. En bas de la colline, une famille de colons s'était installée dans un immeuble de deux étages et avait dressé de façon visible une Menorah surdimensionnée en métal orangé. De l'autre côté de la rue, la famille palestinienne qui avait été délogée avait installé un campement sous un figuier. On scandait : « Les Arabes et les Juifs ne veulent pas être des ennemis » et deux protestataires déployèrent une banderole sur laquelle on pouvait lire en arabe et en anglais : « Arrêtez le nettoyage ethnique ». De temps en temps la voiture d'un colon se frayait un passage dans la foule. Il arriva un jour qu'un conducteur sortit de sa voiture et échangea des paroles de colère avec les manifestants. Une grande tension régnait. Les manifestants, pour la plupart plus jeunes et plus radicaux que Grossman, voulurent franchir le barrage de police, descendre cinquante mètres pour protester juste devant la maison. À chaque essai, la police formait un cordon et les repoussait durement, frappant certains des manifestants à coups de matraque et arrêtant les plus bruyants. La colère de chaque côté ne faisait qu'augmenter. Grossman qui portait une casquette de baseball verte et un polo rayé noir et blanc conserva son calme et resta au centre de l'action sans pousser ni reculer.

« L'essentiel pour nous est de faire remarquer que nous sommes ici, nous aussi ; vous n'êtes pas seuls ici » dit-il pendant une accalmie. « Ce qui

est déprimant c'est que nous manifestons depuis tant d'années. Si une version réactualisée du *Vent jaune* devait être publiée, » ajouta-t-il, « la plupart de gens ne la liraient pas aujourd'hui. On en a assez. »

« Ils s'en moquent », dit Zehava Galon, une amie de Grossman qui fut député du parti Meretz à la Knesset : « Il y a environ trois cents personnes ici, mais la plupart des gens en Israël ne se préoccupent nullement des Palestiniens ».

Grossman et le grand policier à la peau brune qui était de service se parlèrent avec respect et ils en vinrent à un accord : un petit groupe de manifestants, jeunes et vieux, aurait l'autorisation de franchir la barricade. Mais un jeune militant rejeta le plan : ce devait être tous ou personne. Ils se remirent à pousser. La police chargea et dans la mêlée, Grossman reçut un coup sur le bras avec le plat de la main d'un des policiers. Le coup n'était pas prémedité mais le soir même, dans la presse israélienne on pouvait lire qu'un célèbre écrivain avait été agressé par un policier déchaîné. Les manifestants reculèrent jusqu'au rond-point et la manifestation commença à se disperser. Les Grossman discutèrent avec la militante du Meretz et d'autres amis qui étaient sortis à une heure où la plupart des Israéliens sont chez eux pour préparer le Shabbat. Un jeune homme s'avança pour poser une question. Il voulait savoir si le mot « lasoud » (« rendre secret ») qui est utilisé en tant que verbe dans *Une femme fuyant l'annonce* existe en hébreu sous cette forme. Grossman sourit, comme si cette conversation était celle qu'il avait attendue tout l'après-midi, et dit : « je l'ai inventé ».

Durant toute l'année dernière, Grossman a travaillé à un nouveau projet, un projet qui combine à la fois une prose narrative de la longueur d'une nouvelle et une pièce d'« opéra » dont le livret est écrit en vers. Il appelle ce travail hybride « une créature » et ne le décrit pas davantage si

ce n'est pour dire qu'il a à voir avec « une nouvelle réalité » avec laquelle il est de plus en plus familier maintenant, qui est la proximité de la vie et de la mort et la question de savoir comment inclure la mort dans la vie. A sa grande surprise, le langage de la mort vient à lui plus facilement dans la langue poétique et il a une forme de musicalité. Tous les matins, dans la pièce qu'il loue, il se force à descendre au niveau le plus profond, le plus difficile où il peut être avec les morts. Il se dit : « Mon destin m'a condamné à vivre dans cette terre désertique, je vais en dessiner la carte ». Grossman a découvert que la douleur – comme l'enfance, comme le mariage, comme l'occupation militaire – n'est pas monolithique. Elle varie, et faire l'expérience de chaque variation le transporte au plus près de sa perte. Bien qu'il explore un plateau désolé, les nuages projettent des ombres nouvelles tous les jours.

Nous avons discuté du projet un matin, sur les collines de Galilée. J'ai rejoint Grossman dans une auberge, près de la frontière libanaise, où lui et sa famille étaient allés passer de petites vacances avant le mariage de Jonathan et l'intégration de Ruthi dans l'armée. Grossman et moi, nous sommes sortis pour marcher autour du Mont Méron, le sommet le plus élevé d'Israël ; pendant presqu'une heure dans la chaleur de la mi-journée, nous avons suivi le sentier qu'il avait pris en 2004, surplombant une vigne qui pousse sur les coteaux en contrebas ; en montant vers le sommet, on passe à côté de bâtiments blancs d'une base de renseignements. Le Liban s'étendait à nos pieds, dans la brume, huit kilomètres plus loin. Pendant la guerre de 2006, certains des arbres de la montagne avaient brûlé à cause de la projection de roquettes de Katioucha. Sur le chemin, la végétation, térébinthe et aubépine sauvage, était desséchée et rabougrie.

Nous avons croisé une famille d'orthodoxes : de jeunes parents se promenaient avec deux enfants et un bébé. Grossman s'arrêta et échangea des plaisanteries avec eux. (Ils ne le reconnaissent pas.) Et il m'apprit par la suite qu'ils provenaient des colonies les plus militantes d'Israël. « Dans un autre contexte, la promenade aurait dégénéré en une discussion peut-être féroce », commenta-t-il, « mais ici, à l'extérieur, dans la nature, on est capable d'être agréable et ouvert. » À un point d'observation d'où l'on découvrait des collines et des fermes libanaises, une plaque était fixée sur une rambarde. Grossman traduisit : « Restauré par la famille et les amis du premier lieutenant Uriel Peretz, de mémoire bénie, né à Ofira le deuxième jour de Kislev, 5737 (1977), tombé au Liban le 7^e jour de Kislev 5758 (1998). Scout, soldat, fidèle à la Thora et à son pays. » Puis au bout d'un moment, Grossman ajouta : « On en voit beaucoup ; de nombreuses familles le font. » La plaque apparaît dans *Une femme fuyant l'annonce*, quand Ora et Avram gravissent le Mont Méron au milieu du roman. C'est là qu'Ora dit à Avram : « N'est ce pas vrai d'Israël, que chaque rencontre avec ce pays ressemble à un adieu ? »

Nous nous sommes arrêtés pour nous reposer à l'ombre d'arbres bas et tordus qui avaient poussé en diagonale sur le sol. Un papillon jaune volait dans l'air chaud. L'endroit était hanté et

silencieux, comme les bois d'un conte de fées. Il me vint à l'esprit que nous étions, à l'intérieur des frontières d'Israël, aussi proches que possible de l'endroit où le fils de Grossman était tombé. « Nous sommes seuls ici, c'est surprenant, » dit Grossman. « En Israël, être seul, même dans sa tête, c'est presque impossible. » Pendant un instant j'eus la sensation d'être indiscret, en étant là avec lui.

Je lui demandai pourquoi il avait voulu faire ce chemin seul à pied en 2004. « J'aime faire des choses qui me font peur », dit-il, « quand j'ai peur, je comprends davantage de choses. Je veux éprouver cette sensation. » Il se mit à rire : « Même dans ce que j'écris maintenant, tout mon instinct se révolte contre, chaque jour qui se lève. ». Alors je me dis : « Je dois le faire, si je ne le fais pas, personne ne le fera pour moi. Elle joue un tel rôle dans ma vie maintenant, la douleur. Il est difficile de prononcer le mot. La séparation d'avec Uri, apprendre à accepter ce qui s'est passé. Je dois faire face. C'est même ma responsabilité de père envers lui. Je ne peux pas y échapper. »

Avec l'aimable autorisation du *New Yorker* et de George Packer

(Traduction de Catherine Gaudin et Anny Dayan Rosenman)

RETOURS À SOI

RETOURS SANS RETOURS

Alain Medam

Je suis entouré par une diaspora de retours, songeait Niala. On cherche toujours son propre centre. On y revient parfois, puis on repart. Vers quoi ? Des lointains ? Des périphéries inconnues ? Pas du tout ! Vers de nouveaux centres qu'on imagine posés au loin. Vers l'espérance de nouveaux centres. Et, donc, on repart à nouveau. Ce qui fait, bien sûr, qu'on n'en finit pas de revenir. Aujourd'hui, à mon âge, je me vois cerné par ces retours perpétuels depuis des centres qui se déplacent et vers des centres qui ne bougent pas moins. C'est cela cette diaspora, cette dispersion intérieure qui fait que l'on ne sait plus si l'on est sur le point de s'en aller ailleurs à nouveau ou si l'on n'a pas fini de faire retour une fois de plus. Est-ce que je suis retourné vraiment ? se demande-t-on. Ou plutôt est-ce que je suis « retournant », pas posé encore tout à fait et déjà dans l'idée de partir ?

Est-ce que je suis partant ? Ou bien déjà parti ? Parti, tu dois l'être un petit peu, me dis-je – se dit Niala –, comme on dit de quelqu'un « qu'il est un peu parti ». Mais c'est ainsi ! A tant chercher mon centre, je n'en ai plus. À mon âge – déjà un peu sur le retour –, je devrais être installé. Dans mes meubles. Mais non. Je n'habite qu'un studio meublé pour une location temporaire. « Instable ! », diagnostiquerait assurément les psychologues. Peut-être, en effet, mais du moins – même si je souffre de ne pouvoir jamais retourner, une fois pour toutes – suis-je contraint de demeurer léger. Je ne m'appesantis pas, en effet, ne faisant que passer. Je me contrains et me condamne à l'essentiel.

Donc, pas de retour final pour mettre fin à cette ronde de retours perpétuels. Pourtant, si ! un retour qui ne s'évite pas. Le retour d'âge ! Les années passent. Les corps prennent du poids. Les

pensées aussi. Les articulations se font moins fluides. Et depuis quoi le retour d'âge fait-il retour ? Depuis la jeunesse ? Depuis l'espérance, longtemps entretenue, d'une vie exempte de vieillissement ? Ces lieux utopiques d'une existence perpétuellement juvénile, baignée par une eau de jouvence, on s'y est rendu autrefois et on s'y est complu. On n'y retournera plus, à présent. On en est revenu. C'est cela le retour d'âge et c'est aussi cela qui fait qu'on aimerait se poser quelque part à présent, pour vieillir en toute tranquillité entre ses murs domestiques. Mais non, une fois encore ! Pas de murs pour toi, se dit Niala. Ou alors, des murs amovibles pour un mobilier transhumant. Le retour d'âge est interdit. Seul est autorisé le hors-lieu ; le non-lieu ; le renouvellement obligatoire.

Est-ce vieillir dans le rajeunissement, qu'être interdit de retour d'âge ? Peut-être, se dit Niala. Mais, du même coup, c'est se priver de sagesse ; de pondération. Le poids n'est pas que pesanteur. Il est gravité. Pondération, précisément. Vers quelle pesanteur donc, vers quelle gravité, est-ce que je m'interdis de faire retour lorsque je me force, transmigrant sans cesse, à la légèreté ? Je m'interdis de consentir à ce qui pèse en moi, à ce qui m'alourdit gravement au risque de m'entraîner vers des profondeurs que je refuse. Mais lesquelles ? Peut-être est-ce là, pourtant, que se tient le véritable retour ! Retour à quoi ? Si je me pose la question comme ça – laissant venir ce qui vient à l'esprit, spontanément –, ce que je perçois, ce sont les lumières, d'abord – celles du Midi –, des parfums (du thym, du romarin, de la lavande), des formes (les feuilles des figuiers, les troncs des oliviers), des sensations tactiles – le sable sous les pieds nus, la mer à l'heure chaude.

Est-ce ceci qui pour moi a du poids ? Est-ce cela vers quoi – quant à mon désir profond – je ne puis guère me défendre de faire retour ? À chacun sa terre de miel et de lait. Mais à chacun aussi, souvent, comme un interdit de faire retour à ce qu'on désire. Je me suis, si j'y songe, tourné toute ma vie vers l'Occident et pourtant je portais en moi un Orient qui me retenait de partir complètement là où je migrais. D'où mes retours. Puis mes départs. Puis mes retours nécessairement. L'Occident, pour moi, à tort ou à raison, c'était l'efficacité, la clarté des idées, la retenue des gestes, les droits et les lois de la démocratie. Quant à l'Orient ? La matrice, probablement. L'ancestralité. La provenance. La sensualité. La subtilité des attitudes. Les épaisseurs de la durée. Difficile à dire, tout ça...

Alors des fois – de bien loin je dois le dire – l'idée d'un retour vers Israël me traverse l'esprit. Occident et Orient entrelacés. Le père et la mère. La loi et l'amour. Le devenir et l'ancestral. Peu importe ! Ce départ, en fait, serait-il un retour ? Le Retour ? Le Retour avant le grand Départ ? Où donc finir de ne pas en finir de toujours recommencer ? Là est la question.

*

Niala marche dans Paris. Il aime ça : mettre ses pas dans ses pas chaque fois qu'il revient dans cette ville. Il y a vécu jadis. Il s'y retrouve. La mémoire lui revient. C'est la mémoire des pas, songe-t-il : celle des pieds ; des lieux parcourus. Une mémoire de situation : il suffit d'être là, en ce lieu – par exemple, ce square, derrière Notre-Dame – pour qu'immédiatement des souvenirs reviennent. Ils font retour. Où étaient-ils avant de revenir ? Dans un coin de sa tête, enfouis sous des strates de temps ? Ou bien demeuraient-ils dans ce square, se tenant à l'affût, prêts à se révéler dès qu'il aurait passé le portillon ouvrant sur le terre-plein ?

Et puis cette passerelle menant jusqu'à l'Île Saint-Louis... Que de fois l'avait-il traversée ! Avec ses enfants portés sur le dos. Avec des amoureuses. Il fait retour à ces souvenirs que sa marche, à son rythme, exhume. Sans doute est-ce cela, ces centralités vers lesquelles on retourne. Elles sont en nous et hors de nous en même temps, en ces lieux qui conservent notre propre mémoire. Et nous les oubliions, souvent, ces lieux.

Et pourquoi donc, du reste, conserve-t-on dans des tiroirs, des albums aux photos jaunies ? Parce qu'ils nous permettent de faire retour à nous. Sans eux, saurions-nous encore quel visage d'enfant avait notre mère lorsqu'elle dansait dans un cerceau ? Ces albums-souvenirs tracent les cartographies de périples qui nous mènent vers des commencements. Retournant vers eux, nous nous renournons vers nous. Qui était-t-on, précisément ? Qui étaient les siens ? Les oncles ? Les tantes ? Les grands-parents et les ancêtres ? Niala avance, tête baissée, sur les quais de Seine. Une péniche passe lentement. Ce que nous recherchons en ces albums, médite-t-il, c'est peut-être la place, finalement, d'un orient intérieur : ce point grâce auquel nous pourrons nous orienter à nouveau, ayant fait le point avec nous-mêmes.

Est-ce suffisant ? Suffit-il de feuilleter quelques pages, de consulter quelques clichés, pour repartir à nouveau vers le monde, fort de ces assurances que ce retour nous aura données ? Niala en doute. Il faut bien plus qu'un tel retour pour recommencer : commencer à nouveau. Il y a quarante ans, se souvient Niala, il descendait à la station de métro Corvisart, dans le treizième arrondissement, deux fois par semaine, pour ses séances de psychanalyse. Là, se poursuivait lentement, laborieusement, un retour en spirale vers soi-même, un retour qui n'en finissait pas de dérouler ses boucles jusqu'à tant que de nouvelles

boucles apparaissent pour mener autre part, vers des lieux inconnus. Ainsi se poursuivait ce périple, mois après mois, et il avait semblé un jour à Niala que les boucles, curieusement, s'élargissaient à mesure qu'elles se resserraient. D'autant plus intensément – intensivement – se rendait-il vers lui-même (jusqu'au risque de s'étouffer sous son propre poids), d'autant plus amplement, extensivement, se sentait-il libre de jouer avec lui, avec ce qui lui semblait fait jusqu'ici d'autant de noeuds qui l'enserraient.

Finalement, un jour, il était suffisamment revenu, lui avait-il semblé, pour pouvoir repartir à nouveau. Et il était parti, en effet, interrompant son analyse. Peut-être n'aurait-il fallu que peu de temps de plus pour qu'il échappe une fois pour toutes à cette succession de retours et départs qui faisait cercle autour de lui. Peut-être... Mais c'était ainsi.

Il s'était retrouvé au Québec et la lavande, là, ne courait pas les rues. La matrice avait pris ses distances ou plutôt était-ce lui qui s'en écartait progressivement. Toute cette blancheur de la neige et du froid le rendait heureux. Elle le nettoyait. La terre, ici, ne s'était pas nourrie des charniers des grandes guerres. Les camps de concentration demeuraient en Europe avec leurs souvenirs atroces. S'éloignant de l'Europe, des Balkans, du Moyen-Orient, avait-il fait retour, sans qu'il le veuille précisément, à une sorte d'innocence ? Les choses, ici, étaient plus simples. Plus neuves. Plus naïves.

Mais la matrice demeurait là dans l'ombre, attendant qu'il se désespère de ne plus pouvoir se désespérer. Il lui fallait du drame, probablement. De l'incertitude. De la complexité. Tout ceci, sous la neige, était trop net. Ce froid était bien trop tranchant pour laisser place au doute : aux demi-mesures. Cette vitalité lui semblait dans l'oubli des siècles passés. Bref, l'Europe lui manquait avec sa kyrielle de questions toujours reprises, jamais

tranchées. Avait-on fait partie de la Résistance ? La laïcité était-elle menacée par l'immigration ? L'Iran menaçait-il réellement Israël ? Et l'Égypte d'après Moubarak serait-elle un partenaire crédible ? Et la Libye ? La Syrie ?

Voilà ! Il était revenu. Ici, en Europe, on avait le nez sur ces problèmes. Mais du moins, ça bougeait ! Les informations s'entrecroisaient, se contredisaient. Trop, sans doute ! Trop d'intelligence pour trop peu de moyens d'agir. Trop de commentaires, de formules à l'emporte-pièce, pour trop peu de pièces à ajuster. Là-bas, sur l'autre rive de l'océan, c'était un peu le vide. Mais la liberté de mouvement. Ici c'était la foule, le trop-plein, la compression. Mais aussi, l'effervescence.

Que choisir ? La liberté ou la fébrilité ? Peut-être ni l'une ni l'autre, finalement, mais le calme dans l'enracinement : une solitude heureuse sur une terre retrouvée. Il avait entendu Amos Oz, l'autre soir, dans une de ses conférences, raconter comment il marchait chaque matin, à l'aube, buvant son café, dans ce bout de désert attenant à sa ferme. L'odeur du Sinaï. Les lumières retrouvées et ces sommets au loin, si proches. Le bruit du vide. Les souffles de l'évidement. L'amplitude ! Un tout petit pays pour connaître l'amplitude et la dilatation du cœur ? Est-ce que c'était ça, Israël ? Ça en dépit de tout : en dépit de la volonté d'annexion, des colonies de peuplement, des rapports de force ? En dépit des missiles et des assassinats, des attentats-suicides et des chars de combat ?

Niala ne savait plus. Comme il ne savait plus, il ne pouvait plus faire retour à la terre des ancêtres, se condamnant ainsi au retour ancestral en des terres étrangères. Mais il en avait pris son parti ! Il était un juif en diaspora, pas de doute. Étranger en terre étrangère, il était donc chez lui, étrangement, où qu'il se tienne. Tant qu'il s'y tenait.

Mais le rêve restait là, obstiné, dans les plis de sa tête. Retrouver le Lieu ! Le territoire. Retrouver la terre pour se coucher sur elle et l'aimer. L'ensemencer. Retourner pour retrouver. Pour faire éclore. Être au plus près de la matrice ; se laisser prendre par elle, se replier en son enceinte, penser selon ses espérances – ses espérances, à elle –, parler selon ses mots, agir selon ses vœux. Mourir pour elle, s'il le fallait. La protéger...

Suis-je prêt à ça ? Se demande Niala. Trop tard pour moi à présent, à mon âge, et peut-être est-ce que ce fut toujours trop tard. Il me fallait du large, de la diversité, du cosmopolitisme, de l'étrangeté. De l'illusion d'internationalisme. Rien de ce qui est humain ne pouvait m'être étranger, voulais-je croire. Je voulais être juif en tant qu'homme et non pas homme en tant que juif. Suis-je revenu de ça ? Pas vraiment. Je le répète : je suis un juif qui n'a pas fait retour en Israël et qui, pour cette raison, peut-être (après tout, c'est possible), ne cesse de retourner sur ses propres retours, jusqu'au cœur de ses perplexités. Mais à vrai dire, ne vaut-il pas mieux être ainsi – incer-

tain et alerté –, plutôt que formé d'un seul bloc et pétri de certitudes ? La réponse à cette question est elle-même incertaine.

*

Niala, tout en suivant les quais de Seine, est arrivé à hauteur du Pont des Arts. Ici, il s'en souvient – voici plus de cinquante ans, déjà –, il avait embrassé Iris, cette jeune Allemande aux cheveux blonds. Elle ne retournerait pas chez elle, lui avait-elle expliqué. Jamais. Elle pensait partir pour le Pérou, « parce que c'est loin ». Ou ailleurs. Peu importe. Des histoires de famille pas très claires, chez elle, à Munich. Un père compromis avec le IIIe Reich ? Elle était discrète là-dessus. Quoi qu'il en soit, elle ne retournerait pas « là-bas ». Le Monde était grand. Ils étaient partis, tous deux, pour la Grèce, un mois durant, avant qu'ils ne se séparent. Plus de nouvelles depuis. Et comment aurait-il pu en recevoir avec tous ces changements d'adresse ? Ce qui lui restait d'Iris, c'était quelques photos. Des photos qui passaient à leur tour, avec le temps. Car tout passe sans faire retour.

ENTRETIEN AVEC YESHAYA DALSACE, rabbin de la communauté « massorti »*

Plurielles – Ce numéro de *Plurielles*, revue juive laïque, est consacré à la question du « Retour », dans ses diverses dimensions, à commencer par le « retour à la religion » qui occupe une place significative dans notre actualité. C'est pourquoi il nous a paru utile d'entendre le point de vue d'un rabbin, *a fortiori* si ce rabbin n'est pas un adepte de la langue de bois. Le *retour*, en hébreu, se dit *techouva*. Ce mot signifie aussi *réponse*. Ambiguïté ou simple homonymie ?

Yeshaya Dalsace – Je pense qu'il y a ambiguïté de sens et que cette ambiguïté permet parfois d'employer le mot à tort et à travers. À l'origine, la *techouva*, telle que la conçoit notamment Maïmonide – qui a écrit les *Hilkhot techouva*¹, en s'appuyant évidemment sur des sources talmudiques – c'est une question de repentir. Ni réponse ni retour, mais repentir après une faute. La signification de *retour* est une signification contemporaine. C'est dans ce sens que Neher l'a employé, celui d'un retour aux sources – à propos de Schönberg ou de Rosenzweig, par exemple. Ce n'est pas le cas chez Maimonide qui définit surtout un processus psychologique et moral. Le *baal techouva* est celui qui, se retrouvant devant la situation où il avait fauté, parvient à ne plus fauter. Tant qu'on ne s'est pas retrouvé dans la

même situation – hypothèse hautement théorique, certes – on ne peut pas être *baal techouva*.

Plurielles – Il s'agit ici d'une faute donnée, d'une circonstance déterminée...

Yeshaya Dalsace – Oui, Maïmonide donne l'exemple des tentations sexuelles et l'exemple des nourritures interdites. On se retrouve devant la même situation, la même tentation, mais on résiste. C'est une affaire de maîtrise de soi, de discipline. Il ne s'agit pas d'une obéissance servile à une loi absurde. Les *mitsvot*, ce n'est pas autre chose que ce projet de maîtrise. Je pense même que ça n'a rien à voir avec la croyance religieuse. Sur ce point, je ne comprends pas les laïcs, qui veulent à tout prix rattacher le système des *mitsvot* à la croyance. S'il y a de la croyance, c'est accessoire. On peut être un parfait athée et observer les commandements, chercher à se maîtriser, à se purifier... Quelqu'un qui pratique un art, une discipline quelconque, fait-il autre chose ? Un retour à la règle, la capacité de *se reprendre*. C'est en cela un acte religieux majeur.

Plurielles – Si je parle ici de *repentir* (traduction parfois critiquée, mais après tout, étymologiquement, le mot *repentir* signifie littéralement *retour*), je ne vous choque donc pas ?

Yeshaya Dalsace – Non, pourquoi ? On a critiqué ces termes parce qu'on y a vu une expression de bondieuserie ; mais, d'une part, cette dimension-là existe aussi dans le judaïsme, et, d'autre part, il y a bien plus que cela : justement cette capacité de faire un travail sur soi.

*Le mouvement massorti (*conservative* en anglais) est un des trois grands courants du judaïsme religieux, situé entre le judaïsme orthodoxe et le judaïsme libéral. Voir www.massorti.com

1. Les lois du repentir.

Plurielles – On a le sentiment que ce repentir est une exigence permanente, mais qu'il y a aussi, si l'on peut dire, des « jours pour ça », un calendrier (*Kippour*, les « Dix Jours » de pénitence). Comment ces deux dimensions se concilient-elles ?

Yeshaya Dalsace – D'abord, oui, exigence quotidienne : on doit faire *techouva* tout le temps. Le judaïsme est un système très exigeant, si exigeant qu'il est impraticable, qu'on est forcément en échec à un moment ou à un autre. D'où un côté culpabilisateur d'ailleurs, qui peut devenir pathologique, étouffant. Mais il y a une soupape : comme de toute façon on sera en échec, ce n'est peut-être pas si grave ; et d'autre part, si on arrive à corriger, à apurer sa pratique, on tend vers la perfection. C'est l'idéal juif du *tsadik* (le « juste »). C'est forcément un travail de tous les instants : l'examen de conscience (*hechbon nefesh*) quotidien. Maïmonide va jusqu'à donner des méthodes, des recettes, pour corriger son caractère.

Maintenant, en ce qui concerne le « calendrier » : le judaïsme donne en quelque sorte un instrument à l'individu qui n'est pas forcément capable de faire ce travail tous les jours ; et surtout, il introduit la dimension collective qui me semble la plus intéressante. L'individu est porté par ce calendrier collectif, par le moment partagé par tous. Le judaïsme ne veut laisser personne derrière. La « sortie d'Égypte », c'est avec tout le monde : pas de laissé pour compte. Quand Dieu propose à Moïse de refaire un autre peuple avec une élite, Moïse refuse : c'est fondateur. La dimension collective est capitale. La fête de *Kippour* est liée à l'existence du peuple, du groupe. Il y a aussi une dimension collective dans la *techouva* : il faut que le groupe aussi se perfectionne, s'amende.

Plurielles – Dans ce projet de *techouva*, s'agit-il de s'amender sur le plan des actes ou sur

celui des intentions ? Le judaïsme demande-t-il autre chose que l'observance de règles et de commandements ?

Yeshaya Dalsace – En fait, on demande les deux. C'est tout un débat dans le judaïsme : les *mitsvot* ont-elles besoin de l'*intention* ? On considère majoritairement que oui. Si l'on prend l'exemple de celui qui donne au nécessiteux, il y a l'impératif pratique, certes : il nous est demandé de donner, c'est le minimum. Mais nous ne sommes pas quittes pour autant. Maïmonide, dans les *Hilkhot tsedaka*, introduit des graduations. Je dois donner, mais si je donne avec une bonne intention, avec un mot gentil, c'est préférable. Le judaïsme croit en la capacité de l'être humain à atteindre un niveau moral élevé.

Plurielles – Donc la *techouva* doit aussi porter sur la conscience, le caractère, les dispositions d'esprit...

Yeshaya Dalsace – Oui. Même sur son énergie au travail par exemple : se lever plus tôt, être plus dynamique, etc. Le judaïsme se préoccupe aussi de cet aspect. Certes, à force de proposer un modèle si exigeant, le risque existe d'écraser ou de décourager. Le hassidisme a cherché à conjurer ce risque, à réintroduire la joie, pour éviter de tomber dans une culpabilité mortifère.

Plurielles – Est-ce que la *techouva* concerne tout le monde ? On songe bien sûr au *Livre de Jonas*, lu au jour de *Kippour*, et qui raconte le repentir d'une ville païenne, Ninive. Est-ce que le judaïsme traditionnel garde à l'esprit que l'exigence morale des Nations peut excéder l'observance des « lois noachides » ?

Yeshaya Dalsace – Le judaïsme se considère certes comme une espèce de modèle, mais il n'enlève rien aux autres. Il n'a jamais dit que les Nations devaient se contenter des lois Noachides,

qui ne sont qu'un minimum, ce minimum qui fait l'humanité. Dans cette perspective, les Juifs sont aussi des « *Bney Noah* », des « fils de Noé ». Ne pas les appliquer, ce serait être un barbare. Cela dit, qu'au sein de chaque civilisation, il se crée une discipline qui soit aussi pointilleuse,—chez les bouddhistes, les moines chrétiens par exemple,—que dans le judaïsme, cela ne fait aucun doute. Il ne s'agit en aucune manière de dénier aux autres leurs capacités morales. La *techouva* existe chez les non-Juifs.

Plurielles — Dans *le Livre de Jonas*, l'exemple est donné par des « païens », ce qui en soi est remarquable ; d'un autre côté, cette *techouva* se fait quand même devant l'Éternel, dans l'horizon du Dieu d'Israël. Quand vous parlez des autres formes de discipline morale ou d'éthique, on est déjà dans un autre horizon.

Yeshaya Dalsace — Il faut contextualiser cette question. Dans les textes de l'Antiquité, le problème du paganisme est l'immoralité, représentation peut-être caricaturale, du reste. *Ninive* d'ailleurs, dans la tradition juive, c'est moins le paganisme que la puissance, le pillage, le meurtre. Ce qui est clair, c'est que les habitants de *Ninive* ont entendu le message et reviennent dans le droit chemin. Autre thème fondamental dans l'histoire de Jonas : à partir du moment où Dieu ne punit pas, il prend le risque de se ridiculiser. Un Dieu qui ne punit pas, on n'est jamais sûr qu'il existe. Jonas ne veut pas être le messager d'une divinité dont on peut se moquer. Mais là, on s'éloigne peut-être du thème de la *techouva*. Encore que... On retrouve aussi là le thème cher à Y. Leibovitz : faire *techouva*, c'est n'attendre rien en retour. À cet égard, admettons que le repentir des habitants de *Ninive*, qui se repentent parce qu'ils ont peur d'être détruits, n'est pas forcément le sommet de la *techouva* ; mais c'est mieux que rien !

Plurielles — Dernière question *halakhique*. Y a-t-il des fautes pour lesquelles la *techouva* n'existerait pas ?

Yeshaya Dalsace — Oui, il y a de l'impar-donnable. Le meurtre, notamment. Il y a un passage du traité *Yoma* qui montre que, pour les fautes envers son prochain, il n'y a pas de pardon automatique, qu'il faut faire une démarche vers l'autre. Mais pour le meurtre, puisque l'autre n'est plus là pour pardonner, que se passe-t-il ? L'assassin doit accepter que le crime soit irréparable. Certes, il peut faire *techouva*, décider de ne plus tuer, regretter amèrement, mais ce qu'il a fait demeure irréparable.

Plurielles — Mais la *techouva*, ce n'est pas la réparation du mal.

Yeshaya Dalsace — Non, mais elle implique aussi cette idée de réparation. On demande aussi à celui qui fait *techouva* d'assumer ce qu'il y a d'irréparable dans ses actes. Le fait d'avoir regretté ou de se corriger ne suffit pas à corriger le passé. On se souvient de cette question du pardon, telle que Heschel la formulait à propos de la Shoah ; on ne peut pas pardonner au nom des autres, au nom des morts. Là, c'est l'exemple extrême, mais il y en a d'autres. Dans le judaïsme, humilier, vexer, faire honte à autrui est assimilé à un meurtre. Et qui nous dit en effet que le fait d'avoir été humilié une fois ne va pas provoquer chez l'individu un ressentiment pour toute la vie. Le judaïsme cherche, et c'est ce qui est intéressant, à aller jusqu'au bout de la chaîne des conséquences.

Plurielles — Abordons l'aspect éthique. On a parlé du *Baal techouva*. Aujourd'hui ce mot a pris une dimension particulière, un peu différente : il désigne celui qui, issu d'une culture profane, revient au judaïsme, de manière globale : celui qui

fait retour à la religion, parfois de manière très... ostentatoire. Comment voyez-vous cette nouvelle acception ?

Yeshaya Dalsace – Le phénomène a toujours existé depuis Moïse ! Moïse est l'archétype même de celui qui, né loin de sa religion, y revient. On peut rapporter cet aspect à la notion de *Tinoq cheni-chba*, l'enfant juif enlevé et élevé chez des païens, qui ne connaît rien : peut-on lui reprocher de ne pas faire ce qu'il ne connaît pas ? Évidemment, certains exemples sont plus célèbres que d'autres : les marranes, la famille de Spinoza – et peut-être même Spinoza lui-même...

Plurielles – On ne peut quand même pas présenter Spinoza comme un *Baal techouva*.

Yeshaya Dalsace – Ce n'est pas si clair. Après tout, son dernier ouvrage est une grammaire hébraïque...

Plurielles – Cela ne suffit peut-être pas à en faire un *Baal techouva*... même des protestants faisaient des grammaires hébraïques !

Yeshaya Dalsace – Soit, mais dans un esprit différent. Spinoza reste travaillé par le judaïsme. Au même titre que Herzl. Il n'est pas dit que Spinoza, dans d'autres circonstances, avec une autre communauté, n'aurait pas pu vivre en juif... Son judaïsme n'a pas disparu.

Plurielles – Certes, mais les restes de judaïsme, c'est encore autre chose que le retour au judaïsme.

Yeshaya Dalsace – D'accord, mais je prends un exemple limite, délibérément. Prenons le parcours d'Herzl : c'est aussi un parcours de *techouva* ; après tout il y a consacré sa vie, épuisé ses forces, rien ne l'y obligeait.

Plurielles – De Moïse à Herzl, voilà un prisme très large. Doit-on en déduire que vous refusez de

réservoir le terme de *Baal techouva* au seul Juif qui fait retour à la Tora stricto sensu ?

Yeshaya Dalsace – Absolument. Ce serait réduire la notion. Cette notion implique – et là nous sommes bien dans le retour – un retour à ce qui est perdu...

Plurielles – En mettant sur le même plan mémoire, culture, religion... ?

Yeshaya Dalsace – Oui. C'est une seule et même démarche identitaire, où l'on cherche à renouer avec ce dont on s'est éloigné. En ce sens, la notion est complexe.

Plurielles – Mais on peut imaginer qu'un rabbin privilégie la forme religieuse de la *techouva*.

Yeshaya Dalsace – Oui et non, cela dépend. Si c'est pour tomber dans une sorte de ritualisme caricatural, je ne vois pas de profondeur là-dedans ; alors qu'il y a des formes de *techouva* laïque qui valent largement par leur spiritualité des formes religieuses superficielles. Le judaïsme est plus complexe qu'une simple religion. Le « repentir » n'est pas l'exclusivité des religieux. Peut-être que le laïc ne fera pas *techouva* sur tel point alimentaire parce que cela ne voudra rien dire pour lui, mais il le fera sur un autre plan. Il n'y a pas lieu de hiérarchiser entre celui qui remet les *tsitsit* et celui qui, par exemple, se met à étudier le yiddish avec passion.

Plurielles – Parlons de celui qui revient à la religion proprement dite. Ce qui se passe parfois normalement engendre d'autres fois de vrais drames, des conflits, voire des dislocations familiales, des formes d'intolérance aiguë...

Yeshaya Dalsace – Il y a là une perversion. Le fondement du judaïsme, c'est le vivre ensemble : faire en sorte que la famille reste unie. Sans quoi il n'y a pas d'Israël, problématique qui intéres-

sait beaucoup Léon Ashkénazi, d'ailleurs. Or, au nom du rite, certains sacrifient ce vivre ensemble. Il y a là une pathologie de la *techouva*, nourrie par la nostalgie d'un monde qui, de toute façon, n'était pas ce qu'on croit. Entre le judaïsme traditionnel et le retour au ghetto, il y a une différence énorme. Au-delà des questions techniques – du *modus vivendi* à trouver avec les autres, des aménagements, etc.–, je récuse cette sorte d'obsession de la pureté, ce « *néo-qumranisme* ». On se met dans une « grotte », qui nous donne l'illusion d'être protégés, hors du temps, on veut revenir à un âge d'or, avant les Lumières, la sécularisation, etc. Or, c'est une disposition d'esprit malsaine, inapte à fournir des réponses. Le judaïsme a traversé une période de sécularisation, pour toutes sortes de raisons, mais ce n'est pas en revenant à des formes pré-modernes de judaïsme qu'on trouvera une réponse. Ce phénomène n'est peut-être d'ailleurs pas appelé à durer.

Plurielles – Des problèmes éthiques considérables se posent parfois. On a vu des Juifs du « retour » qui, après leur divorce, ne voulaient plus connaître leurs enfants nés d'une femme non juive...

Yeshaya Dalsace – C'est une pathologie, morale et psychologique. Et si l'on me dit qu'un tel homme suit l'avis d'un rabbin, je lui dirai qu'on a le rabbin qu'on mérite ! Comme dans les *Pirkéi Avot*: « fais-toi un rabbin » – ce qui peut signifier « trouve-toi un maître » mais aussi « choisis ton rabbin ». Sur cette question que vous soulevez, celle du statut de l'enfant, le modèle, pour moi, c'est Abraham, qui, quand Dieu lui annonce la naissance d'Isaac, demande « que deviendra Ismaël ? » et n'a de cesse qu'il n'ait reçu la promesse qu'Ismaël fondera lui aussi une grande nation... La tradition ajoutera même qu'Abraham restera en relation avec Ismaël. Dans le cas que

vous soulevez, c'est une faillite de l'individu et du système. C'est une « profanation du Nom » (*Hilloul achem*). Celui qui n'est pas capable d'assumer son passé, ses enfants, prétend renouer avec la tradition, et en réalité la profane.

Il y a chez certains la volonté de trouver une réponse, une réponse toute faite. Or, la réponse, on la trouve en soi. Qu'on s'inspire d'un maître, d'une tradition, bien sûr; mais le travail se fait à l'intérieur de chacun. La religion, la spiritualité, c'est une démarche intérieure qui demande une profondeur, pas cette caricature. Les laïques caricaturent souvent la religion mais la religion se caricature parfois elle-même. Que de fois on voit des ignorants habillés comme des rabbins ! L'habit est très significatif. Ce besoin de se montrer, cette manie de se vêtir parfois en dehors même des traditions vestimentaires ancestrales... Des séfarades qui se croient obligés de s'habiller à la mode d'Europe de l'Est, cela fait sourire. Je ne juge pas les individus, mais le phénomène. Certaines personnes cherchent à se faire accepter dans des cercles, à montrer patte blanche : il y a quelque chose de triste, parfois.

Plurielles – On est frappé, souvent, par ce renoncement à l'esprit critique ou par une fixation sur des aspects purement extérieurs de la religion, comme celui des règles de pudeur.

Yeshaya Dalsace – Aspect révélateur, en effet. En Israël, il se passe actuellement dans certains milieux une mise au ban des femmes. Il n'y a quasiment pas de semaine sans incident. Une ligne de bus qui ne peut plus passer sans se faire lapider à *Mea Shearim*, d'autres lignes fréquentées par des orthodoxes où hommes et femmes sont séparés, le chant des femmes qui fait problème. Pourquoi cette focalisation ? Certes le judaïsme s'est intéressé à la pudeur (« *tsniout* »), ces règles doivent être étudiées avec intelligence pour savoir comment et jusqu'où les appliquer. Le contexte

sociologique où se sont développés ces textes est un contexte de séparation des sexes assez stricte. Mais en même temps, le Talmud montre l'existence de rapports, de fréquentation entre les sexes, dont l'audace parfois nous étonne. La fixation qui s'observe aujourd'hui sur certains faux problèmes est révélatrice d'un vide. Elle devient une raison d'exister. C'est à mon sens le marqueur d'un échec profond de ces milieux-là. Ce phénomène de radicalisation est un aveu d'échec.

Plurielles – Ce qui m'amène à la dernière question. Quand on vous parle de « retour du religieux », comment l'envisagez-vous ? avec confiance ? avec défiance ? Y voyez-vous une promesse ou une menace ?

Yeshaya Dalsace – Il ne faut pas caricaturer. Le phénomène de la sécularisation a eu des conséquences négatives pour le judaïsme et sa survie, c'est certain. Le phénomène du retour est en ce sens

positif. Il y a aujourd'hui beaucoup plus de lieux où l'on étudie, de lieux et de livres juifs, de gens connaissant les textes, l'hébreu. Pour autant, il y a un revers de la médaille, des aspects caricaturaux, on l'a dit. Mais sur le long terme, il y aura un retour de balancier. Au niveau de la culture juive, ces cent cinquante dernières années ont été des montagnes russes : que de révoltes, de bouleversement : assimilation, sionisme, Shoah ! On traverse là une zone de turbulence, mais ce qui est intéressant est de savoir si l'avion va continuer à voler et comment. Moi, je reste optimiste sur les ressources du judaïsme et sur sa force de renouvellement. Je suis sûr qu'il n'a pas dit son dernier mot et que ce dernier mot ne sera pas celui du sectarisme. Je suis sûr que de ces phénomènes vont sortir des choses intéressantes, mais cela pas forcément à court terme : cela peut prendre quelques générations...

Propos recueillis par Philippe Zard

DE RÉVOLUTION EN RÉVÉLATION : IMPASSE BENNY LÉVY

Philippe Zard

On désigne parfois sous le nom de « syndrome de Jérusalem » les désordres mentaux qui s’emparent de voyageurs ou de pèlerins au contact de la Ville Sainte. Il serait peut-être utile d’étendre la notion à ceux que la rencontre de la question juive fait déliter. La vie intellectuelle de ces dernières années n’en a pas été avare.

Il est des œuvres symptômes. Des œuvres qui nous intéressent moins par leur qualité intrinsèque que par les réactions qu’elles suscitent ou l’aura qui les entoure, par ce qu’elles révèlent des passions contemporaines. Le livre de J.-C. Milner sur *Les Penchants criminels de l’Europe démocratique* en dit plus long sur les angoisses juives contemporaines que bien des ouvrages raisonnés ; le brûlot d’Alain Badiou, *Portées du mot “juif”* exhalait une fixation suspecte sur le sionisme devenu le « mauvais objet » de l’intelligentsia radicale¹; fêtée par l’establishment libéral et brandie comme bible par les bataillons antisionistes, *Comment le peuple juif fut inventé* de Shlomo Sand intéresse moins pour sa contribution à l’histoire que comme baromètre d’un acharnement.

Les derniers textes de Benny Lévy² entrent dans cette catégorie des livres symptômes. L’auteur est passé en quelques années du maoïsme au fon-

damentalisme juif. À croire qu’il n’espérait trouver sens et jouissance que dans l’atmosphère de l’absolu : d’abord dans la course frénétique au Grand Soir, puis dans la « pensée du Retour ». Son trajet spectaculaire a bénéficié, dans certains milieux juifs, d’une indulgence dont ni son talent ni l’amitié qu’il inspirait ne suffisent à rendre raison. L’enfant prodigue, revenu des ivresses révolutionnaires, retournait à la foi de ses Pères : *happy end* édifiant et gratifiant où la vérité éternelle triomphait des impostures du siècle. Et si c’était trop simple ?

N’ayant aucun compte à régler avec un homme prématurément disparu et que je n’ai jamais connu, je n’ai d’autre ambition que de suivre et de discuter une argumentation qui continue à exercer, y compris sur des intellectuels laïcs, une certaine force d’intimidation. Nul irrespect, ici, mais la volonté de formuler, en toutes lettres, les raisons d’un contentieux.

Mélancolie démocratique et droit divin

Le discours de Benny Lévy est un discours de rupture, moins avec l’épiphanomène révolutionnaire qu’avec la culture occidentale en général. La « pensée du Retour », c’est l’itinéraire d’Athènes à Jérusalem. L’antithèse d’Athènes et de Jérusalem sous-tend deux régimes de parole : « La philosophie commence lorsqu’on négocie des arguments, [...] sans qu’il y ait un moment de pure obédience à une parole, à l’autorité de l’origine » ; à l’inverse, « la parole de l’origine en Israël s’appelle parole prophétique, [...] parole de feu qui ont été dites à travers le plus grand des prophètes, Moïse, puis par tous les prophètes jusqu’à ce que s’arrête

1. Sur les livres de Milner et Badiou, on se permettra de renvoyer aux comptes rendus parus respectivement dans les numéros 11 et 13 de *Plurielles*.
2. Il sera question ici d’*Être juif*, Verdier, 2003, (abrégé. *EJ*), et du *Livre et les livres. Entretiens sur la laïcité* (avec A. Finkielkraut), Verdier, 2006, (abrégé. *Lli*).

la prophétie ; et celle-ci s'arrête précisément au moment où la Grèce s'empare du monde » (*LLi*, 39). La laïcité s'inventerait dans cette « parole neuve coupée de l'origine », à la différence de la parole d'Israël qui, « nouée à son origine » (*ibid.*, 40), y serait constitutivement étrangère.

Ce n'est pas sur la définition, au reste classique, de ces paradigmes que l'on chicanera Benny Lévy. À qui objecterait que le judaïsme s'est lui aussi développé comme « négociation », arbitrage entre la lettre de la Loi et les « exigences de l'heure », on répliquerait qu'il n'en repose pas moins, comme religion « révélée », sur un socle non négociable, sinon quant à son étendue, contre lequel aucune objection rationnelle n'a prise parce qu'il s'identifie à la volonté divine.

Le plus intéressant est la tournure que prend la discussion avec Alain Finkielkraut. Partant de cette antithèse, Benny Lévy en infère l'incompatibilité irrémédiable entre Athènes et Jérusalem. D'une part, parce qu'il est à ses yeux impossible de définir une généalogie juive de la laïcité : « Dans la définition de base du fils d'Abraham qu'est le Juif, il ne saurait être question d'intégrer quoi que ce soit de ce qui s'est joué en Europe, et tout particulièrement en France sous le terme de laïcité. » (*Lli*, 84). D'autre part, parce que, de son côté, la pensée grecque aurait rompu, depuis Aristote, avec la seule de ses intuitions qui eût été en mesure de dialoguer avec la pensée juive. Platon aurait « essayé de retenir quelque chose de la parole de l'origine tout en entrant dans le logos, mais quand on arrive à Aristote, [...] c'est fini, le logos peut s'emparer du monde » (*ibid.*, 39). C'est cet échec à dire l'Un, à rester arrimé à une parole originale, qui consacre la supériorité de l'expérience juive. Passons vite sur la convergence des ennemis jurés Lévy et Badiou qui jouent Platon contre Aristote : par-delà leur antagonisme, les deux doctrinaires n'en ont jamais fini avec le ciel

des Idées. On retiendra surtout que ce que le fondamentaliste prise dans le platonisme, ce n'est pas les cheminements du *logos* mais les ancrages dans le *muthos*, non la raison mais le mythe, et les rémanences d'un récit originaire dont l'énergie révélatrice s'épuiserait, plutôt que de s'accomplir, dans les aventures de la dialectique.

En semblant déplorer la désaffection de la parole originale dans la philosophie grecque, Benny Lévy se contredirait-il ? Un absolutiste conséquent ne peut pas reconnaître l'absolutisme des autres, car la vérité ne se divise pas : quand elle est grecque, une voix originale ne saurait être qu'égarante. Par un paradoxe éloquent, Benny Lévy semble considérer que la parole du « faux » dieu dont Socrate se voulait l'interprète vaut encore mieux que la *pensée délibérative* qui lui a succédé, en tant qu'elle dispose l'esprit humain à obéir. Toute son œuvre terminale confirme, hélas, que sa valeur cardinale n'est pas la vérité mais l'ordre, non la recherche du vrai mais l'allégeance à un maître.

La suite de ses analyses est un compendium de la pensée conservatrice. Le « destin politique du logos » (*LLi*, 21) conduit, après le « meurtre du Pasteur », au règne de l'individu-roi et à la toute-puissance du « Droit ». Lequel n'est pas autre chose que le produit d'une « déchéance » (*Ibid.*, 42), dans la mesure où tout « Droit » (civil) prospère sur la dépouille de la « Loi » (religieuse). La modernité démocratique parachèverait cette défaite de la Loi car « l'opinion » et le bon plaisir s'y substituent à la pensée du juste : où l'on retrouve ce que Platon, dans *La République*, décrivait par l'allégorie du « Gros animal ».

Parfois, le propos demeure flou. Quand Benny Lévy affirme que le « problème que l'Occidental n'a pas résolu [est de] maintenir la dimension religieuse sans laquelle il n'y a pas d'État de droit », qu'entendre par « la dimension

religieuse » ? S'il s'agit de la sacralité de certaines valeurs, on ne voit guère de société occidentale – fussent-elles les plus ouvertement déchristianisées – qui en soit dépourvue. S'il s'agit de l'inscription effective d'une « loi de Dieu » dans les institutions politiques, comment oublier que tous les États de droit existants ont dû, au contraire, arracher de haute lutte les « droits de l'homme » à l'emprise des églises ? Quant aux régimes, majoritairement islamiques, qui n'ont pas consommé leur indépendance à l'égard de la « dimension religieuse », leur contribution à l'histoire de l'État de droit n'est pas avérée. Appliquée à la situation israélienne, ces thèses laissent perplexe : imagine-t-on ce qu'il adviendrait des droits civiques si les normes halakhiques étaient en application ? Comment refuser de voir qu'en Israël, le droit humain est beaucoup mieux défendu par la Cour Suprême que par les « hommes en noir » ?

Il est bien difficile, du reste, de déterminer le rapport exact de Benny Lévy à la politique. Échaudé par ses errances passées, il se garde de tout engagement politique trop marqué. Mais ses contradictions dans son rapport à l'État d'Israël sont celles-là mêmes de la tendance religieuse dont il est le plus proche (celle des *haredim*). D'un côté, une réserve sur le fait sioniste, œuvre mal née car d'essence laïque : installé à Jérusalem pour y vivre son judaïsme dans les conditions les plus propices, Benny Lévy n'a jamais réclamé la nationalité israélienne ; persuadé qu'un sionisme sans Tora n'a guère de sens, il prétend « arracher le nom propre d'Israël à toutes les petites figures idéologiques qui nous ont mis dans l'impasse actuelle. Ça suffit, les fausses solutions, politiques, militaires, semi-politiques, semi-militaires » (LLi 107). Disciple en cela de Rosenzweig, il défend la vocation d'un « peuple de prêtres » qui ne s'inscrit ni « dans l'ordre naturel » (LLi 107) ni dans l'ordre historique. La contradiction vient de

l'impossibilité où il se trouve d'entériner la séparation du religieux et du politique, « geste intégralement christologique » (LLi 40). C'est ainsi qu'invité à expliquer pourquoi il ne peut, malgré tout, se désintéresser complètement de l'État, il explique : « nous sommes engagés dans une responsabilité par rapport au nom d'Israël, emprunté par l'État [...]. Dans un État qui a une mainmise sur le signifiant d'Israël, tout ce que l'on peut faire pour éviter la profanation de ce nom doit être fait – je pense bien sûr à Chabat » (*ibid.*, 45, souligné par nous, *id.* 74).

Aux yeux d'un laïque, l'inconséquence le dispute ici à la légèreté. En bon orthodoxe, Benny Lévy considère que toute la Tora repose sur le shabbat, ce qui est son droit. Mais s'il est question des rapports entre politique et religion, il faut bien constater l'indigence de la vision politique – Israël n'est-il pas confronté à des défis plus impérieux ? – comme de la conception religieuse – le « nom d'Israël » n'est-il pas aujourd'hui profané autrement que par la circulation d'autobus ? Les associations de défense des « droits de l'homme » ne font-elles pas plus pour l'honneur éthique du « signifiant d'Israël » que certains « gardiens du shabbat » attiseurs de haine ? Il est vrai que, tout apolitique qu'il est, Benny Lévy préfère résérer ses flèches à ceux qui manifestent « de manière complètement incongrue » pour une négociation avec les Palestiniens en s'accrochant encore à des « solutions laïques » (LLi, p. 74).

Quant au reste du monde... De l'aveu même de son ami Bernard-Henri Lévy, l'ancien militant internationaliste avait toutes les peines à comprendre qu'un Juif s'engageât dans des causes étrangères, courût le monde à la recherche de la justice, quand il suffisait de se pencher sur les pages du Talmud pour accéder à l'Universel³.

3. *Pièces d'identité*, p. 155, 157.

À ce point de surdité, l'autarcie confine à l'autisme.

On ne sort généralement de l'ambiguïté qu'à son détriment. Dès qu'il devient plus précis, Benny Lévy retrouve sa pensée en noir et blanc, friande d'alternatives tonitruantes et péremptoires ; le fondement de la démocratie est nécessairement théologique car « il faut faire un pacte avec Dieu [...] ou en tout cas une instance non humaine, pour accomplir les promesses de la démocratie qui impliquent le *tous*. Si ce n'est pas Dieu, ce sera le "Rien" » (*LLi*, 44). L'espace du politique n'est-il pas précisément le refus de cette alternative insensée entre le règne de Dieu et l'empire du « rien » auquel Benny Lévy (avec le Maharat de Prague) ramène l'héritage « d'Edom » (*LLi*, 42) – c'est-à-dire « Rome », ou l'Europe ? Qu'y a-t-il encore à discuter avec celui qui n'entend rien de la possibilité d'un ordre humain non gagé sur un absolu ? Sommes-nous tenus de penser que toute pensée européenne du politique a fait faillite au prétexte que les utopies ont eu le destin sanglant que l'on sait ? Faut-il considérer comme vaine toute recherche en commun d'un monde habitable dès lors qu'elle ne comporte plus la promesse d'une extase collective ? Est-ce de la politique en général ou de ses dérives messianiques et/ou totalitaires qu'il faut faire le deuil ?

À ce stade un malaise est près de naître à la lecture de son dialogue avec A. Finkielkraut. Ce dernier, dans sa défense d'une conception exigeante et pour tout dire un peu calviniste de la laïcité, entre involontairement sur le terrain de son interlocuteur. À l'antithèse entre la « loi » et le « droit », il substitue celle du « droit » et des « droits de l'homme » (*LLi*, 52), pour s'inquiéter du dévoiement consumériste et subjectiviste de ceux-ci. Benny Lévy perçoit que le plaidoyer d'A. Finkielkraut relève plus de la nostalgie d'un monde ancien que de l'adhésion à la pente d'une modernité qui ne cesse de s'en écarter –

si bien que le désenchantement démocratique d'A. Finkielkraut consonne plus d'une fois avec le réenchantement théologique de Benny Lévy⁴. Si critique qu'il soit, Finkielkraut entend pourtant se maintenir dans le périmètre du questionnement démocratique ; dans la logique fondamentaliste, à l'inverse, il ne saurait y avoir de « droits de l'homme » au sens strict et l'humanisme désigne la tentation babélique de « rivaliser en souveraineté avec le Maître du monde » (*LLi*, 83). Si bien que, lorsqu'A. Finkielkraut, conciliant, avance : « nous avons le même adversaire, Benny et moi – lui, l'homme du retour ; moi et mon idée pieuse de la laïcité » (*Ibid.*, 49), le malentendu tient à une confusion entre la critique interne de la démocratie et le mépris de la démocratie comme telle, en tant que fondation immanente de la législation humaine.

La cause du Peuple élu

« Je ne me sens pas comptable essentiellement de l'avenir des sociétés occidentales, je me sens comptable de l'avenir du Juif comme tel, Israël comme tel ! » (*LLi*, 138) L'optique de Benny Lévy semble constamment biaisée par une approche outrageusement ethnocentrique. Celle-ci est palpable lorsque, à propos de la loi sur le voile à laquelle il est opposé, il relève que sa conséquence la plus déplorable est d'avoir compliqué la vie des élèves juifs porteurs de kippa. Mais ce judéocentrisme oriente surtout sa condamnation sans appel de l'émancipation. Sa seule vertu aurait dû être, assure-t-il, d'assurer aux Juifs la liberté et la sécurité nécessaires

4. Ajoutons qu'A. Finkielkraut ne pousse que rarement B. Lévy dans ses retranchements, retenu peut-être par ce complexe bien connu des Juifs séculiers à l'égard de leurs coreligionnaires de stricte observance, qui sont un peu leur « mauvaise conscience ».

« pour étudier en paix »; mais voici qu'à peine sortis du ghetto les nouveaux Français se seraient rués sur des femmes « étrangères », comme au temps d'Ezra (*LLi*, 35) ! Exit le franco-judaïsme qui fait contre lui la quasi-unanimité du judaïsme orthodoxe, qui l'accuse d'avoir bradé l'héritage religieux. Il faut relire, à cet égard, l'acabante satire de « l'israélite », né avec l'idée que « le monde finissait et que s'accomplissaient les leçons prophétiques » (*EJ*, 22) – couronnée par cette énième et odieuse attaque contre Crémieux sous les traits du « salaud sarrien » (*EJ* 22).

Ce judéocentrisme n'est certes pas bêtement tribal – mais gagne-t-on au change à lui donner une profondeur métaphysique ? Le procès de l'assimilation part certes d'une position, défendable, qui consiste à refuser la confiscation européenne de l'universalité ; mais l'auteur d'*Être juif* se contente d'inverser la proposition « catholique », en revendiquant pour le judaïsme seul le privilège d'une humanité plénière : « C'est Israël qui est non pas l'humanité en extension mais la forme intensive, le concentré de ce qu'est cette forme [...] d'Adam. Il est donc ridicule de dire : "je deviens Juif français", "je m'ouvre à l'universel". Ce ridicule nous a tués pendant deux siècles. [...] L'universel, c'est le Juif. » (*Lli*, 85) Invoquer les mânes de Lévi-Strauss, ce « Juif du Siècle », serait assurément sans effet. Et l'on se prend à se réjouir que cet exclusivisme théologique, à la différence de celui des fous d'Allah, soit dénué de conséquence pratique et confiné dans les murs d'une école talmudique. Il reste des formules, désolantes de sectarisme dont certaines – « il n'y a pas d'homme, mais un juif et un païen » (*EJ*, 48) – sonnent comme du Joseph de Maistre.

C'est d'ailleurs tout l'enjeu de la critique de l'humanisme de Lévinas : il s'agit pour Benny Lévy de revenir au *schisme* que l'Élection d'Is-

raël a instauré au cœur de l'humanité, « cassure incroyable » (*LLi*, 155) que le trop policé auteur de *Totalité et infini* aurait eu tendance à atténuer. Déjà contraint de plier le judaïsme à l'idiome philosophique et à une langue « acéphale », « exceptionnellement rebelle » à la pensée du Retour (*LLi*, 148), Lévinas aurait parfois sacrifié le sens spécifique de l'Élection à l'autel d'une universalisation consensuelle. Il aurait ainsi galvaudé le sens des « lois noachides » en les ravalant à l'expression d'un droit naturel (*Lli*, 42-43) qui n'implique pas la reconnaissance du Dieu d'Israël (*EJ*, 53). Quant à la distinction entre Israël et les Nations, elle aurait été escamotée par la conversion du « Juif » en une allégorie de l'humain. Lévinas, « effaçant de ses ouvrages philosophiques les références proprement sinaïtiques » (*EJ*, 41), entretenant la confusion entre une phénoménologie de l'homme « rivé à l'existence » et celle du Juif « rivé au judaïsme » (*Ibid.*, 42), aurait perdu « le positif de la facticité juive : l'élection » (*Ibid.*, 43).

Que se passe-t-il dans cette explication avec Lévinas et qu'est-ce qui, aux yeux d'un esprit critique, *ne passe pas* ?

Concédons que Benny Lévy a le mérite – sans doute parce qu'il ne se sent plus tenu par les obligations du « politiquement correct » – de mettre le doigt sur une vraie question en pointant chez son ancien maître les signes d'un embarras dans l'articulation entre le singulier d'Israël et la sommation de l'universel, difficulté souvent éludée par ses lecteurs, comme si l'identification entre « Juif » et « homme » et la convergence entre les enseignements de la *halakha* et les leçons de l'éthique allaient de soi.

À partir de ce constat cependant, plusieurs positions étaient possibles. La première eût consisté à rendre hommage à Lévinas de s'être employé, à l'exemple de grands maîtres du passé (Hillel, le Méïri, Maïmonide, E. Benamozeg, H.

Cohen, A. Heschel), à réduire la fracture entre commandements juifs et morale universelle. La seconde aurait consisté à tirer parti de cette difficulté pour étayer, sinon un aggiornamento, du moins une critique documentée d'un corpus orthodoxe longtemps occupé à distinguer entre les « autrui » au risque d'élargir la fracture entre Israël et l'humanité : la version lévinassienne de l'« élection pour autrui » se heurte à des interprétations très exclusivistes dont certaines continuent de sévir. Benny Lévy, lui, se contente de corriger Lévinas au nom d'une compréhension ultra-orthodoxe de l'Élection d'Israël, assumée sans l'ombre d'une réserve.

On dira certes qu'il ne revient pas aux mécréants de trancher des querelles théologiques, et l'on aura raison. Mais les propositions théologiques étant par définition soustraites à l'examen rationnel, la préférence pour l'une ou pour l'autre procède toujours d'une décision axiologique ou d'une structure idéologique. Le choix de Lévinas était celui du dialogue, coûte que coûte ; le choix de Benny Lévy est celui de la sécession, sous la bannière d'une orgueilleuse autarcie.

Tora ! Tora ! Tora ! ou le Pearl Harbour de la culture

Autarcie intellectuelle d'abord. L'être juif étant décreté simple, le judaïsme s'écrira si possible dans une seule langue. Lévinas était polyglotte, Benny Lévy se prétend incapable « d'avoir deux langues en même temps » (*Lli* 116). Ce monolinguisme dit tout. L'homme d'une seule langue est aussi – quoi qu'en dise, par amitié peut-être, Alain Finkielkraut – « l'homme d'un seul livre ».

On connaît l'objection : Benny Lévy avait beaucoup lu et continuait à enseigner la philosophie. Toute son œuvre ne témoigne-t-elle pas d'un dialogue avec les grands penseurs de l'Occident ? Objection en trompe-l'œil. Sa formation

philosophique correspond à la première partie de sa vie, celle d'avant le « Retour », et dont il dit lui-même qu'elle fut une « perte de temps » (ce que les religieux désignent sous le terme de *bitoul tora*)⁵. Il ne craint pas non plus d'affirmer qu'il serait le dernier à encourager un Juif à passer par l'étape de la culture profane : la Tora se passe de références extérieures, comme l'atteste l'exemple de grands maîtres (*LLi*, 58). Le seul problème était pour lui de mettre cette pensée « grecque » qu'il avait acquise au service de ses nouvelles convictions ; il lui incombait d'utiliser les armes de la pensée philosophique pour les retourner contre elle à des fins apologétiques, de pousser cette pensée dans ses derniers retranchements, pour montrer à quel moment on est obligé de la quitter. Définitivement. « On me pose parfois la question : pourquoi continues-tu à passer par ces textes maintenant que tu as les textes juifs ? Eh bien, parce que ces textes ont encore quelque chose à dire [...] La philosophie politique, si vous voulez, c'est l'énoncé [...], c'est l'énoncé d'une aporie : le politique, pour être grand [...] doit être le pasteur des hommes. [...] et ne saurait l'être » (*LLi*, 131). Montrer que ce que la pensée occidentale a de meilleur débouche sur une impasse dont seule peut la dégager la Révélation religieuse : vieille rengaine qui d'ailleurs, transpose ce que, durant des siècles, le christianisme a enseigné sur le judaïsme et sur le rapport entre la Loi et la Foi... La philosophie ne saurait donc, au mieux, que témoigner de sa propre déficience.

5. *Benny Lévy* : [...] J'ai perdu du temps, ce ne sont pas des paroles en l'air : j'ai perdu des années précieuses, entre disons 25 et 35 ans. Dix années qui, pourtant, ont été des années d'investigation, de recherches, qui ont commencé par Platon. Ah, si j'avais commencé par Rabbi Akiba ! [...] » (entretien dans *L'Événement*, du 6 au 12 mai 1999).

Quant à la littérature, même la plus haute, elle ne vaut pas deux minutes d'attention, au grand dam d'Alain Finkielkraut. « Le Bon Dieu a créé un Juif pour témoigner du vrai, c'est-à-dire pour étudier » (*LLi*, 78), non pour lire ou écrire des romans. Voilà pour la culture profane – et pas d'exception pour la « culture juive » notion dépourvue de signification ou de justification aux yeux de Benny Lévy. On est libre, évidemment, d'appeler « extraordinaire ouverture d'esprit » cette instruction exclusivement à charge...

Le « gaspillage de temps » n'est pas seul en cause. Benny Lévy voit dans les livres le « danger » d'un « arrêt idolâtrique » (*Ibid.*, 163) : ils « doivent s'inscrire dans le sillage du Livre pour ne pas être un divertissement idolâtrique » (*Ibid.*) ; les livres seraient un piège à images, à la différence du Livre qui « enjoint ; ce sont des paroles de feu. Une nécessité d'existence est révélée au Sinaï. Les nécessités intelligibles ne suffisent pas. [...] Voilà la différence entre la culture et la vérité, le révélant du Sinaï. La culture peut être un obstacle à l'entente, à la vision des voix. » (*Ibid.*, 70)

Ces questions sur la valeur de la littérature, les rapports entre le spéculatif et le prescriptif, la jouissance esthétique et l'engagement éthique, ne sont pas dépourvues d'intérêt ; l'ironie est qu'elles hantent la littérature depuis l'origine. Que sont les livres s'ils ne sont que des livres, que des signes, s'ils n'engagent pas toute la vie ? C'était l'interrogation fondatrice du premier grand roman moderne, *Don Quichotte*. Mais Benny Lévy, au nom des « paroles de feu » de la Bible, se rapproche moins du chevalier errant que du curé brûlant sa bibliothèque pour le sauver de la perdition. Cette biblioclastie⁶, toute symbolique qu'elle demeure, laisse

6. Dont le lecteur de *La Nausée* et des *Mots* peut trouver une origine possible dans l'œuvre de Sartre.

songeur ; que dirait-on si un intellectuel musulman tenait à peu près ce langage ? Le malaise ne cesse de grandir devant ce judaïsme oppressant (à défaut de pouvoir être oppressif), qui renvoie dans l'ido-lâtrie la quasi-totalité de la culture humaine. Quant à la possibilité même que la « Loi » puisse faire à son tour l'objet d'un « arrêt idolâtrique », elle ne semble pas même avoir effleuré Benny Lévy.

Ajoutons qu'il ne suffit pas de dire que le Livre « enjoint » pour démontrer sa prévalence sur les leurre littéraires. Pour un esprit tant soit peu critique, il s'agit de savoir à quoi il m'enjoint, selon quelle légitimité et à quel prix. La « vérité » ne procède pas de son caractère prescriptif – auquel cas tous les livres sacrés seraient vrais – ; c'est au contraire en vertu de son caractère injonctif que je suis en droit de soumettre sa vérité à une enquête historique et scientifique. Or l'homme du Retour, le *baal techouva*, au nom d'une compréhension littérale du « Nous ferons et nous entendrons » (*Ex.*, XXIV, 7), s'interdit cet esprit d'examen qui nous enjoint (pour le coup !) d'« oser savoir » (*sapere aude*). La critique biblique est une hérésie dont Spinoza, qu'il faut « oublier » (*LLi*, 16) (et dont il vaut mieux ne pas prononcer le nom !), fut le déplorable inventeur.

« Torat Emeth » : « Tora de vérité » s'entendra au sens le plus littéral du terme :

« “L'identité” juive, si l'on veut ce mot [...] a été donnée une fois pour toutes en bas d'une petite montagne qui s'appelle le Sinaï, où six cent mille Hébreux, présents physiquement avec leur corps, et tous les Juifs de toutes les générations à venir, étaient présents ! C'est tout. Il n'y pas besoin d'une solution juive à une question qui n'existe pas. [...] » (*LLi*, 161) Tel est le refrain : « *Tout a été donné au Sinaï. Au Sinaï, nous avons vu des voix*⁷ –

7. On s'épargnera des commentaires de mauvais aloi sur ces « voix » (B. Lévy cite ici le chapitre XX

paroles, explicitées par un maître, Moïse. Au fond, il n'y a pas à chercher de solution, parce qu'il n'y a pas de question » (*Ibid.*, 67 ; nous soulignons)⁸.

Libre à quelque rabbin orthodoxe de professer cette version de la Révélation à destination des tout-petits – après tout, *credo quia absurdum* passe pour une définition possible de la foi et il n'y aurait aucun mérite à croire ce que la raison peut prouver. Mais la question est ici de savoir si l'homme qui souscrit à un tel catéchisme peut encore être décrit comme un intellectuel. Si l'on peut discuter avec celui qui postule qu'il n'y a au fond ni question (« La question juive, c'est bon pour Herzl », *LLi*, 26) ni problème (« retourner, sans problème, “à la foi de nos pères” », *ibid.*, 17), écarte d'un dédaigneux revers de main toute la recherche universitaire, et se contente d'exprimer en des concepts à peine réélaborés la foi du charbonnier.

Cette motion de défiance envers la culture profane, même scientifique, n'est ni nouvelle ni isolée dans le judaïsme orthodoxe, et n'a pas empêché celui-ci de porter de beaux fruits. Le cas de Benny Lévy reste différent. Éduqué loin de toute tradition religieuse, tard venu à la piété, il offre l'exemple ravageur d'un intellectuel

de *l'Exode*: « et tout le peuple vit les voix [...] » ; le retour à la religion de Benny Lévy ne fut peut-être pas le fait d'un illuminé, mais à tout le moins d'un exalté : « Je lisais un passage en français du Séfer Yetzira (“le livre de la Formation”) : le monde, disait ce texte, était créé avec des lettres. Sartre regardait mon visage en feu : *la vérité parlait, j'en étais sûr, et je ne comprenais pas un mot. La grande voix, qui ne s'arrête pas, immédiatement révélante (...)* » (*EJ*, 13).

8. Ce qui n'empêche pas B.-H. Lévy d'affirmer : « Benny n'était pas un fondamentaliste. Ce n'était même pas un orthodoxe. » (*op. cit.*, p. 162). Que serait-ce s'il l'eût été !

qui, rongé par la mauvaise conscience, règle ses comptes avec une pensée dont il attendait trop, et qu'il ne brûle que pour l'avoir trop adorée.

Le « réel du Juif », ou la recherche du point J

Retrouver la « simplicité » de l'être juif. Est-ce un programme ? Le judaïsme selon Benny Lévy est un effort pour se libérer de tout ce qui n'est pas juif en soi ; « le Juif toujours se soustrait, se retire : se débattant avec le monde qui finit, il doit écarter de lui ce qui est non juif pour produire précisément le reste, juif » (*EJ*, 29). Peut-on dire ce qu'a de spirituellement désastreux et de philosophiquement scabreux ce projet d'expulsion de l'étranger en soi ? Il fait de la « pensée du Retour » une expérience mortifère, par laquelle le sujet juif se retrouverait à traquer anxieusement ce qui lui vient d'ailleurs, à se décontaminer sans relâche. Le tout au nom du mythe d'un judaïsme « authentique » et pur, transmis intact par les maîtres de génération en génération, avant que la Réforme, l'émancipation et la prétendue « science du judaïsme » ne se mêlent de le corrompre. Historiquement, cette vision ne tient pas la route, mais qui se soucie ici d'histoire ? L'histoire est une école de la complexité ; elle enseigne les tours et les détours d'une idée qui s'enrichit ou s'abatardit au contact du réel, se transforme ou se déjuge au fil de l'expérience humaine ; elle force à briser l'illusion essentialiste pour apprendre à relativiser sinon ses croyances, tout au moins la forme présente de leur expression.

Puisque le judaïsme a été donné une fois pour toutes, l'être juif sera « immobile » (*EJ*, 15) : « Jamais aucun mouvement, aucune péripétrie intellectuelle dans le siècle n'affectent le rapport du Juif à “la Révélation”. » (*Ibid.*) De quel « Juif » est-il ici question ? Le Juif tel qu'il est ou le Juif tel qu'il devrait être ? La confusion est savamment entretenue : dans la mesure où

« l'irrémissibilité de l'être juif » est postulée, les variantes empiriques ne changent rien au statut d'Israël *sub specia aeternitatis*.

Un terme exprime cette équivoque. Benny Lévy parle constamment du « réel du Juif » : « Qu'est-ce que le réel du juif? La lettre, la connaissance de la Torah. Comment se dit l'annulation du réel? Les lettres s'envoient, les Tables se brisent. Rien de plus. Le miracle du Juif tient à cette simplicité. » (*LLi*, 24) Benny Lévy a le droit de définir l'essence du judaïsme comme il l'entend; mais la désigner comme le « réel du Juif », c'est se livrer à un coup de force conceptuel en confondant le « réel » et le normatif, le descriptif et le prescriptif: à l'issue de cette capture du « réel », le Juif séculier ne se sent pas seulement jugé, mais néantisé. Toutes les formes non orthodoxes de vie ou de conscience juive, au lieu d'être vues comme les ramifications d'une histoire multiséculaire, ne sont que des récits d'aliénation⁹.

Retour à la simplicité, ou régression vers le simplisme?

Qu'entendre dans cette synonymie de la Tora et de la Science (*EJ*, 28, sq.), et dans le postulat que « Le Sinaï s'est [...] clairement imposé comme le seul paradigme possible pour toute la pensée politique moderne [...] Telle devrait être la simplicité même de l'indépendance juive: pourquoi se faire voler le Sinaï sous forme d'un pacte social symbolique – de la volonté générale – pourquoi ne pas s'en tenir au fait du Sinaï lui-même? » (43) Les évidences de Benny Lévy sont énoncées avec un aplomb qui fait froid dans le dos. Sommes-nous tenus de le croire sur parole, de souscrire à cette série de propositions apodictiques – à la manière

dont, quarante ans plus tôt, il convenait de se prosterner devant le *Petit Livre rouge*?

Le fondamentalisme à col Mao

Troublante est, chez Benny Lévy, cette alliance d'acuité et d'infantilisme, de profondeur et d'immaturité; de Révolution en Révélation, l'ex-dirigeant de la Gauche Prolétarienne n'aura jamais trouvé la bonne mesure dans son rapport à l'autre ni dans sa relation à la vérité.

« De Mao à Moïse »: quoique BHL ait qualifié de « ponts aux ânes »¹⁰ la formule par laquelle on résume sa trajectoire, force est d'observer que l'intéressé lui-même ne la récuse pas, se contentant de la corriger: « “De Mao à Moïse”, s'exclame-t-on, oubliant que pour être exact il faut dire de Moïse à Mao, de Mao à Moïse, c'est-à-dire de Moïse à Moïse en passant par Mao. » (*EJ*, 14).

Soyons plus précis: il ne s'agit pas de prétendre que Benny Lévy serait resté maoïste – ce qui serait absurde –, mais que *la structure de pensée qui a rendu possible son rôle dans la Gauche Prolétarienne s'est maintenue*, par-delà la volte-face idéologique, *dans sa vision du judaïsme*. Benny Lévy ne prend même pas la peine de masquer cette continuité entre les deux révolutions culturelles: « J'ai toujours considéré la culture comme mon ennemi le plus intime. J'ai voulu être normalien et je l'ai été mais c'était pour relancer immédiatement le grand programme de révolution culturelle, c'est-à-dire pour déraciner la culture. Pourquoi ai-je été maoïste? Parce que dans la décision en seize points du président Mao Tsé Toung celui-ci proposait de déraciner le concept de culture. Nihilisme certes. Mais lorsque j'ai voulu m'arracher à ce nihilisme, je ne pouvais plus que retourner au Livre. » (*Lli*, 58)

9. (Sa description du « juif moderne » qui « joue le rôle le plus néfaste qui soit » [*LLi*, 57], semble empruntée à la prose de l'extrême droite.)

10. Bernard-Henri Lévy, *Pièces d'identité*, Grasset, p. 128, 146, 165 et *passim*.

On ne choisit jamais par hasard ses mythes électifs. Dans le gisement profus de la Tradition, ceux qui ont la faveur de Benny Lévy trahissent la pérennité d'une structure mentale où se retrouvent les fondamentaux de la radicalité révolutionnaire : violence et table rase, discipline et soumission, passion de l'Un.

Ainsi de cette figure d'Abraham en « briseur d'idoles » qui hante son propos comme un idéal du moi. C'est ici de Mao à Abraham qu'il faudrait dire, selon ses propres aveux : « cette manière de casser la culture environnante pour essayer de faire apparaître “le plus profond de l'homme” – expression de Mao Tsé Tung – [...], cette radicalité a dû, intellectuellement [...] m'aider à approcher de la figure vraie du casseur d'idoles, j'ai nommé Abraham. » (*Lli*, 114). Et de revenir à la charge : « chercher le vrai, c'est casser l'idole ! Il n'y a pas d'autre manière de chercher le vrai qu'Abraham [sic] » (*Lli*, 164).

Cette image, héritée d'ailleurs non de la Bible mais de traditions midrashiques¹¹, correspond à un âge du sublime qu'il est délicat d'assumer aujourd'hui sans précaution ni nuance – ou faudrait-il saluer la destruction des Bouddhas de Bâmiyân par les talibans en 2001 ? Mauvais procès ? On chercherait en vain, en tout cas, le moindre antidote au fanatisme dans l'œuvre de Benny Lévy, qui, avec la fougue de l'Éliacin de Racine déclarant à Athalie : « lui seul est Dieu, Madame, et le vôtre n'est rien », lance à A. Finkielkraut :

« La pensée d'Israël, celle qui a commencé avec l'acte de casser les idoles d'Abraham, est toute faite de cette activité iconoclaste à travers la culture. Il faut savoir ce que c'est qu'Abraham ! Abraham avait sur l'autre rive le monde entier et le monde entier, c'était la culture la plus haute qui

soit ! *Il a fallu qu'il casse, qu'il casse les unes après les autres les idoles.* » (*Lli*, 166. Nous soulignons.)

L'Abraham qui fascine Benny Lévy – au point de donner à son évocation des accents exaltés –, n'est pas celui qui ouvre sa maison à l'étranger ou négocie avec Dieu le sauvetage des justes de Sodome, mais celui qui accouche de la vérité par la violence. À croire que Benny Lévy ne se sera jamais posé qu'une seule et même question : comment détruire ? Comment se retrouver enfin seul en tête à tête avec « le Vrai » ? Loin d'être ce « passeur » auquel on l'a parfois flatteusement assimilé, Benny Lévy se rêvait en casseur.

Cette violence se trahit parfois au détour d'un lapsus : « *Le Nefech ha-hayim¹² prend l'exemple d'un bébé excrémenteux, qui ignore qu'il est excrémenteux, sa mère lui enlève les couches, et le met dans de l'eau bouillante ; il se met à hurler, il ne sait pas pourquoi on lui fait mal. Nous sommes exactement cet enfant.* » (90) On savait que Dieu détestait les tièdes, mais peut-être pas au point de plonger un bébé dans l'eau « bouillante » ! Si l'on ajoute que le lapsus intervient au cours d'une réflexion (hautement douteuse) sur le sens théologique du Génocide, visant – contre Fackenheim – à redonner créance à l'hypothèse d'un lien entre « faute » et « souffrance », cette vision pénitentielle d'un Dieu qui ébouillante les enfants pour les purifier a quelque chose de proprement glaçant, si j'ose dire. « Lévinas était respectueux et moi j'étais violent » (*Lli*, p. 115), confie, avec honnêteté, Benny Lévy. Il est heureux pour le monde que cette violence ait fini par trouver un exutoire purement intellectuel dans les murs d'une yeshiva.

11. *Midrash Rabba Genèse XXVIII*

12. Ouvrage mystique de Rabbi Haïm de Volozhin (1749-1821). Je ne sais si le lapsus est imputable à Benny Lévy ou à sa source, mais cela ne change pas grand-chose.

Mais il est chez Benny Lévy une passion plus forte encore que la passion iconoclaste : celle de l’obéissance. Dans tout son propos, un leitmotiv : il était *tordu*, il lui a fallu se redresser. La mauvaise conscience est partout : culpabilité d’avoir été ce « Pierre Victor » qui resta silencieux devant la sortie antisémite d’un ouvrier arabe¹³; « honte brûlante » d’avoir été le « singe savant » de l’Occident, « ignorant » voué à de mauvais maîtres (*EJ*, 10). C’est pourquoi « il est temps de payer ; mesure pour mesure » (*EJ*, 10). Que faut-il « payer » au juste ? Non tant d’avoir accrédité de son autorité les menées criminelles de Mao que d’avoir été « un Juif du Siècle » (*EJ*, 10¹⁴). La cléricalisation du *Juif du Siècle* s’expie par l’obéissance inconditionnée du *Juif de la règle* : « Un jeune qui commence à étudier la Torah, je ne proposerai certainement pas mon parcours [...] parce que mon parcours est complètement tordu. Pourquoi voulez-vous que je fasse d’un type qui est droit un type tordu ? J’essaye moi de me redresser mais parce que j’ai été tordu » (*LLi*, 70) Benny Lévy transpose au domaine du religieux l’imaginaire d’une maison de redressement. La férule divine en lieu et place de la *discipline* ?

Exagération ? Procès d’intention ? « Je me suis engagé dans la politique comme on s’engage dans l’absolu [...] La seule chose qui m’intéresseait, au fond c’était la toute-puissance, la toute-puissance de l’absolu ! » (*LLi*, 128). Cette fascination de l’absolu se maintient dans son retour au judaïsme, dans l’obéissance inconditionnée à celui que Benny Lévy aime appeler « le maître

des Mondes ». Si le mythe fondateur du monothéisme était le midrash de la destruction des idoles, le mythe fondateur de l’Élection est celui, bien connu, qui rapporte que Dieu, soulevant le mont Sinaï au-dessus des Hébreux, menaça de les anéantir s’ils refusaient le joug de la Tora (*Guemara Chabat* 88). La fable, qui pourrait par exemple servir d’antidote à l’orgueil national (après tout, quel mérite y a-t-il à accepter l’Alliance sous peine de mort ?), devient chez Benny Lévy, reprenant la leçon du Maharal de Prague, le témoignage de la « contrainte du préoriginaire » (*EJ*, 112). Difficile liberté, décidément.

*

« Pas de vision politique du monde ! pas d’histoire ! Pas de dialectique ! Tout est là dès le début. La *guémara* ajoute : aujourd’hui, toutes les fins sont épuisées !

Le Retour seul suffit. » (*EJ*, 115)

Tels sont les derniers mots de Benny Lévy.

Le « retour seul suffit », par ce qu’il est un retour à la « simplicité ». Le monde simplifié de Benny Lévy, c’est celui qui se divise en Juifs et en non-Juifs, entre Israël et les Nations, entre la Tora et tous les savoirs profanes. C’est celui qui, au sein même d’Israël, distingue entre le « réel » juif et ses simulacres : une seule façon d’être juif – et c’est d’être religieux ; une seule manière d’être religieux, et c’est d’être ultra-orthodoxe. Le monde du Retour de Benny Lévy est celui dans lequel le doute n’a pas plus de place que le pluralisme, où Israël, peuple de prêtres hors de la nature et du temps, se préserve des contaminations délétères du Siècle et regarde avec défiance tout ce qui ne peut se prévaloir de lettres de créance sinaïtique. Un judaïsme claquemuré. Un judaïsme peau de chagrin. Le « Retour seul suffit » : triste testament que cette théologie de la suffisance.

13. Entretien dans *L’Évenement* du 6 au 12 mai 1999. Disponible sur le site des éditions Verdier.

14. Tout le début de l’essai pastiche talentueusement *La confession d’un enfant du siècle* et Benny Lévy joue, comme Musset, du double sens de *siècle* (« le monde (profane) » et l’époque).

BEN YEHOUDA ET LA RENAISSANCE DE L'HÉBREU

Gérard Haddad

Le sionisme moderne est une idéologie juive née à la fin du XIX^e siècle, dans le sillage des mouvements nationaux qui ont agité l'Europe. Le projet de ce mouvement national était de donner au peuple juif un cadre politique et culturel qui lui permettrait de diriger lui-même ses propres affaires. Suivant l'expression de Y. Leibowitz, il est né du « ras-le-bol » (*fed up*) des juifs d'être gouvernés par des non-juifs. Le sionisme moderne a remplacé le sionisme traditionnel, d'essence religieuse et messianique, avec lequel il décida de rompre.

On attribue généralement la création de cette idéologie à un journaliste autrichien, Théodore Herzl, lequel, pendant un séjour à Paris, ville supposée des droits de l'homme, fut bouleversé par les manifestations antisémites qui accompagnèrent l'affaire Dreyfus. Sous le coup de cette émotion, il rédigea un livre manifeste, *L'État des Juifs*, avant de consacrer toute son énergie à mobiliser le peuple juif autour de cette idée (Congrès de Bâle, 1897), mais aussi à solliciter l'appui des grandes puissances pour la mise à exécution de cette solution du « problème juif ».

En vérité, le sionisme moderne n'est pas né avec Herzl. Vingt ans avant que celui-ci ne lance son projet, était apparu, à la suite des pogroms en Europe de l'Est et en Roumanie, un mouvement militant pour le retour des juifs en Palestine. Ce mouvement avait pris le nom des *amants de Sion* (*Hovevé Tsion*). Des foyers de peuplement, le premier non loin de Jaffa (*Rishon-le-Tzion*), furent créés dès 1881. Ils recevront par la suite l'aide du baron James de Rothschild.

Mais quelques mois seulement avant que les *amants de Sion* ne fondent ce premier village, un jeune homme solitaire, rongé par la tuberculose, et qui n'appartenait à aucune institution, avait accompli le premier acte sioniste des temps modernes, peut-être le plus important, en s'installant à Jérusalem pour des raisons nationales et nullement religieuses, *Eliezer Ben Yehouda*. Celui-ci n'avait qu'un projet: la renaissance de l'hébreu comme langue parlée.

Le monde juif européen connut au XIX^e siècle une véritable révolution culturelle, dans le sillage du mouvement de la *Haskala* lancé par Moses Mendelssohn appelant les juifs à s'ouvrir aux nouvelles idées qui dominaient alors l'Europe.

Allant au-delà de l'intention première de Mendelssohn, juif orthodoxe mais souhaitant retrouver l'inspiration maïmonidienne d'une ouverture au monde, la plupart des tenants de ce mouvement vont rompre avec l'autorité rabbinique et la pratique des préceptes. Ce sont les « briseurs du joug » de la Torah.

L'évolution de certains les conduira dans les différents mouvements révolutionnaires marxistes qui prennent alors leur essor; d'autres tentent une sorte de renouveau laïc de la culture juive, en particulier celui de la langue hébraïque écrite. Apparaît alors une nouvelle littérature profane, aussi bien en yiddish qu'en hébreu (*Mapu, Mendele Moïcher Sefarim, Peretz*). Mais il ne venait encore à l'esprit de personne de faire de l'hébreu une langue vivante.

Ben Yehouda (1858-1922), dont le nom d'origine était Perelman, naquit en Lituanie. Très

tôt orphelin de père, il se destinait à être rabbin et il entreprit de solides études hébraïques avant de perdre la foi et de connaître une grave crise morale. Il rompit toute attache avec le monde juif, aussi bien religieux que laïc, pour s'engager dans le mouvement révolutionnaire russe. Le peuple bulgare s'était alors révolté contre la domination ottomane et Ben Yéhouda avait fait sienne la cause des révoltés. C'est alors que se produisit un phénomène étrange qui allait bouleverser sa vie, et au-delà de lui l'ensemble du peuple juif.

Une nuit où il rédigeait un tract en faveur des Bulgares, une voix intérieure, impérieuse, énonce cette simple phrase : « *Renaissance de la langue hébraïque sur la terre des Ancêtres* ». Il ne s'agit pas, pour autant, d'une « vision » ou d'une « hallucination » à proprement parler.

Sa première réaction consiste à rejeter cette idée absurde. Qu'avait-il à faire avec ce petit peuple juif, lui qui avait consacré sa vie au grand peuple slave ? À deux reprises, dans son autobiographie et dans la préface à son Grand Dictionnaire, il rapporte le récit de cette mystérieuse « nuit du destin », où il lutta de toutes ses forces pour rejeter cette intrusion dans sa pensée, avant, au petit matin, de s'avouer vaincu et d'accepter l'idée à laquelle il va désormais consacrer une incroyable énergie. Il entreprendra l'opération linguistique la plus étonnante qui ait jamais été tentée : refaire d'une langue morte, langue religieuse, littéraire et poétique à l'occasion, une langue vivante. Imaginons que pour donner à l'ensemble européen une véritable cohésion, on décide de faire du latin une langue vivante. Eliezer a à peine dix-sept ans.

Mais quel est le critère d'une langue vivante ? Proposons celui-ci : c'est celle dans laquelle l'*infans*, le bébé, prononce ses premiers mots. C'est à ce critère que Ben Yéhouda veut répondre.

Vingt ans plus tard, quand Herzl rédigera son *État des Juifs*, il ne se posera pas un seul instant la question linguistique. Pour lui, dans ce nouvel État, chacun parlera sa langue d'origine, avec une préférence pour l'allemand. L'État juif de Herzl aurait ressemblé à la Tour de Babel. Ben Yéhouda témoigna sur ce plan, et sur bien d'autres sur lesquels nous reviendrons, d'une lucidité qui dépassait de loin celle de tous les autres dirigeants sionistes qui viendront après lui. L'État d'Israël serait-il aujourd'hui concevable sans cette renaissance de l'hébreu ?

Cette mystérieuse voix intérieure qui lui intime, sans possibilité de s'y dérober, la résurrection de la langue hébraïque sur la terre des ancêtres, semble aussi lui avoir indiqué la marche à suivre pour atteindre cet objectif.

Il deviendra médecin pour gagner sa vie, il fondera une famille et il ira s'installer à Jérusalem, où il aura des enfants qui seront l'incarnation de la renaissance de l'hébreu. Pour ce qui est de la formation d'un couple, Eliezer sait déjà quelle sera sa partenaire.

Après avoir abandonné ses études rabbiniques, rejeté par son oncle qui finançait ses études, il avait été recueilli par un homme étrange, Jonas, lui aussi en rupture d'avec l'orthodoxie juive, écrivain autodidacte qui gagnait sa vie comme brasseur. Il avait conseillé à Eliezer d'apprendre le russe pour aller étudier dans les écoles de l'Empire, et ce sera sa fille Deborah qui l'initiera à cette langue profane. Très vite, les deux jeunes gens s'éprennent l'un de l'autre. Deborah attendra qu'Eliezer ait fini ses études. Finalement, celui-ci partit pour Paris afin d'entreprendre ses études de médecine.

Deux événements importants vont bouleverser son programme initial.

Le premier est une heureuse rencontre. Au Quartier Latin, au café de la Source du Boulevard

Saint-Michel, il rencontre un journaliste russe qui le prend en amitié, l'initie au journalisme et lui ouvre les portes des principaux salons parisiens. Mis au courant des projets du jeune homme, il le presse de les exposer dans un article qui sera publié dans le mensuel de la *Haskala, Ha Shahar* (*L'Aube*).

Le second événement est la maladie. Une grave tuberculose, contractée pendant les années de misère, se déclare. Eliezer passe des mois hospitalisé, puis il part en convalescence en Algérie. Cette maladie l'accompagnera toute sa vie, sa femme Deborah et certains de ses enfants en seront contaminés et en mourront.

La voie de la médecine est désormais barrée. Il cherche alors à subvenir à ses besoins par la voie du journalisme.

Malgré la maladie, Deborah refuse de quitter son fiancé et finalement tous deux s'embarqueront pour la Palestine d'alors. Sur le bateau, à nouveau deux événements vont marquer les projets de Ben Yéhouda. Il décide avec sa femme de ne plus parler qu'en hébreu. Ils refuseront désormais de répondre à toute personne qui s'adressera à eux en un autre idiome, y compris en yiddish surnommé « jargon ».

Le second événement se produisit dans les escales qui précédaient l'arrivée à Jaffa. Des Arabes de plus en plus nombreux montaient à bord. Une immense angoisse l'envahit alors et ne le lâcha plus. Il découvrait que le pays était peuplé : « Ils étaient les citoyens du pays, ceux qui y habitaient. » Et si son rêve, le rêve sioniste, était « dépourvu de place dans la réalité... » ? Contrairement au sionisme de Herzl et de son ami Nordau qui voit dans la Palestine une terre vide d'habitants, ce qui sera répété par la suite *ad nauseam*, Ben Yéhouda découvre les Palestiniens et toute sa vie il s'efforcera d'entretenir avec eux de bonnes relations. Durant toute sa vie, Ben

Yéhouda cherchera l'amitié et la coexistence avec ses voisins arabes. Plus tard, il imaginera que la future entité politique qui succédera à la domination ottomane devait prendre la forme d'une confédération de cantons sur le modèle suisse. Qui sait si, un jour, cette formule ne finira pas par s'imposer comme la seule viable ?

Arrivé à Jérusalem, il trouve un poste au salaire misérable dans le seul journal en hébreu de la ville *Havatselet* (Le Lys).

Pendant le long voyage aux multiples périéties, qui le conduisit de Paris à Jérusalem, Ben Yéhouda avait forgé les concepts qui allaient guider son action :

- Ne parler qu'en hébreu et ne l'enseigner que par l'hébreu dans une sorte d'immersion complète.
- Désacraliser la langue afin qu'elle serve aux usages les plus triviaux.
- L'enrichir par des néologismes qui devront être entérinés par un collectif qui deviendra plus tard l'Académie de la langue hébraïque.
- Forger un langage simple, direct, en rupture avec le style emphatique qui dominait la littérature de la *Haskala*.
- Avoir des enfants qui incarneront ce renouveau de la langue.

Ces principes lui vaudront l'hostilité, violente jusqu'à la persécution, des milieux orthodoxes ashkénazes. La communauté sépharade se montrera, elle, beaucoup plus accueillante, raison probable de l'adoption, par Ben Yéhouda, de la prononciation sépharade.

Six mois après son arrivée à Jérusalem, Ben Yéhouda eut la visite des deux premiers envoyés *Amants de Sion*, venus acheter des terres en Palestine pour créer des villages juifs où vivraient ceux qui fuyaient les pogroms.

Pour Ben Yéhouda la chose était certaine, ces terres ne pouvaient se trouver qu'à proximité de Jérusalem « ville mère du peuple juif », selon son expression. Mais les deux délégués avaient d'autres projets : faire de Jaffa le centre de la nouvelle colonisation. Ces paroles « me firent l'effet d'une piqûre de scorpion », écrit Ben Yéhouda.

Il essaya de changer ce plan funeste. Jaffa était une ville arabe. L'afflux des juifs pourrait à la longue éveiller leur hostilité. Jérusalem, par contre, était à l'époque une bourgade de 16 000 habitants à majorité juive, et considérée comme telle par les Arabes. Pourquoi les provoquer ?

Rien n'y fit. Pas question de se trouver à proximité des fanatiques... juifs de Jérusalem. Étrangement, c'est la haine du juif traditionnel qui va orienter tout le sionisme moderne.

« *Les Amants de Sion*, les « sionistes », écrit Ben Yehouda avec un humour douloureux, négligèrent totalement Sion... Quelques-uns d'entre eux osèrent explicitement dire que nous n'avions aucun besoin de Jérusalem, que rien ne nous manquerait si elle devenait à jamais étrangère. Jaffa demeure une sorte de malheur pour Jérusalem... »

Ces lignes furent écrites en 1918, bien avant la création de Tel-Aviv, bien avant l'éclatement de la révolte arabe qui marqua en 1930 le début des hostilités israélo-palestiniennes qui n'ont plus cessé depuis.

Désormais Ben Yéhouda va se consacrer à la renaissance de l'hébreu, pour lequel il mènera tant de batailles douloureuses, curieusement toujours contre les juifs.

Ses armes dans cette bataille sont d'abord son activité journalistique, puis son enseignement de l'hébreu malgré l'hostilité d'alors de l'Alliance Israélite, enfin et surtout l'engendrement d'un enfant qui prononcera ses premiers mots *en hébreu*. Cet enfant merveilleux sera l'incarnation de la renaissance de la langue.

Et très vite, cet enfant s'annonce. Il portera le nom de Ben Zion (qu'il remplacera plus tard par celui d'Itamar). Dès sa naissance, Ben Yéhouda édicte cette règle d'acier : on ne peut franchir le seuil de sa maison que si l'on parle hébreu, car l'enfant ne doit entendre que le son de cette langue. Aucune autre langue ne doit polluer son oreille vierge.

On imagine le soin avec lequel le petit Ben Zion fut élevé. Du matin au soir, son père l'entoure, lui parle en hébreu, lui lit des passages bibliques. Mais voilà que l'enfant reste muet malgré les mois et les années qui passent. On craint qu'il ne soit stupide, autiste.

Les amis de Ben Yéhouda le prient instamment de cesser cette expérience folle, de lui parler avec des langues vivantes, que sa mère lui chante de belles chansons russes. Ben Zion apparaît comme un nouvel Isaac qu'aucun ange, cette fois, ne viendra sauver.

C'est alors que Ben Yéhouda prononça cette phrase terrible : « Dans ce cas, je répéterai l'expérience avec mon second fils, mon troisième, mon quatrième, jusqu'à ce que je réussisse. »

Cet extrémisme fit qualifier Ben Yéhouda de fou. Mais pour lui la renaissance de l'hébreu n'avait de sens que si des enfants prononçaient leurs premiers mots et phrases dans cette langue qui, sinon, serait restée une langue cultuelle, au mieux savante.

Et voici qu'une nuit, Eliezer Ben Yéhouda surprend sa femme en train de chanter à leur enfant un chant en russe. Cela déclenche entre les époux une violente querelle devant l'enfant. Lequel alors pousse un cri, un premier mot, une première phrase : « Père, ne touche pas maman ! » comme en écho de la phrase de l'Ange adressée à Abraham : « Ne touche pas l'enfant ! ». Ben Zion s'est donc mis à parler, et en hébreu. L'expérience a réussi. Et dans les jours qui suivirent, la langue

hébraïque va jaillir impétueusement de la bouche de l'enfant dans toute sa richesse.

L'affaire fit grand bruit dans Jérusalem. Elle conduisit de nombreuses familles à se rallier aux positions de Ben Yéhouda, de ne plus parler qu'hébreu dans leur demeure, malgré l'hostilité des milieux orthodoxes ashkénazes pour qui l'usage quotidien de la « langue sainte » était blasphématoire. Ceux-ci vont mener un combat d'arrière-garde, parfois violent, allant jusqu'à assiéger la demeure de la première « famille hébraïque ».

Le paradigme du *Sacrifice d'Isaac* aura été, en cette affaire, dominant. Quelques années plus tard, Ben Zion, lassé par l'enfermement auquel son père continue à le soumettre, se révolte. C'est alors que sa mère, qui avait entre-temps contracté la tuberculose de son mari, mal qui allait rapidement l'emporter, tint à son fils ces paroles : « Je te demande de ne pas te révolter contre ton père. Tu es le nouvel Isaac dont le “sacrifice” a permis la renaissance de l'hébreu. »¹

Notons que la difficulté qu'éprouva Ben Zion pour accéder à l'hébreu ne se répéta plus avec ses frères et sœurs, ni avec tous les petits Hébreux qui allaient bientôt naître en Palestine. Ce qui manqua à Ben Zion ce fut de ne pas avoir de *semblable*, d'enfant de son âge. Cela m'a conduit à l'hypothèse suivante : la langue dite maternelle ne s'accueillit que par le relais d'un semblable. Elle est peut-être d'abord la langue fraternelle.

Cette expérience radicale que fit Ben Yéhouda se déroula dans des conditions particulièrement tragiques et difficiles. Cette première famille vécut dans la misère, affronta l'hostilité violente des orthodoxes et celle de l'Alliance Israélite. La tuberculose avait d'emblée frappé Ben Yéhouda,

puis sa première femme Deborah qui en mourut, et plusieurs enfants du couple. Miraculeusement indemne, Ben Zion n'en contracta pas moins un croup qui faillit l'emporter. Il dut sa guérison au premier sérum antidiptérique parvenu à Jérusalem en cette fin du XIX^e siècle.

Lorsqu'on évoque le rôle primordial joué par Eliezer Ben Yéhouda dans la renaissance de l'hébreu, on souligne généralement deux choses :

- sa rédaction du premier dictionnaire de l'hébreu ;
- son invention de néologismes pour adapter l'hébreu au monde moderne. Il avait soin de faire accepter (ou refuser) ces néologismes par un *Comité de la langue hébraïque* qu'il avait organisé, embryon de la future *Académie de la langue hébraïque*.

En vérité, ces deux facteurs sont secondaires dans l'œuvre d'Eliezer Ben Yéhouda.

Pour ce qui concerne l'élaboration de son monumental dictionnaire, au demeurant très vite dépassé, il ne s'y consacra que comme élément nécessaire, pierre d'angle de l'opération de renaissance de la langue. Mais il déclara que ce n'était pas sa vocation, laquelle était, selon son fils, « de faire du journalisme et de semer la bonne parole ». « Semer la bonne parole », consistait à être un exemple incarné. C'était aussi mener le combat pour imposer l'hébreu... aux autres sionistes.

Pour certains, son rôle principal fut d'enrichir par des néologismes la vieille langue hébraïque. Cet aspect, lui aussi, doit être considéré comme secondaire. Ben Yéhouda éprouva bien une fierté particulière lorsque, dans une sorte d'épiphanie, émergea dans son esprit le premier néologisme, le mot désignant le dictionnaire, *milon*, dérivé de *mila* (mot).

Mais d'autres que lui, en particulier son fils Ben Zion, ainsi que les membres de la *Commission*

1. Ithamar Ben Avi, *Mémoires du premier enfant hébreu*, publié dans *La Renaissance de l'hébreu*, éditions DDB, Paris 1988, p. 256.

de la langue hébraïque, qui se transforma en *Académie de la langue hébraïque*, forgèrent autant, sinon plus que lui, ces néologismes nécessaires à l'adaptation de l'antique hébreu au monde moderne. Bien plus importante dans son action fut l'orientation qu'il voulut donner à cette langue qu'il aimait par-dessus tout.

D'abord désacraliser l'hébreu, cette *Grundsprache* supposée langue de Dieu et des anges. Quelle meilleure réalisation de cet objectif que d'en faire la langue des... cochers! Ce fut si vrai qu'il accepta comme le plus bel hommage d'être élu *cocher d'honneur* par les cochers de Jérusalem. Désacraliser l'hébreu, cela signifiait aussi débarrasser la littérature en cette langue de l'emphase qui la caractérisait, lui rendre la clarté et la simplicité du texte biblique, terriblement alourdi dans les textes rabbiniques et dans les romans du XIX^e siècle écrits dans le sillage de la *Haskala*. A ce titre, Ben Yéhouda fut une sorte de Boileau de la nouvelle littérature qui n'allait pas tarder à prendre un riche essor.

Entre-temps, le souhait de Herzl, disparu en 1906, de faire de sa langue maternelle, l'allemand, la langue du pays qu'il rêvait de créer, allait trou-

ver une tentative de réalisation. Dans les années 1910, des sionistes allemands avaient décidé de créer à Haïfa un premier Établissement d'Enseignement Supérieur (qui deviendrait le prestigieux *Technion*). L'allemand devait en être la langue. C'est alors que Ben Yéhouda, dont la maladie s'aggravait, jeta toutes ses dernières forces contre cet aspect du projet. Il y consacra maints articles, suscita des manifestations de rue importantes, violentes. Il finit par l'emporter, l'hébreu sera la langue du *Technion*.

À partir de ce moment, la victoire de l'hébreu pouvait être considérée comme définitive. Ben Yéhouda pouvait mourir avec le sentiment, si rare, d'avoir atteint son but.

En conclusion, Ben Yéhouda fut l'auteur de la plus extraordinaire révolution linguistique de l'histoire, révolution dont on n'a sans doute pas pris la mesure. La renaissance de l'hébreu est en tout cas l'acquis le plus indiscutable du sionisme, un acquis qui n'a causé de tort à personne, et qui donna naissance à une nouvelle culture et à des œuvres d'une grande richesse.

« À L'EST D'ÉDEN » : NOUVELLES DU RETOUR ET DE L'OUBLI CHEZ ISRAËL JOSHUA SINGER

Carole Ksiazenicer-Matheron

Chez Israël Joshua Singer, les liens conflictuels entre individu et collectivité sont une constante thématique et donnent lieu à de nombreuses variations narratives. Dès 1916, les premières nouvelles de cet auteur (connu surtout pour ses fresques historiques), sont de facture expressionniste et évoquent un univers tantôt primitiviste tantôt décadent, immergé dans un espace-temps matriciel ou peuplé d'individus excentriques, en rupture de ban, isolés de la communauté juive par l'assimilation à la grande ville polonaise ou russe. On retrouve un système d'oppositions analogues et cependant « déplacées » dans les nouvelles écrites une vingtaine d'années plus tard, à la fin des années trente, dans le contexte de l'émigration américaine. Le thème du « retour » y acquiert une dimension originale, liée à une forme non de fidélité aux codes communautaires mais d'oubli fécond mettant l'individu en accord avec son identité profonde au sein d'une nouvelle alliance avec la communauté humaine.

L'image de l'individu réfractaire et celle, antagoniste, de l'attrait de la communauté sur l'individu solitaire, apparaissent dans deux nouvelles contemporaines, écrites en Amérique et qui font entrer la scène américaine dans l'œuvre : « Willie » et « Pèlerinage » (*Oyf Keyver Oves*)¹. Ces deux nouvelles s'organisent autour de schémas inverses et complémentaires liés à la coupure qui les structure, cette traversée de l'Atlantique qui s'effectue en sens opposé pour les person-

nages et pose les images de deux mondes antithétiques, liés par le passage de l'un à l'autre.

Dans « Willie », l'émigration fait passer le personnage principal du shtetl à la campagne américaine où il devient fermier et épouse une non-juive. Dans « Pèlerinage », le retour de l'émigrant américainisé à un pays natal fantasmé comme « idyllique » s'effectue sous le prétexte du « pèlerinage » sur la tombe des parents, auquel se joint le mobile puissant mais inavoué de la quête d'une épouse juive, une fille du vieux continent, qui concrétiserait la continuité entre les deux mondes. Ces schémas mettent en scène le conflit entre l'individu et la collectivité et introduisent comme noeud de l'intrigue l'illusion d'une possible réconciliation. Dans les deux cas, ce mouvement s'avère trompeur et laisse l'individu frustré de liberté et souffrant d'une solitude redoublée.

La différence entre les deux nouvelles tient d'abord au personnage central. Dans « Willie », il s'agit d'un personnage porteur, aux désirs simples et pourtant fondamentaux, car son être profond incarne la possibilité d'un recommencement de la vie individuelle en Amérique. Dans « Pèlerinage », le schématisme de l'énoncé s'exprime à travers le traitement satirique d'un thème rebattu. Ce « retour au pays natal » est d'emblée dénué de toute profondeur, à l'image du personnage central, mesquin et méprisable, qui l'effectue comme par erreur. De cette disparité viennent les images contradictoires qui s'expriment lorsque l'on compare les deux nouvelles, et le traitement opposé de leur thème fondamental, l'oubli.

1. *Friling un andere dertseylungen [Printemps et autres nouvelles]*, Varsovie, éditions Brzoza, 1937.

Par rapport aux textes expressionnistes des années vingt, un constat s'impose, traversant la langue et caractérisant la différence de style : la communauté est « lointaine », l'unité, même conflictuelle et violente des premiers récits, est à jamais oubliée, comme si le corps de la langue lui-même en avait expulsé tout souvenir. Le subtil équilibre dans l'incorporation des personnages à la nature et à la communauté humaine qui caractérisait le style très subtil du « premier » Singer s'efface devant la « thématisation » des significations autrefois diffuses à travers la forme. Le style fusionnel qui incarnait l'adhésion et les déchirements de l'individu fait place à une vision idéologisée de la nature : dans « Willie », c'est au personnage central qu'il revient de l'incarner, contre une collectivité juive qui s'est éloignée de l'essentiel. Dans « Pèlerinage », au contraire, c'est la collectivité du *shtetl* qui est ironiquement parée des charmes de la vie saine face au citadin perverti.

La nature devient un thème idéologique chez Singer au fur et à mesure que son écriture perd son enracinement concret dans le monde juif polonais et est propulsée par les forces du souvenir et du déracinement. Dans « Willie », elle sert de trait d'union entre les deux mondes, marque fondamentale de continuité. C'est par la permanence d'un rapport à la terre que Wolf, le jeune juif campagnard qui refuse la sociabilité du *shtetl* et le mode de vie de son père, trouve en Amérique la possibilité non seulement d'une autre vie, mais surtout d'une vie semblable à celle de son enfance. L'Amérique, dans cette nouvelle, n'est qu'une « reproduction », un calque des antagonismes du Vieux Monde : New York avec son quartier juif étouffant est la réplique agrandie du *shtetl*, décrit comme lugubre et pollué, tandis que la campagne américaine a les mêmes charmes simples que sa contrepartie polonaise, lieu idéal de l'enfance.

L'idée de nature synthétise un certain nombre de traits distinctifs qui font partie d'un système caractérisant le « Singer » de la seconde période : elle définit en un premier temps le non-juif, dans la symbolique opposant l'individu à la collectivité. Il y a comme une antinomie fondamentale au cœur du système idéologique singérien entre les dispositions qui poussent l'individu vers la nature et celles qui le poussent vers la collectivité. Cette contradiction n'existe pas dans les premières nouvelles où la communauté juive était représentée par des aspects marginaux qui ne la posaient pas en norme de l'existence individuelle. Cette configuration connaît également des limites et des variations, comme dans « Pèlerinage », justement, où la vie de la bourgade représente aux yeux du juif new-yorkais, une sorte de pastorale à la fois idyllique et risible. Enfin, elle se retrouve associée à d'autres oppositions comme dans la nouvelle « Dans les montagnes » (*In di Berg*), où la vie juive est réduite à sa version américanisée et vulgaire et où la nature représente une réelle plongée dans l'intérieurité et la perte des repères ethniques. Cependant, la problématique générale reste associée à ce lien fondamental entre une individualité douée d'aspirations liées à la nature (silence, communauté des vies muettes comme celles des animaux et des plantes, vie saine et laborieuse, solitude) et l'oubli de la sociabilité juive, c'est-à-dire non seulement des rites et des commandements, de la langue et de la culture mais aussi de l'être social façonné par la vie du *shtetl* et par l'histoire : ce besoin, vu comme spécifiquement juif, d'être associé à une multiplicité soudée par des valeurs et des pratiques communes. Ainsi le père de Wolf quitte-t-il le riche domaine qu'il possède à la campagne, afin de vivre comme commerçant dans la bourgade, tout simplement pour être « parmi les juifs ».

Si cette opposition est construite aussi fortement, c'est qu'elle a désormais pour Singer, outre les réminiscences familiales qu'elle évoque, un poids idéologique important. C'est une des pierres de l'édifice reconstruit pendant les années qui précèdent la guerre en Europe. Devant les menaces qui semblent prêtes à fondre, Singer opte pour un être juif capable de soulever le poids du passé, participant à la force muette de la nature, à son travail de destruction et de conservation. La nature représente à la fois l'auxiliaire et la négation du temps. Devant la contestation totalitaire de l'être juif liée à l'histoire, Singer opte pour une mémoire minimale s'exerçant par l'intermédiaire d'individus capables de s'opposer à la négation historique. Aussi le personnage central de la nouvelle est-il dès l'abord un être doué de force : force physique, ainsi que le constate avec surprise l'officier recruteur lorsque Wolf se présente à l'armée, et plus fondamentalement encore, fierté simple et spontanée de sa judéité. Une problématique de l'identité se dessine de façon tout à fait nouvelle, la nature secondant alors à ce qui lui est *a priori* si hostile : l'être juif.

Le personnage qui occupe ironiquement le devant de la scène dans « Pèlerinage », l'in-signifiant Nathan Goldblum, sorte d'antihéros totalement antipathique, incarne une position inverse : en accord avec la collectivité qui l'entoure, conforme à la trajectoire d'un émigrant tout juste enrichi, il mène en fait une existence frileuse et vouée au ressentiment, à la frustration sociale et sexuelle, à la peur et à l'égoïsme. Sa conformité à la collectivité n'est que de surface et son apparence banale dissimule une faiblesse congénitale et un rapport altéré à autrui. Sa piété filiale est provoquée essentiellement par le remords et le malaise, sa mémoire n'est que superficiellement touchée, du reste plus sous l'effet des conventions

que d'un élan personnel. C'est sous la forme de cauchemars dus à la mauvaise conscience que s'exprime cette vague pression sociale qui remplace chez lui la mémoire authentique, par les rêves pénibles des nuits de chaleur où le souvenir des parents se fait plus exigeant. De fait, l'oubli chez lui est une faiblesse, à l'image de ses autres défaillances. Il oubliera jusqu'à la fin de faire dresser la pierre tombale pour laquelle il est venu accomplir ce « pèlerinage » bien peu attentif. Il en est de même de son projet inavoué : épouser une fille du « vieux pays ». Là encore, une forme de persuasion collective l'incite à jouer le jeu, alors qu'il n'est quant à lui décidé à aucun choix véritable. Ses motivations sont dans les deux cas dénuées de la force intérieure que confère un désir vrai ; aussi seront-elles impitoyablement balayées par la réalité.

Son aveuglement est partagé par la collectivité et principalement par la jeune femme qui finira par l'épouser et repartir avec lui en Amérique. La rencontre de ces personnages comme le voyage au pays natal du juif américain repose sur une méprise essentielle, chaque protagoniste étant pris à un leurre forgé de toutes pièces : mirage d'une affiche publicitaire à New York, vantant les charmes d'une traversée transatlantique sous les traits d'une jolie femme ; vision exotique d'une bourgade juive quittée vingt-cinq ans auparavant, et qu'on croit retrouver comme un havre de fraîcheur, où la vie est facile et bon marché, où la collectivité se met en quatre pour accueillir le « riche » américain, non sans en tirer quelque profit ; il en va de même de la jeune juive polonaise qui représente la quintessence du charme campagnard, et pour laquelle celui qui revient au pays incarne l'Amérique mythique des films hollywoodiens ; ainsi également de la communauté, prête à se laisser duper par un simple ouvrier qualifié pourvu qu'elle puisse croire à ses rêves de prospérité

et d'établissement. On aura reconnu au passage un schéma déjà exploité par Sholem-Aleikhem², auquel Singer donne une réponse catégorique : devant une telle accumulation de mirages réciproques, le démenti de la réalité, pour cruel qu'il soit, apparaît presque comme salutaire.

Le dessillement est réservé aux individus, victimes d'une sorte de folie collective qui n'a épargné personne. Motivée par des prétextes peu sincères, la démarche d'une mémoire anecdotique et conventionnelle ne concourt qu'à séparer encore plus radicalement les deux mondes et isoler plus douloureusement les protagonistes. La problématique de l'oubli est tout à fait différente dans « Willie ». Elle se résume en fait à une gageure : si un individu aussi loin du judaïsme que le fermier américain Willie peut finalement résister à l'oubli, ne serait-ce que par une infime parcelle de son être, c'est que le travail de sape de la nature a réussi à épargner une étincelle de mémoire collective tout en donnant à l'individu l'endurcissement nécessaire au salut personnel. La nouvelle invite donc à explorer les limites de l'oubli et les résistances imprévisibles de la mémoire. Paradoxalement, l'oubli est investi d'une positivité certaine, tandis que la mémoire est secondée par ce qui semblerait devoir la nier, la nature. Façon pour Singer de trouver un compromis acceptable aux problèmes de la collectivité, aux dépens cependant de la sérénité individuelle.

En effet, d'une certaine manière et à l'encontre du premier des préceptes de la collectivité, l'oubli est désirable, et d'autant plus recherché qu'il se révélera finalement impossible. En premier lieu, l'oubli doit tout à la nature : lorsque l'enfant par son physique de paysan, semble oublier jusqu'à l'attitude même qui convient à

2. En particulier dans « Les Chercheurs d'or », *Tsukunft*, oct. déc. 1927.

un juif, lorsqu'il se détourne de l'apprentissage du texte saint pour vagabonder dans les champs, non pas tant rebelle qu'oublieux, incapable de retenir les mots du « Cantique des Cantiques », lorsque, enfin, il oublie jusqu'à la langue, l'écriture, jusqu'au souvenir de ses parents, et qu'une trompeuse illusion naturelle lui fait croire qu'il n'a pas réellement rompu avec ce qui lui était le plus proche en venant s'installer en Amérique, puisqu'il y a retrouvé ce qui lui était nécessaire pour vivre : la terre, le ciel, la vie immédiate.

Ainsi l'oubli presque passif et involontaire qui caractérise la différence de l'enfant (sa « bâtardise » symbolique) se transforme avec l'émigration en un processus irréversible, dans la mesure où l'individu est seul à l'affronter. Il est parallèle à l'intégration au nouveau pays, mais signifie aux yeux du personnage une forme de fidélité paradoxale à son identité profonde. Son installation dans une ferme, à la différence de la plupart des immigrants juifs qui s'emploient dans les ateliers des grandes villes, son mariage avec une femme du pays, une protestante, son assimilation presque complète passent par un oubli apparent de sa judéité. Le processus engagé dans l'Ancien Monde (avec l'armée en particulier) et qui se poursuit en Amérique, prend le visage de l'oubli et non de la transgression dans la mesure où celui qui l'accomplit n'a pas conscience de la moindre culpabilité. C'est une action presque mécanique qui se fait sans qu'il y ait volonté positive de rupture, comme en prolongement de l'enfance et des vagues de l'océan. Il n'y a pas non plus d'autre conversion que celle qui réinstalle la nature au centre des rythmes essentiels de l'existence, supplantant sans lutte le calendrier des fêtes juives. Et à vrai dire, le fermier Willie n'a semblé-t-il plus grand chose à oublier de ce que gardait en mémoire l'enfant juif. L'assimilation est facilitée par la passivité du personnage et l'espace neutre

qui se crée au sein de sa nouvelle existence. « Tout était comme autrefois » pour le jeune homme de retour à son véritable « pays natal », c'est-à-dire à la terre et à ses travaux. C'est cette continuité d'enracinement qui constitue la seule fidélité de Wolf. Ses nouvelles alliances, sa femme, sa société d'adoption, son insertion civique lui demandent des accommodements minimes, facilités par le caractère protestant dominant de la civilisation américaine : là encore, c'est un sentiment de « reconnaissance » qui fonctionne, à travers le prénom de sa femme (un prénom « juif », Esther), l'importance de la Bible, l'aspect relativement dépouillé du culte... D'autre part, le mariage mixte fonctionne comme espace de neutralisation réciproque, surtout lorsque la génération des pères disparaît. L'absence de liens avec toute collectivité renforce cette façon de vivre à l'écart des coutumes. Mari et femme vivent d'une vie de travail, silencieuse et machinale, et comme Wolf, devenu Willie, Esther elle aussi abandonne progressivement ses anciennes pratiques religieuses. L'abstention est symboliquement la seule action possible : ainsi Willie vote-t-il en parfaite conformité avec les opinions de ses voisins, moins par conviction que par indifférence. On peut remarquer que Singer élude à propos de l'Amérique le problème qu'il pose à ses personnages lorsqu'il envisage leur vie en Pologne : le retrait de la collectivité n'est sanctionné par aucune impasse d'ordre politique, à la différence de ce qui est envisagé dans des nouvelles plus tardives situées en Pologne comme « L'Étranger » (*der Fremder*) ou « Juifs des campagnes » (*Dorfsyidn*)³.

La vie privée est à l'image de cette « neutralité » : mari et femme sont liés par leur commune nature, silencieuse et humble, attachée à la vie

3. *Dertseylungen*, « Nouvelles », New York, Matones, 1949.

profonde forgée par les habitudes. Leur rapport est tissé d'étrangeté, sans projection dans l'avenir puisqu'ils n'ont pas d'enfant, sans dimension autre qu'une sorte d'éternel présent. Ils vivent sans passé, d'une existence célibataire qui ressemblerait à l'enfance si elle n'était consacrée entièrement au travail. C'est cependant cette vie muette et sans éclat qui paraît la plus propre à conserver intacte une fidélité paradoxale. Les indices de cette fidélité sont pourtant assez minces dans le cas de Wolf. Hostile depuis son enfance au mode de vie du shtetl qui est pour lui associé à l'image négative du père, sa distance intérieure et son éloignement de toute communauté juive rendent improbable la résurgence du passé. Cependant cette remontée du souvenir a lieu lorsque la guerre qui ravage les bourgades juives de Russie s'étale en première page des journaux américains. Comme dans le roman *Shtol un Ayzn* (« Par le fer et par le feu »)⁴, ce sont les malheurs des communautés juives lors du premier conflit mondial qui déclenchent le réflexe de solidarité. Dans ce cas, l'attachement indissoluble à la communauté d'origine se traduit par la réminiscence de la figure maternelle, exempte de conflit, par le sentiment de dette à l'égard des parents, suspendu par le temps indéfini de l'absence mais pas réellement oblitieré de la mémoire, par la culpabilité ressentie à vivre en non-juif et dans l'aisance, alors que les bourgades juives d'Europe orientale sont à feu et à sang.

De façon plus positive encore, cette impression d'appartenance se manifeste pour Willie lorsqu'il retourne pour la première fois après

4. *Shtol un Ayzn*, roman fun der tsayt fun der ershter velt-milkhomed, birger-krig un revolutsie in Rusland (Par le fer et par le feu, roman du temps de la Première Guerre mondiale, de la guerre civile et de la révolution en Russie), Vilna, Kletskin, 1927.

de longues années à New York dans le quartier juif, où il se sent étrangement proche de ceux qui l'entourent. Cependant cette mémoire inattendue n'est pas totalement en rupture avec l'être profond du fermier et la problématique de l'oubli n'en est pas pour autant invalidée : cette adhésion minimale est pour ainsi dire construite par l'oubli et sa capacité de rupture. Au terme de ce long processus d'assimilation, quelque chose subsiste, l'évidence d'une identité, indiscutable malgré ses cheminements tortueux. De même que Wolf déclinait fièrement sa judéité devant l'instructeur militaire ou le fonctionnaire de l'immigration, le fermier endurci par une vie grossière n'hésite à aucun moment devant les difficultés qui se présentent à lui pour faire émigrer ses parents. Le plus important selon Singer est peut-être ce geste minimal de sauvegarde ; de la même façon, le rabbin que le fermier consulte pour lui demander conseil quant à sa situation personnelle lui déclare, en homme qui connaît son monde et l'Amérique :

« Puisque de toute façon, les juifs ici ne sont pas des juifs, et que les goyim ne sont pas des goyim... Toi, sois un juif. »⁵

Ce qui revient à dire qu'il y a plusieurs façons d'être juif et plusieurs façons d'oublier de l'être, parmi lesquelles Willie n'a sans doute pas choisi la pire. Mais c'est aussi de la part du rabbin le constat désabusé d'une existence collective réduite à son expression la plus individuelle, la plus volontariste, dépendant de l'effort éthique personnel plus que de la stricte application de la loi.

Quelle forme de mémoire minimale s'exerce donc lorsque Willie prend la décision de renouer avec un passé si lointain en écrivant à ses parents dont il ne sait plus rien ? Selon toute apparence, cette mémoire est coupée de la collectivité qui

l'a produite. L'effort de remémoration qui naît de l'énergie personnelle et de l'inquiétude filiale emprunte cependant les voies de la culture acquise : remords de ne pas savoir s'il convenait de dire le *kaddish*, puisqu'il n'y a aucune certitude en ce qui concerne la mort des parents, difficiles retrouvailles avec les lettres de l'alphabet, avec la langue maternelle, avec le nom ancien et enfin avec le père... Cette réappropriation provoque d'autre part un sentiment d'éloignement à l'égard de la vie personnelle, une distance envers l'épouse non-juive, un recul par rapport aux réalisations privées...

Cependant on voit bien que cet effort de réconciliation n'a rien d'une conversion, lorsqu'il se trouve à nouveau confronté aux critères stricts de la collectivité religieuse. Pour Singer, à ce point, la fidélité devient plus problématique que lorsqu'elle est menacée par l'oubli. Car devant les assauts de l'orthodoxie et de l'intransigeante piété du père, venu enfin rejoindre son fils en Amérique, Willie se voit contraint de rejouer le même rôle que par le passé, avec pour seul rempart les valeurs individualistes de l'Amérique, le « chacun pour soi » dont il reste finalement assez peu convaincu malgré sa vie solitaire. Dans cette optique, l'identité juive devient symbolique, liée à une adhésion consentie : ainsi la femme de Willie se conforme-t-elle aisément aux pratiques quotidiennes du judaïsme, à la satisfaction de tous, par simple attachement à son mari et à ses beaux-parents. La première partie de l'injonction du rabbin se révèle exacte : la conversion de la femme dépend essentiellement du mari. C'est le résultat d'une vision des femmes spécifique, chez Singer. Chez elles, ce sont les affections qui l'emportent, ainsi qu'une certaine solidarité propre aux femmes entre elles, qui les incite à des choix immédiatement pratiques. Ce n'est pas tant par amour de la tradition que par volonté de réunir les membres dispersés du groupe familial qu'elles

5. « Willie », p. 76.

agissent. Ainsi une certaine conformité éthique et une bonne volonté essentielle suffisent-elles à transformer la fermière en juive pratiquante. Son adhésion à la religion de ses beaux-parents n'a rien d'artificiel dans la mesure où elle est dictée par le sentiment et la volonté de retrouver une famille, une croyance à laquelle se conformer. Le même terrain neutre qui a permis l'assimilation rapide de Wolf sert aussi à la conversion et à l'intégration d'Esther au judaïsme.

Dans le cas de Wolf, cependant, la simple conformité ne suffit pas. Les mêmes critères qui font qu'on accepte sa femme le rejettent du monde des hommes, soudé par les valeurs de l'érudition et une sociabilité spécifique. La différence qui isole Willie semble à la fois infime et irréductible parce qu'inscrite dans le corps et son apparence la plus élémentaire : ce qui sépare le père du fils, c'est une fois encore la sensation d'une nature et d'un corps radicalement différents, sans rien de commun :

« Comme jadis, le vieillard se demanda tout à coup comment il se faisait qu'il avait lui, hérité d'un tel fils (p. 83) »

Ainsi c'est la figure de la bastardise qui l'emporte, dans cette nouvelle, sur celle du converti, réinterprétée au contraire positivement avec la conversion d'Esther. Le passage à une autre culture est possible mais pas le choix d'un corps, d'un esprit différents. Dans le monde mixte où vivent désormais les juifs, les différences culturelles sont beaucoup moins importantes que celles qui séparent les individus de façon irréductible, ce qui revient à poser le problème de l'identité juive en termes presque oedpiens, un peu à la façon dont procède le roman juif américain. Dans ce conflit, aucune médiation n'est possible et le silence, le retrait final de Willie, chassé de son royaume par ceux-là mêmes qu'il avait cherché à rejoindre scellent l'échec de toute volonté de

fusion. L'individu solitaire paie de sa sérénité la reconstitution du groupe, et joue à nouveau le rôle de bouc émissaire, dont la mise à l'écart scelle la cohésion de l'ensemble. Ainsi les individus n'ont-ils guère le choix vis-à-vis de la collectivité qui seule les élit ou les rejette. L'adhésion intérieure aux valeurs collectives dépend essentiellement de la façon dont se noue le rapport d'inclusion ou d'exclusion. De ce geste primitif dépendent la fidélité ultérieure et le caractère naturel ou artificiel du rapport d'appartenance. C'est là, pour Singer, le point où se recoupent schémas culturels et familiaux et où se construit le mystère d'une identité. Ainsi se module en conséquence la vision trop simpliste d'une « nature » opposée aux valeurs du judaïsme ainsi que des rôles réciproques de l'oubli et de la mémoire.

La longue nouvelle « Dans les montagnes » (*In di Berg*)⁶ a été publiée dans le journal le *Forverts* comme une sorte de « roman » de la vie en Amérique : un ancien peintre en bâtiment, juif de Brooklyn revenu à la vie rurale tente de réunir sur ses terres sa famille dispersée, mais c'est à son fils qu'il appartiendra de réinsérer sa mère au sein d'un ordre recomposé, en devenant père à son tour. Cette nouvelle opère le transfert de valeurs en liaison avec la problématique de l'existence juive en Amérique. Elle reprend la thématique des juifs des campagnes, sans la confrontation de l'assimilation à l'oppression politique comme dans le cas de la Pologne. Elle s'arrête sur une image de la vie patriarcale, reconstituée dans le cadre d'une retraite loin des villes et des hommes. Cet isolement est autorisé historiquement là où il s'avérait impossible dans la situation européenne. De plus, il est justifié moralement (là où la nouvelle « Willie » le montrait comme un idéal inacces-

6. *Nouvelles*, op. cit.

sible) dans la mesure où les normes de la collectivité juive sont désormais assimilées aux standards américains de l'existence moderne.

On peut remarquer à quel point les catégories fondamentales de Singer, depuis qu'il a quitté l'Europe, semblent recouper le partage mythique entre l'innocence de la vie primitive et la dégradation liée à la ville, à la vie moderne et à sa vulgarité, aux valeurs d'un individualisme égoïste, à l'argent... Si la vision panthéiste n'est pas neuve chez Singer, on remarque cependant qu'elle se prête de plus en plus à des oppositions tranchées entre la nature et une certaine forme de sociabilité. Dans « Willie », cette sociabilité était encore reliée au mode de vie traditionnel du *shtetl*, par l'intermédiaire du père, attaché à l'orthodoxie et à des habitudes de vie qu'il reconstitue presque toutes en Amérique. Cependant, dans cette nouvelle déjà, s'amorçait le passage entre la bourgade européenne et l'existence des juifs américains, par le biais d'une situation qui se retrouve précisément dans la nouvelle postérieure : l'intrusion d'estivants en villégiature sur les terres du fermier. La différence essentielle entre les deux récits réside dans l'inversion qui donne à la situation étouffante sur laquelle se clôt « Willie » une solution inattendue dans l'intrigue du récit postérieur : les gêneurs sont évincés et le monde de la nature se referme sur un ordre familial restauré.

La vision du monde a subi des transformations liées au temps et à la distance plus grande qui sépare le présent du passé européen. Une génération s'est écoulée depuis que l'immigrant a posé le pied en Amérique : le fermier, Sholem Melnik, a un fils, un « véritable américain », qui tout en partageant la passion de son père pour la terre, n'en est pas moins très loin de sa langue, de sa culture, de ses souvenirs. La réalité, même dans sa forme la plus « naturalisée » est mixte, avec le

père qui parle un mélange de yiddish, de polonais et d'anglais, parsemé de temps à autre de citations en hébreu, tout en maniant d'ailleurs la charrue avec une réelle compétence, et le fils, s'obstinant à ne répondre qu'en anglais (et pas toujours dans les termes les plus choisis), ne comprenant rien à la langue de la Bible, « *the old stuff* », qu'il associe au lointain pays dont lui parle son père. « Pourquoi es-tu venu en Amérique si tout était mieux là-bas ? » lui demande-t-il.

De l'autre côté, du côté des villes : la femme du fermier, sa fille, sa belle-mère, ses beaux-frères et toute la *middle-class* américaine qui est en train de se consolider en enterrant son passé émigrant ; la pire épithète est celle qui désigne le *greenhorn*, l'immigrant récent, et le plus grand compliment, les nouvelles lettres de noblesse, c'est d'être « américain », ou à défaut d'avoir donné naissance à des enfants américains. Tout ce qui évoque le Vieux Monde est assimilé à des valeurs démodées, comme la synagogue, suivie de près par les *landsleyt*⁷ et les hiérarchies traditionnelles (prestige des érudits, des hommes, etc.), auxquelles s'opposent les lieux communs de l'individualisme américain : faire son chemin dans l'échelle sociale, adopter les nouveaux critères de la sociabilité (« *ladies first* »), et surtout, avoir une affaire qui rapporte (*bizness*). La seule marque positive d'attachement à la collectivité juive est celle qui englobe une entité assez vague, évoquant une vie conforme à celle de tout le monde et une sociabilité de quartier : être juif veut donc dire dans ce cas vivre parmi d'autres juifs et habiter New York (ou plus précisément Williamsburg⁸).

On voit donc que Singer, avec la férocité satirique qui le caractérise, dissocie à présent

7. Les immigrants venus de la même bourgade, regroupés en associations.

8. Quartier juif de Brooklyn.

deux aspects qu'il envisageait encore comme liés à travers le personnage du père dans « Willie » : l'attachement aux valeurs traditionnelles et à l'orthodoxie juives, d'une part, et la sociabilité communautaire, d'autre part. Par rapport au personnage plutôt négatif du père dans « Willie », le texte actuel valorise la fidélité routinière du vieux beau-père au passé : celui-ci rejoint son gendre dans sa condamnation des faits et gestes de la branche féminine de la famille, trop attachée aux valeurs clinquantes de la vie américaine.

Ainsi, à une culture juive sans judaïsme s'oppose une forme paradoxale de fidélité au sein même de la nature, selon une problématique qui s'amorçait dans « Willie » mais qui en restait à la positivité de l'oubli. Ici au contraire, l'oubli, tout puissant dans la nouvelle réalité américaine, est parfois compensé par une forme de mémoire de l'adaptation et du transfert, à laquelle la nature, loin de s'opposer, participe. Ainsi, c'est au fermier et à son fils qu'il incombe de préserver cette mémoire, face au pouvoir d'érosion accéléré de la société moderne. La nature retrouve ici son aspect de réservoir de formes plus lentes d'existence, et c'est sa puissance unifiante de restauration, qui est ici invoquée, face au morcellement de l'existence moderne. Ainsi, comme dans « Willie », la nature fournit à l'homme qui vit en son sein une vision de continuité que la collectivité de ses « semblables » n'est plus en mesure de lui offrir. Pour l'héritier américainisé des *dorfzyidn* polonais, la terre et le ciel sont de meilleurs repères d'identité que la collectivité dégradée qui l'entoure. Cependant, à la différence de Willie, Sholem Melnik, qui a apparemment joui de quelque instruction dans le « vieux pays », est capable d'associer ce sentiment panthéiste de la nature à un hymne au Créateur dans les mots de la langue sainte. Les associations de la mémoire se font plus facilement, dans la mesure peut-être où Singer a

opéré une séparation entre la religion ancestrale et une sociabilité communautaire détestée. Ainsi, la splendeur du paysage des Catskill évoque pour le fermier non seulement la terre d'Europe, mais aussi les images pieuses de l'enfance au *kheyder*⁹ et la montagne du Sinaï qu'il n'a jamais vue. Bien plus, ces bribes de mémoire conservées avec un sentiment de religiosité spontanée, il les déverse telles quelles, sans apprêt particulier mais avec constance, sur son fils, dont il ne peut raisonnablement s'attendre à ce qu'il les comprenne ; à charge pour l'enfant de s'y retrouver ! C'est une sorte de pari assez inconscient, mais rendu possible par l'amour qui lie le père et le fils. Ainsi, on voit également s'inverser l'antagonisme des générations, au profit d'un antagonisme des sexes. Dans cette nouvelle, les hommes sont solidaires tout au long de trois générations contre les femmes, pareillement unies dans des valeurs opposées.

Loin d'être un obstacle, la nature préserve donc une forme minimale de mémoire culturelle, dans la mesure où elle conserve également l'identité individuelle. La vie mystérieuse de la nature est la seule à évoquer encore l'idée du sacré, présente autrefois dans la religion de l'enfance, et complètement gommée de la réalité dégradée de la petite bourgeoisie juive. Par les mêmes processus de transfert, la vie patriarcale propre à l'ancienne vie juive en Europe et menacée d'effacement dans les conditions de l'existence moderne paraît bizarrement plus proche de la culture des fermiers américains et des rythmes de la vie paysanne. La cohésion conjugale, la soumission de la femme à son mari et à la vie commune, l'assujettissement des individus aux lois immuables de la terre font partie de cette image cherchée au sein d'une réalité dont la nature est garante, face au relâchement des liens familiaux et à l'absence

9. Ecole primaire religieuse.

de norme autre que le profit et le plaisir régnant sur la vie américaine. Ainsi, Singer, si tant est qu'il adhère de quelque manière aux désirs de ses personnages, se fait-il ici moraliste en des accents qui nous semblent cohérents avec sa vision de la femme, une certaine misogynie et une tendance conservatrice de moins en moins dissimulée.

Les personnages de la nouvelle sont répartis suivant une ligne de force séparant les natures simples, unies à la nature et aux créatures, des natures contrefaites, vulgaires ou inauthentiques. L'opposition principale se joue entre Ben, le fils du fermier et Harold, une sorte d'histrion servant d'homme à tout faire dans la ferme, transformée en hôtel par la mère du jeune homme. Le personnage du faussaire est ici profondément associé à l'américanisation vulgaire des juifs américains. Il est le repoussoir absolu d'une autre forme d'identité représentée par la position originale de Ben. Ce dernier n'a plus aucun des traits traditionnels du juif d'Europe orientale. En ce sens, il incarne bien une perte irrémédiable par rapport à la culture ancestrale. Il a en conséquence toutes les attitudes superficielles de la jeune génération née en Amérique et ne se distingue guère, sur ce plan, de sa plus jeune sœur, alliée naturelle de sa mère. La grande différence réside dans une forme d'oubli (ou de mémoire) différente, symbolisée par son attachement à son père et à la vie austère qu'ils partagent. C'est par sa proximité avec ce qui relie le plus intimement son père à son passé, la terre et sa permanence, par cette force d'amour qui le rend réceptif et à l'écoute d'une voix, si ténue soit-elle, évoquant le temps et ses passages, qu'il s'avère apte à accomplir la transition entre les époques et les lieux. Sa bonté et son attachement à toutes les formes de vie, y compris les plus humbles, a quelque chose qui évoque, par une sorte d'association automatique, un hassidisme entièrement profane. Mais à l'inverse, il ne partage nullement

la faiblesse de son père et désapprouve les compromissions conjugales qui autorisent sa mère à vivre loin d'eux ou à flirter avec le maître d'hôtel. Cette attitude humble et soumise du fermier, liée aux déboires de l'américanisation, fait place chez son fils à une confiance en soi naïve, une foi juvénile en un ordre social imité de la nature. Ce point de vue pourrait évoquer une vision assez réactionnaire, s'il n'était associé à l'image plus complexe d'un ordre reconstitué à partir de la marge.

Curieusement en effet, le stade ultime de restauration de l'harmonie, dans cette nouvelle, une des rares chez Singer à évoquer, comme jadis « Les Sables »¹⁰ (*Zamd*), une réconciliation des acteurs humains, réside dans la reprise de l'image de la bâtardise.

C'est la naissance d'un enfant « naturel » qui scelle cette réintégration des personnages dans un ordre qui ne doit rien à une vision juive traditionnelle, mais qui est cependant une réponse aux impasses de l'américanisation. L'enfant est illégitime au sens où il est issu de liens qui n'ont plus à voir avec une instance sociale ou religieuse, mais à la différence de tant d'autres figures symboliques de la bâtardise chez Singer, l'enfant est reconnu et fonde une nouvelle configuration au sein de la famille désunie du fermier.

Les liens amoureux entre Ben et Opale, la jeune fille un peu demeurée qui rit d'un rire enfantin et parle anglais avec les intonations françaises du Canada, représentent un degré absolu d'étrangeté. Ils manifestent la marginalité du jeune homme, attestent son côté mutant, son éloignement de toute norme, non seulement juive, mais tout simplement sociale. Ce qui l'attire avant tout, c'est cette même étrangeté qui caractérise la jeune fille et toute sa famille, comme

10. *Perl un andere dertseylungen*, (Perles et autres nouvelles), Varsovie, Kultur-Lige, 1922.

s'il y voyait une sorte d'analogie avec sa propre situation. Il est le seul à fréquenter ces gens dont personne ne connaît l'origine mais qu'on accuse des pires travers et dont on se tient éloigné. Pour les fermiers, ils représentent une « race » différente, « sudiste », « française »; pour les juifs américanisés, et en particulier la mère de Ben, la jeune fille n'est qu'une « *shikse* », une non-juive, et de plus une servante. Aux yeux de tous, ces marginaux témoignent d'une proximité anormale avec les forces primitives : le père empaille des animaux morts et vit au milieu des charognes, les fils ont l'air de simples d'esprit, on soupçonne la seule fille de la maison, Opale, de leur être unie par des liens incestueux...

Socialement, ils se distinguent par leur position ambiguë : ils ne possèdent ni ne cultivent de terres, ils ne vont pas à l'église le dimanche, ils ont néanmoins de grands airs, une fierté de déclassés, de « bonnes manières ». C'est donc cette marginalité extrême qui, unie à la solitude de Ben, se transforme indiscutablement, avec la naissance de l'enfant, en nouvelle « innocence », celle d'un Éden terrestre. Cette fusion des plus extrêmes différences en une unité reconnue par les hommes signifie l'acceptation de l'étrangeté comme lieu habitable par les membres dispersés de la communauté humaine. Si elle manifeste une voie radicalement opposée aux critères du judaïsme, elle

semble néanmoins préférable, dans cette nouvelle, à une identité fondée sur des valeurs de pacotille, telle qu'apparaît l'américanisation superficielle des juifs de Brooklyn. Singer, en ce sens, opte pour l'identité individuelle au détriment de celle du groupe. Il ne cherche pas à présenter des modèles acceptables aux yeux de la collectivité mais à indiquer des points de fusion absolue des contradictions, à travers une singularité irréductible. Ce sont des moments de plongée verticale dans la vie élémentaire où les séparations habituelles semblent pouvoir s'abolir et laisser place à une simple affirmation d'existence. Cependant, Singer n'en reste pas à cette seule « déterritorialisation ». La reconnaissance de l'enfant comme « légitime » annonce un ordre familial renouvelé et recomposé. La famille se redépose autour de ce centre nouveau, comme si son organisation pouvait ainsi échapper au tourbillon de l'acculturation. La femme chez Singer y perd ce qui apparaissait essentiellement comme une liberté fausse (son émancipation), et revient alors à ses « devoirs ». Mais si l'on peut mettre en doute ce retour à un ordre bien problématique, on n'oubliera pas ce qui le fonde intimement, cet espoir renouvelé de la vie, qui s'affirme dans ces textes tardifs comme la valeur fondamentale d'une œuvre bouleversée par l'Histoire et l'exil.

MELNITZ DE CHARLES LEWINSKY OU LES REVENANCES DU ROMAN HISTORIQUE

Fleur Kuhn

Christian Boltanski, qui a consacré une grande partie de son œuvre à l'exposition de photographies de « Suisses morts », explique ce choix ainsi : « Les Suisses n'ont aucune raison historique de mourir et en cela, ils sont plus universels. Ils sont propres, neutres et riches. Ils sont antimusulmans, ils veulent mettre Polanski en prison alors qu'il faudrait lui rendre sa liberté – et pourtant, ils meurent quand même.¹ » Certes, les milliers de photos dont Boltanski couvre des murs entiers rappellent les mémoriaux érigés aux victimes de la Shoah, mais, du propre aveu de l'artiste, la même œuvre « aurait été impossible avec des juifs morts² », car seul le détour par la mort individuelle, presque anodine, d'un peuple sans passé pesant, permet la revanche conjuguée des démons collectifs, liés à la mémoire des violences historiques, et de ceux, individuels et solitaires, liés à la peur de sa propre mort.

Le roman *Melnitz*, de Charles Lewinsky, parce qu'il parle de Juifs qui sont aussi des Suisses, parce qu'il évoque à la fois le peuple le plus chargé de mémoire et le pays le plus dénué d'histoire, a cette même aptitude que l'œuvre de Boltanski à se trouver en dehors du point névralgique de la mémoire collective européenne tout en étant le lieu de sa constante réminiscence. Vaste fresque historique retracant le parcours d'une famille juive suisse sur cinq générations, depuis

l'émancipation du début des années 1870 jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, traversée comme sur une île au milieu de la tempête, *Melnitz* met en scène l'histoire de la seule communauté juive d'Europe à avoir échappé à la fois aux pogroms et à l'extermination. Le destin de la famille Meijer semble ainsi renoncer à toute dimension catastrophique pour rejoindre la banale tragédie de toute vie humaine : les Juifs suisses sont en effet les seuls dont l'histoire se termine bien ou, du moins, pas plus mal que celle de n'importe qui, car ils finissent tout de même par vieillir et mourir.

Si la violence de l'histoire entre dans le récit, c'est donc à la manière dont l'inconscient pénètre la conscience. Les Juifs suisses en sont habités, mais ils s'efforcent la plupart du temps de l'ignorer, refoulant dans un autre monde (« On était en Suisse et pas en Allemagne³ ») ou dans un autre temps (« Nous vivons au XX^e siècle⁴ ») les images que provoque en eux le retour cyclique de la mémoire des récits d'autrui. Tout le roman se comprend ainsi comme une lutte de l'histoire et de la mémoire, du réalisme et du fantastique, de la raison et du fantasme, incarnée par l'affrontement permanent des différentes générations de Meijer avec le spectre de leur ancêtre commun, dont le nom donne au roman son titre. À l'aspiration au progrès qui anime les différents personnages, répond la grinçante répétition de l'antisémitisme figurée par le constant retour du fantôme de Melnitz. Cette contradiction contraint le récit à un double mouvement de chronologie et

1. Christian Boltanski, « J'aimerais mourir d'une mort lente », in *L'Hebdo*, 10 décembre 2009. http://www.hebdo.ch/mourir_mort_lente_41588_.html

2. Christian Boltanski ; Catherine Grenier, *La Vie possible de Christian Boltanski*, Paris, Seuil, Fiction & Cie, 2010.

3. Charles Lewinsky, *Melnitz*, trad. de l'allemand par Léa Marcou, Paris, Grasset, 2008, p. 644.

4. *Ibid.*, p. 614.

de ressassement, qui permet à la vie de coexister avec la mémoire et à l'histoire de se poursuivre malgré le traumatisme. Dans les interstices de ce roman si solidement arrimé aux dates et aux faits, se glissent ainsi des silhouettes fantomatiques, des mondes évanescents, des événements d'une étrangeté vaguement inquiétante, qui font de l'espace romanesque le lieu d'une revenance.

L'histoire des Meijer commence en 1871 dans le petit village d'Endingen, lieu d'origine de toutes les familles juives dont la présence sur le territoire suisse remonte au moins au XIX^e siècle. Jusqu'en 1866, Endingen était l'une des deux seules communes suisses où les Juifs avaient le droit de vivre et de travailler, en tant que colporteurs ou marchands de bestiaux.

Au moment où débute le récit, ces restrictions sont levées depuis cinq ans à peine. La famille Meijer, comme toutes les familles juives suisses, entre dans l'ère de l'émancipation et de la modernité, et se retrouve donc à un moment charnière où les espoirs soulevés par l'avènement d'une époque nouvelle tentent d'effacer le souvenir des stigmatisations héritées du Moyen Age. Le roman s'ouvre sur un double événement, qui reproduit symboliquement ce tiraillement entre passé et avenir : la mort de l'oncle Melnitz et l'arrivée à Endingen du cousin Janki.

Melnitz appartient à l'ancien monde, un monde qui a connu les persécutions, les ghettos, la peur et qui, si l'histoire se déroulait selon la seule logique du progrès, devrait s'achever avec la disparition du personnage. Mais de même que les préjugés s'estompent sans véritablement s'éteindre, Melnitz meurt sans jamais disparaître tout à fait. « Après sa mort, il revenait. Toujours.⁵ » Et il revient pour la

première fois au dernier jour de sa propre *shive*⁶, alors que la famille commence à émerger de son affliction pour revenir à un quotidien résolument tourné vers l'avenir. Ici comme dans la suite du roman, Melnitz réapparaît au moment précis où l'on commence à s'habituer à son absence. Chaque fois que les Meijer parviennent à se persuader que l'oncle est bel et bien mort et, qu'avec lui, s'est aussi évanoui le lourd héritage des violences antisémites, le fantôme de l'ancêtre ressurgit et la mémoire d'un passé non-vécu refait surface.

L'arrivée de Janki, à l'inverse, introduit à Endingen un vent de jeunesse et de renouveau. Ce Juif français, plein d'ambition et de rêves de grandeur, bouleverse la routine du petit village suisse et y fait, en quelque sorte, entrer l'histoire. En effet, bien que Janki n'ait pas participé à la bataille de Sedan, c'est à travers lui que les premiers échos de celle-ci pénètrent dans le récit. C'est aussi après l'établissement de son magasin dans la petite ville de Baden, suivi de son mariage avec Hannele, que les Juifs d'Endigen se risquent pour la première fois hors des frontières du village qui leur a été si longtemps assigné. Dès lors que le jeune homme fait son entrée, d'infinies perspectives d'avenir paraissent s'offrir aux personnages, ouvrant la voie à l'essor économique, à l'embourgeoisement et au rêve d'intégration.

La construction du roman semble au premier abord se joindre à cet élan vers l'avant, puisque l'ordre selon lequel se déroule le récit prend l'apparence d'une évolution chronologique, scandée par des chapitres qui, tous, arborent une date clef de l'histoire collective en guise de titre : 1871 est l'année de la bataille de Sedan ; 1893, celle du congrès socialiste de Zürich et de la première initiative populaire suisse interdisant l'abattage

5. *Ibid.*, p. 13.

6. Période de sept jours consacrée au deuil d'un proche défunt.

rituel ; en 1913 a lieu l'attentat de Sarajevo ; en 1937 les réfugiés venus d'Allemagne immigrerent en masse tandis que le mouvement frontiste d'extrême droite progresse en Suisse ; et 1945 fait coïncider le bref épilogue qui clôture le roman avec la fin de la Seconde Guerre mondiale.

Pourtant, ce découpage souligne aussi la déficience de toute pensée strictement historique. Entre ces grands événements, les personnages continuent à vivre leur vie et à évoluer. D'un chapitre à l'autre, des périodes de plus de vingt ans sont éludées et, pour connaître ce qui s'y est déroulé, le lecteur ne peut que se fier à la mémoire des personnages. Ceux-ci, parce qu'ils reviennent sans cesse sur ce qui a eu lieu, permettent aux événements passés de faire retour dans l'espace dévolu à la narration et de combler les manques de celle-ci. L'histoire n'a alors d'autre choix que de céder la place à la mémoire, dans un mouvement qui ne peut que faire entrave au modèle chronologique, puisque le lecteur ne prend connaissance des faits que lorsque ceux-ci ont déjà été dépassés par le cours du temps narratif.

Le chapitre intitulé « 1913 » s'ouvre sur une fête de Pessah au cours de laquelle le narrateur, d'abord concentré sur le personnage d'Arthur, qui est le plus jeune fils de Janki et de Hannele, semble ensuite se promener d'un protagoniste à l'autre et d'un univers intérieur à l'autre, explorant le passé à travers la mémoire familiale inscrite en chaque individu. Les pensées des personnages tournent toutes autour d'un non-dit qui, s'il était révélé, devrait permettre au lecteur de comprendre pourquoi François, le frère d'Arthur, est absent. Tous refoulent cependant le souvenir chaque fois qu'il essaie de remonter à la surface, laissant en suspens la phrase que la mémoire avait commencé à formuler : « Il y avait déjà sept ans, depuis que François... Il y avait sept ans déjà et on n'en avait toujours pas pris son parti. » ;

« Mina, qui faisait trop pitié parce que son mari et son fils... Essayons de ne pas y penser. » ; « une famille heureuse, même si François... Ne pas y penser. » ; « Si François était resté Schmoul, peut-être n'aurait-il jamais... La chose à laquelle il ne fallait pas penser. » Les personnages en savent plus que le lecteur et celui-ci, pour avoir connaissance de ce qui s'est passé, doit attendre que le souvenir de l'événement douloureux envahisse les esprits au point de ne pouvoir être refoulé plus longtemps : « Car c'était cela, l'événement sur lequel, à cette table du *Seder*, on gardait un tonitruant silence : François Meijer s'était fait baptiser.⁷ »

Ailleurs, lorsque Hannele, l'enfant recueillie par Salomon quand elle était encore bébé, retrouve son père dans un asile, elle revit à travers celui-ci le drame de sa naissance, ce qui permet au lecteur de découvrir, en même temps qu'elle, ce qui s'est passé avant que ne commence le roman. La mère de Hannele est morte en donnant naissance à sa fille et le père, incapable de surmonter cette perte, en a perdu la raison. Pour Menahem Bär, le temps s'est arrêté avec la mort de sa femme et, comme en ces névroses traumatiques qui induisent une « compulsion de répétition » chez ceux qui en sont atteints⁸, il rejoue la scène passée avec l'espoir de parvenir à en modifier le cours. Hannele se retrouve ainsi partie prenante d'un scénario dans lequel elle joue le rôle de sa propre mère, à l'époque de sa grossesse, et entrevoit le mirage de la famille dans laquelle elle aurait pu grandir. Mais Hannele, comme le lecteur, connaît la triste issue de l'histoire, et lorsque Menahem, dans un geste rassurant, lui assure qu'« il n'arrivera rien,

7. *Ibid.*, p. 384.

8. Cf. Sigmund Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, Paris, Payot, 2010.

à personne », elle devient intérieurement le prophète de son propre malheur :

Elle va mourir, ta Sarah que tu as tant aimée, et tu en perdras la raison. Il viendra un étranger, un marchand de beheïmes (bestiaux) nommé Salomon, il emportera ta fille et l'élèvera chez lui. Bien des années plus tard, il écrira des lettres et se mettra à ta recherche, tu reverras ta fille et tu ne le sauras pas.⁹

Soumis aux soubresauts d'une mémoire qui annule toute verticalité temporelle, le temps uniforme et continu des horloges est remis en question par le dérèglement auquel le soumet le temps vécu. Car, plus encore que le narrateur, c'est la mémoire fragile des personnages qui guide le récit. Menahem Bär enlisé dans une époque qu'il revit sans cesse, Hannele devenue vieille et atteinte d'une dégénérescence de la mémoire, continuent à apporter leur pierre à l'édifice de la narration à travers ce qui, chez eux, fait retour. Menahem est le seul à se souvenir encore de Sarah, Hannele la seule à se souvenir de Menahem, et leur mémoire, défaillante en ce qui concerne les événements plus récents, se fait ainsi porteuse d'un passé oublié de tous qu'elle ramène perpétuellement dans le présent.

Bien plus que la chronologie des dates et des événements, ce sont ces constants retours en arrière, cette revenance du passé tapie sous le présent, qui donnent forme à la narration. Les personnages sont habités par une double mémoire – celle de leur propre histoire et celle de leur commun héritage juif – dont on retrouve la trace presque sous chaque phrase. Tout au long du roman, les comparaisons se succèdent à une cadence rapide, au point que chaque mouvement, chaque parole, chaque acte apparaissent comme la répétition d'un rituel ou comme le retour de quelque événement

plus ancien, fixé dans la mémoire narrative. La pluie qui tombe à torrent évoque la venue « d'un nouveau Noé et d'une nouvelle arche¹⁰ ». Lorsque Salomon Meijer, le doyen de la famille, s'emporte contre Janki, son ton péremptoire est comparé à « la voix de Dieu surgissant du Buisson ardent¹¹ ». Le quartier de viande qui tache de sang le sac de toile dans lequel l'a enveloppé Pin'has rappelle à la fois « la plaie d'un soldat venant d'être amputé » et le « bandage que portait Janki le soir de son arrivée¹² ». Ces multiples comparaisons, qui apparaissent presque à chaque page, relient organiquement le fil de la narration à l'activité mémorielle des personnages. De même que ceux-ci se souviennent sans cesse, construisant le présent à l'ombre de ces retours, le récit, lui aussi, se fait revenance.

Les événements ne se déroulent pas au fur et à mesure que le lecteur les découvre, mais dans un passé déjà joué, dont la suite est souvent anticipée par le narrateur. Ainsi le roman résonne-t-il de voix venues de l'avenir, qui rappellent que, du moment qu'il y a récit, il n'est pas de présent possible, car les événements contés sont déjà devenus mémoire. Par exemple, alors que Janki propose à Salomon de faire affaire avec lui : « J'aurais dû continuer mon chemin, dit Salomon par la suite. Continuer tout simplement mon chemin et ne pas l'écouter. Bien des choses auraient tourné autrement.¹³ » Ou alors, au contraire, ce sont des voix du passé qui se manifestent, faisant surgir le fantôme de personnages défunt. En 1913, alors qu'il est mort depuis vingt ans, le grand-père d'Arthur revient témoigner de la maladresse de son petit-fils : « « Il réfléchit si longtemps avant chaque pas qu'il finit par trébucher sur

10. *Ibid.*, p. 22.

11. *Ibid.*, p. 113.

12. *Ibid.*, p. 130.

13. *Ibid.*, p. 50.

9. Melnitz, *op. cit.*, p. 253.

ses propres pieds », avait un jour dit Salomon.¹⁴ » Ainsi l’omniprésence de la mémoire produit-elle un récit habité de voix fantômes, dans lequel la solidité du présent se dérobe sans cesse à la narration. À la fois époque remémorée dans un avenir que le narrateur anticipe et lieu où se répètent des événements qui le précèdent, le temps raconté n’est jamais présent à lui-même. Pour exister, il n’a d’autre choix que d’accueillir les fantômes ou de se faire lui-même fantôme.

Dans un ouvrage consacré aux *Revenances de l’histoire*, Jean-François Hamel a montré à quel point, dans les narrativités modernes, le retour lancinant des spectres traduit un manque provoqué par la disjonction des représentations temporelles et par la perte des modèles de narration traditionnels. D’après lui, « les poétiques de la répétition reviennent toutes à la rupture inaugurale de la modernité qui transforme les procédés et les usages, les fonctions et les effets de la représentation du temps historique. Les revenants qui errent dans ces récits figurent un monde qui ne sait comment s’acquitter de son passé ni de quelle manière donner corps à son présent.¹⁵ » Le roman de Lewinsky, peuplé de personnages qui vivent cette distension de la modernité et de la tradition, écrit dans un XXI^e siècle qui, jusqu’à aujourd’hui, ne parvient à renouer le présent au passé que dans la mémoire de la perte et le retour de l’absence, se fait lui aussi le lieu de ces « revenances » qui viennent parasiter la droite ligne du temps.

Il est des fantômes de ce qui a disparu comme il est des fantômes de ce qui n’a jamais été, et la revenance porte en elle toutes les possibilités avor-

tées, tous les désirs étouffés, tous les rêves inaccomplis que promettaient les avenirs passés. Outre l’oncle Melnitz, qui est le spectre commun à toute la famille Meijer, chaque personnage a son propre revenant, reflet non pas de la mémoire collective, mais d’une perte qui lui est propre. Hannele, on l’a vu, porte en elle un spectre inconnu de tous les autres personnages et dont seul le lecteur partage le secret : celui de la vie toute différente qu’elle aurait pu mener auprès de ses parents, si sa mère n’était pas morte en couches et si son père, malade de chagrin, n’avait pas perdu la raison. La seule fois où elle rencontre son père, celui-ci est déjà un revenant, bien qu’il soit encore vivant : enveloppé dans une chemise blanche qu’il prend pour un suaire, il erre comme une âme en peine à travers l’asile et, tout en affirmant qu’il est déjà mort, continue à accomplir chaque jour le rituel de sa propre cérémonie mortuaire.

Comme si la famille ne pouvait se construire que dans la rupture des générations et l’échec de la transmission, chaque personnage vit dans le deuil d’un parent absent, d’une famille rêvée, d’un enfant perdu, qui inscrivent autant de bâncs dans la lignée des Meijer. Ainsi le père de Hannele fait-il écho aux fils mort-nés auxquelles Golda et sa fille Mimi ont chacune donné naissance. Hantée par le fantôme d’un être qui n’a pas eu le temps d’exister, Golda croit voir revenir son enfant dans le personnage de Janki tandis que Mimi retrouve le sien lors d’une séance de spiritisme. Au cours de cet épisode, de même que dans tous ceux qui impliquent le personnage de Melnitz, une faille se creuse dans le réalisme du roman historique, introduisant une dissonance surnaturelle dans la succession raisonnée des dates et des faits. Le narrateur ne remet nullement en cause l’authenticité de l’événement et, sous couvert d’un de ses personnages, va même jusqu’à renier d’entrée de jeu toute explication rationnelle à ce qu’il s’apprête à raconter, puisqu’il précise que

14. *Ibid.*, p. 394.

15. Jean-François Hamel, *Revenances de l’histoire. Répétition, narrativité, modernité*, Paris, Minuit, Paradoxe, 2006, p. 224.

« même par la suite, Hinda [la nièce de Mimi] fut incapable de s'expliquer ce qui se produisit alors¹⁶ ».

Le roman semble alors se construire dans un rapport au temps comparable à celui que Jean-François Hamel attribue aux récits romantiques. De même que ceux-ci résolvent la scission moderne des temporalités dans un « éternel retour des morts » qui permet souvent l'intrusion du fantastique, *Melnitz* ne permet au présent d'exister que dans la mesure où il ménage un espace aux revenants. Au-delà des fantômes explicitement désignés comme tels, le récit invoque une foule de détails qui, parce qu'ils se répètent d'un chapitre à l'autre et de génération en génération, parce qu'ils demeurent inchangés alors que les personnages se fanent et déperissent, soulèvent un vague malaise chez le lecteur. Sans véritablement transgresser les frontières du fantastique, ils semblent ainsi entrer dans le domaine de l'inquiétante étrangeté, définie par Freud comme « cette variété particulière de l'effrayant qui remonte au depuis longtemps connu, depuis longtemps familier¹⁷ ». Si nombre d'objets inertes acquièrent dans le roman de Lewinsky une dimension inquiétante, c'est par cette familiarité étrange qui en fait les témoins de plusieurs époques et de plusieurs générations, éternellement chez eux dans un monde qui, pourtant, ne cesse de changer. Ainsi de la boîte de pommade en fer-blanc, liée pour Hannele à un épisode pénible au cours duquel, encore jeune fille, elle avait été chassée de la boutique du coiffeur auquel où était venue demander de quoi s'épiler les sourcils. La même boîte réapparaît vingt-deux ans plus tard dans les mains de son élégant fils, qui a pour habitude de s'enduire les cheveux de

pommade. Alors que François ignore tout des mésaventures de sa mère, la boîte en est la trace, sécrétant un souvenir qui ne peut manquer de revenir à Hannele en même temps qu'au lecteur. La canne à tête de lion, que Janki arbore comme le signe de l'imaginaire blessure à la jambe qu'il aurait reçue à la bataille de Sedan, traverse, elle aussi, les générations et entre dans les secrets les plus intimes de la famille. Ainsi fait-elle les frais de la colère de Janki lorsque celui-ci apprend la rumeur selon laquelle il aurait mis enceinte une de ses vendéuses : « Janki assena de sa canne un coup si violent sur la table que le pommeau se détacha. La tête de lion roula puis s'immobilisa aux pieds de François, et, goguenarde, lui tira la langue.¹⁸ » La canne, la boîte en fer-blanc, le Tantale rempli d'une liqueur inaccessible et maints autres objets qui peuplent l'univers de la famille Meijer semblent peser de leur présence muette et sarcastique sur chaque tentative faite par les personnages pour trouver leur place dans le présent.

L'oncle Melnitz, témoin fâcheux d'un passé qu'on voudrait révolu, d'autant plus encombrant qu'il est doué de parole, compte lui aussi au nombre de ces objets familiers et inquiétants. Par son seul nom, il apparaît comme le rappel vivant d'une histoire familiale qui, contrairement à ce que laissent supposer les frontières du roman, ne commence pas en 1871 à Endingen, mais en 1648 en Ukraine. Son nom, raconte-t-il aux trois enfants de Hannele, est celui qui a été donné à tous les descendants de femmes juives violées par les cosaques de Chmielnicki, du temps des pogroms menés par celui-ci.

Or, si l'on en croit Lewinsky, « Melnitz n'a rien à faire dans ce livre » et, de même qu'il s'immisce dans la vie des personnages contre leur

16. *Melnitz*, op. cit., p. 214.

17. Sigmund Freud, *L'Inquiétante Etrangeté et autres essais*, Paris, Gallimard, Folio essais, 1988, p. 215.

18. *Melnitz*, op. cit., p. 305.

gré, sa présence dans le roman est étrangère à la volonté initiale de l'auteur: « Quand j'ai commencé ce livre-là, il était là. Il s'est forcé dans ce livre, ce n'était pas prévu.¹⁹ » Omniprésent, l'intrus réapparaît à tous les moments clefs de l'intrigue jusqu'à en devenir le fil conducteur et le personnage principal. C'est lui qui donne forme au temps narratif, façonnant une histoire qui, loin d'être le lieu de la raison et du progrès, est vouée au retour cyclique de la peur, de la violence et du fantasme. Certes, dans cette Suisse « propre, neutre et riche », il n'arrive jamais rien de grave aux personnages – les seuls à mourir des suites de la guerre, des pogroms ou du nazisme étant ceux qui se risquent hors des frontières du pays – mais, à chaque génération, un incident quelconque se charge de leur rappeler que, progressistes ou pas, convertis ou pas, riches ou pas, ils ne seront jamais acceptés comme des membres à part entière de la société suisse.

En 1871, Hannele entrant chez un coiffeur de Baden pour demander un couteau à l'aide duquel « enlever des poils sur le visage » s'entend répondre avec une voix d'une politesse alarmante : « Là, hélas, nous ne pouvons vous être utiles. Si vous en cherchiez un pour vous couper la gorge, nous vous aurions volontiers rendu service²⁰ ».

En 1893, le petit Arthur allant visiter le *Panoptikum*, un cabinet de curiosités présenté à la foire de la ville, se retrouve nez à nez avec une figure de cire représentant un Juif en train d'égorger une petite fille : au-dessous, un écriteau

19. Charles Lewinsky, Natalie Levisalles, « *Melnitz*, roman suisse, roman juif », conférence, Maison d'art et d'histoire du judaïsme, Paris, janvier 2009.

http://www.akadem.org/sommaire/themes/littérature/6/7/module_5962.php

20. *Melnitz*, op. cit., p. 99

indique qu'il s'agit du « meurtre rituel de Tisza-Eszlar » et décrit comme s'il s'agissait de faits avérés le sinistre scénario imaginé par les habitants du village hongrois.

La même année, Janki invite les pontes de la ville à un grand dîner au cours duquel le vote imminent de l'interdiction de l'abattage rituel donne lieu à une discussion animée sur « la cruauté envers les animaux » et sert de prétexte à diverses plaisanteries sur le vin *casher* et les « raisins égorgés ».

En 1913, François se souvient comment, sept ans auparavant, un riche propriétaire du nom de Landolt avait refusé de lui vendre son terrain sous prétexte qu'il était juif. C'est alors qu'il s'était converti au catholicisme, pour s'entendre rétorquer, alors qu'il revenait vers Landolt pour conclure l'affaire : « C'est presque dommage. Mais savez-vous, cher Monsieur Meijer, un Juif, même baptisé, reste toujours un Juif.²¹ »

En 1937, Rachel, fille de Hinda et petite-fille de Hannele et Janki, entre dans un bar fréquenté par des Frontistes pour y utiliser le téléphone et, bien qu'elle n'ait pas d'accent particulier, bien qu'elle s'habille comme n'importe quelle Zurichoise, ceux-ci l'identifient immédiatement comme juive, la forçant à fuir. « Si elle s'était rompu le cou, leur joie aurait été à son comble²² ».

Il est à noter que l'image de l'égorgement, centre des fantasmes antisémites hérités des croyances médiévales, est au cœur de la plupart des incidents qui confrontent les membres de la famille Meijer à leur propre altérité. Derrière le débat sur l'abattage rituel, derrière l'évocation des « raisins égorgés », derrière la menace de couper le cou des Juifs, subsiste cette même image de Tisza-Eszlar, ce même fantasme du meurtre rituel qui apparaît

21. *Melnitz*, op. cit., p. 416.

22. Ibid., p. 642.

comme la projection inversée d'un désir de violence. Si les signes de l'antisémitisme reviennent, inchangés, à chaque génération, c'est que, comme la présence de Melnitz, leur origine est fantomatique, flottante, impalpable, insidieuse. Elle repose sur la mémoire d'un événement imaginaire :

Ils n'oublient jamais rien. Plus c'est absurde, mieux ils s'en souviennent. Ils se souviennent qu'avant Pessah, nous égorgeons des petits enfants et faisons cuire leur sang dans la pâte des matze. Cela n'est jamais arrivé, mais cinq cents ans plus tard, ils sont capables de raconter la scène comme s'ils l'avaient vue de leurs yeux. Comment nous avons attiré le petit garçon loin de ses parents, en lui promettant des cadeaux ou bien du chocolat, bien avant l'existence du chocolat. Ils le savent, dans les moindres détails. [...] Oublier ? Ils n'oublient rien. Sauf peut-être la vérité. Mais pas les mensonges.²³

La mémoire du crime rituel, parce qu'elle est impossible à combattre par la raison, revient sans cesse et va même jusqu'à influencer l'image que les Juifs ont d'eux-mêmes. « Évidemment, c'est un mensonge, souffle Melnitz à Arthur devant la figure de cire, [...] mais quand le même mensonge est répété sans fin, et qu'il se trouve toujours des gens pour le croire... Tu ne seras jamais tout à fait sûr.²⁴ » Arthur ne sera jamais tout à fait sûr qu'il n'y a pas en lui un meurtrier sanglant, un Juif mauvais. Il ne sera jamais tout à fait sûr que ne sommeille pas en lui le Fagin de Dickens qui, depuis qu'il a lu *Oliver Twist*, apparaît chaque nuit dans ses rêves. Les personnages, tous autant qu'ils sont, ne seront jamais tout à fait sûrs qu'ils sont vraiment comme tout le monde. Chacun a son

double obscur, sa caricature de juif terrée au fond de lui-même, qu'il essaie de faire taire par tous les moyens. Et chaque fois que cette ombre ressurgit, l'oncle Melnitz revient avec elle. Il est là lorsque Janki, fiévreux, tente d'expulser le mal de son corps et de lutter « contre l'étranger tapi dans a poitrine²⁵ ». Lorsque Hannele refuse d'épouser Janki, il est encore là pour lui murmurer à l'oreille qu'elle est la digne héritière des femmes martyres de Massada, de Worms ou de Lublin. Il est présent quand Janki fait sa « soirée goy », quand Rachel est malmenée par les Frontistes, quand François retire le « J » de son nom pour le voir réapparaître, peint à l'huile, sur la vitrine de son magasin. Il revient chaque fois que les personnages sont dououreusement rappelés à leur judéité.

De même qu'on ne se débarrasse pas d'un fantôme, on ne se débarrasse pas d'une image bâtie sur des siècles de mémoire d'un mensonge. Et s'il n'est pas de progrès possible, c'est que la Grande Histoire, telle que la conçoit le sarcastique aïeul des Meijer, n'est jamais que l'éternel retour des multiples petites histoires qui, siècle après siècle, se sont fixées dans l'imaginaire collectif. Ce qui fait retour, ce ne sont donc pas les événements eux-mêmes mais le récit remémoré, rejoué ou réinventé de ceux-ci. Il n'est de revenance que dans les lieux où se confondent mémoire et imaginaire et, l'univers humain étant bâti sur un édifice de mots, on ne peut changer le monde qu'en lui inventant de nouvelles narrations. Pin'has le comprend rapidement lorsqu'il découvre l'histoire abracadabrante publiée dans le *Badener Tagblatt* pour empêcher les gens d'aller acheter leur marchandise dans la nouvelle boutique de Janki : « on est enclin à croire une bonne histoire²⁶ », explique-

23. *Ibid.*, p. 91.

24. *Ibid.*, p. 294.

25. *Ibid.*, p. 41.

26. *Ibid.*, p. 100.

t-il à Mimi, « donc, pour amener les gens à changer d'avis, nous devons inventer une histoire encore meilleure²⁷ ». Pin'has et Mimi, aidés par Anne-Catherine, la fille de l'instituteur d'Endingen, se lancent alors dans la rédaction d'une histoire elle aussi montée de toutes pièces, qui érigé l'ordinaire Janki en héros de guerre blessé lors de la bataille de Sedan, inscrivant toute la suite du récit sous le signe de cet événement qui n'a jamais eu lieu.

Cette initiative des trois jeunes gens, qui donne l'impulsion au destin des personnages, ne fait que mettre en abyme l'artifice sur lequel repose le roman lui-même. Lewinsky, comme Pin'has, tente de raconter une histoire qui soit meilleure que celle de son adversaire, de vaincre par les armes de la fiction cette idée encore présente en Suisse que « les Juifs sont toujours des gens différents, pas des vrais Suisses²⁸ ». L'auteur qui, avant de se consacrer à l'écriture romanesque, a travaillé comme metteur en scène et rédigé des scénarios de *sitcoms*, reprend dans la construction du récit des techniques empruntées à ces précédentes expériences. Les chapitres, comme autant d'épisodes d'une série, se terminent en général sur un suspense destiné à tenir éveillée la curiosité du lecteur. Le passage d'une unité narrative à une autre rappelle les stratégies par lesquelles la technique cinématographique lie un plan au prochain : ainsi Lewinsky termine-t-il une scène par la question « Il n'a pas compris, votre Français ? », pour transporter le lecteur une semaine plus tard, dans un passage qui commence par une question

27. *Ibid.*, p. 101.

28. Charles Lewinsky ; Natalie Levisalles, « *Melnitz*, roman suisse, roman juif », conférence, Maison d'art et d'histoire du judaïsme, Paris, janvier 2009. http://www.akadem.org/sommaire/themes/littérature/6/7/module_5962.php

presque identique, mais prononcée par un autre personnage : « Il ne me comprend pas ou il ne veut pas me comprendre²⁹ ». Les protagonistes eux-mêmes – Mimi en particulier – se mettent perpétuellement en scène, calquant leur attitude sur celle de personnages des romans qu'ils ont lus.

Tout se passe donc comme si l'auteur cherchait à mettre en évidence les ficelles de sa propre fiction, afin de nous rappeler que l'histoire qui nous est relatée n'est jamais que la revanche imaginaire d'un passé qui n'existe pas. Le temps raconté, si consciencieusement daté qu'il soit, demeure un temps fantôme, peuplé de personnages qui n'ont jamais été, puisque tous les êtres qui traversent le roman sont absents de l'Histoire. Pourtant, au fil du récit, leur absence prend suffisamment de poids pour se muer en présence, attachant le lecteur à ces destins fantômes.

Janki devient riche en vendant des chevaux qu'il n'a pas, le vieil homme de l'asile ratisse des feuilles qui n'existent pas, Hannele devenue sénile demande à voir les enfants qu'Arthur n'a jamais eus et le narrateur, page après page, tisse les fils de vies qui n'ont pas eu lieu. Par cette suite de manques, le roman inscrit ses fantômes dans le double espace du passé évanoui et du vide à venir. Il est habité par une mémoire des défuns qui offre à tous la même vision horrifique : celle de la pétrification et de la disparition du vivant, qui prédit à chacun sa mort prochaine. Entre la *shive* de Melnitz, par laquelle s'ouvre la narration et le deuil démultiplié de tous les revenants des victimes de la Shoah, le lecteur assiste au silencieux écoulement du temps humain, à l'inexorable vieillissement des personnages et à l'implacable tragédie d'individus qui, toujours et partout, finissent vaincus par le temps et par l'Histoire.

29. *Melnitz*, *op. cit.*, p. 55.

TRAJECTOIRES DE RETOUR OU RÉ-AFFILIATION ? Edmond Fleg et André Spire, deux écrivains aux prises avec une judéité nouvelle au début du XX^e siècle*

Catherine Fhima

Je suis juif parce que, né d'Israël, et l'ayant perdu, je l'ai senti revivre en moi, plus vivant que moi-même.

Je suis juif, parce que, né d'Israël et l'ayant retrouvé, je veux qu'il vive après moi, plus vivant qu'en moi-même. [...]

Je suis juif parce que la promesse d'Israël est la promesse universelle¹.

Issus de la profession de foi déclamée par Edmond Fleg, en 1928, à la fin de son ouvrage *Pourquoi je suis juif*, ces mots incantatoires à la fois achèvent son récit autobiographique et figurent comme le point d'arrivée d'une trajectoire particulière, suivie par l'écrivain pour « retrouver Israël ». S'ils s'adressent d'abord à un « petit-fils qui n'est pas encore né », à l'évidence ils en appellent plus largement aux générations suivantes. Mieux, ils résonnent comme un testament, écrit pour donner sens à un futur juif collectif. Avec ce livre², Edmond Fleg organise la transmission de la

perpétuation de « l'être juif » dans une dissonance avec « la tradition », souvent orale, de père en fils. Par là, une transmutation s'opère de façon privée mais exposée au public, l'écrivain parle à un petit-fils hypothétique quand son fils aîné, Maurice, est âgé de vingt ans. Outre le caractère inédit de cette « exposition publique » notable pour la période, le saut dans le temps que montre cette démarche transgénérationnelle porte en lui-même témoignage des distorsions qu'entraîne la modernité du premier XX^e siècle pour les Juifs.

À l'embranchement des processus de sécularisation des sociétés européennes et d'émancipation des minorités juives, la modernité occidentale est porteuse de mutations favorisant des crises. Que l'on en impute la responsabilité historique aux Lumières européennes³ ou au développement intrinsèque de cette modernité dont les Juifs sont des acteurs attentifs, au début du XX^e siècle, du fait de la dislocation de leurs structures sociales traditionnelles, ceux-ci traversent une crise de la tradition. Par capillarité, cela se traduit par une crise de la transmission, laquelle reflète plus profondément une crise de l'identité. D'autant que le processus d'insertion dans la nation connaît des évolutions : l'antisémitisme accru, sous sa forme idéologique, contraint les Juifs à repenser leur place. La citoyenneté ne semble pas les protéger de formes d'exclusions nouvelles, souvent

* Cet article modifie une étude déjà parue : « Aux sources d'un renouveau identitaire : André Spire et Edmond Fleg », *Mil neuf cent*, n° 13, 1995.

1. Edmond Fleg, *Pourquoi je suis juif*, Paris, les Éditions de France, « Leurs Raisons », 1928, (réédition, les Belles Lettres, 1995), p. 96-97.

2. Dirigée par André Billy la collection « Leurs Raisons » accueille, la même année, Édouard Herriot, *Pourquoi je suis radical-socialiste* et Jean Guiraud, *Pourquoi je suis catholique* puis Lucien Dubech, *Pourquoi je suis royaliste*, Henri de Jouvenel, *Pourquoi je suis syndicaliste*, etc.

3. Voir Pierre Savy et David Schreiber (dir.), « Des Juifs contre l'émancipation. De Babylone à Benny Lévy », *Labyrinthe*, atelier interdisciplinaire, 28, 2007 (3).

plus pernicieuses. Il en découle qu'ils ne peuvent plus se contenter de *faire* mais se doivent aussi d'*être*. Là s'origine la question de l'identité. Elle connaît des fortunes diverses, mais demeure lancinante. Autrement dit, dans un contexte de fragilité sociale, et peut-être même de crise générale de l'identité, où la revendication d'une spécificité va à contre-courant de l'évolution de la société tendant à l'indifférenciation (c.-à-d. culturellement catholique), la question de l'identité⁴ juive au début du XX^e siècle se pose désormais comme réflexion globale sur l'être, sur le rapport à l'altérité et comme passage entre individuation et collectivité. Elle occasionne une redéfinition des relations entre groupes sociaux, entre minorité et majorité. Si les tentatives de « retour » existent, elles sont subséquentes à cette crise d'identité.

Voix traversières du retour

Mais en admettant que le judaïsme ne se limite pas à une « confession », à une religion, qu'entend-on par « retour » ? D'abord une expérience de la perte. Le « retour » prend alors acte d'une situation de déréliction se fondant sur l'idée que la fuite en avant est déjà active, que la « tradition », du fait de son « éloignement », s'est déjà « muée en passé ». Or le rapport à la tradition est précisément ce qui pâtit le plus de la déstructuration des sociétés juives traditionnelles dans la modernité occidentale. Le moyen d'en décoder les

4. Cf. notre travail en cours : « Au cœur des identités : un groupe d'écrivains juifs français (1890-1930) », sous la direction de Nancy Green (EHESS) ; pour une discussion sur l'usage du concept d'identité, je me permettrai de renvoyer à mon article : « L'existence juive en France au début du XX^e siècle. Autour de Jean-Richard Bloch », introduction, *Cahiers Jean-Richard Bloch*, n° 7, 2011, p. 13-30.

signes échappe désormais aux Juifs émancipés⁵. En même temps le « retour » ouvre sur la possibilité de s'extraire de l'irréversible ; précisément en ce qu'il suggère une prise de conscience. Il s'instaure par une pause, une nostalgie et un regret. Fruit de l'individuation, il se montre réflexion et évaluation de la perte. Il est alors tentative de récupération des espaces non encore effacés, pour renouer avec ce que l'on croyait perdu, mais qui se trouvait seulement en léthargie. Le « retour » a bien ici le sens de *retournement*, comme le rappelle l'usage linguistique.

Est-ce assez dire qu'en cette première moitié du XX^e siècle, l'idée d'un *parcours de retour* au judaïsme se pense sous des auspices problématiques ? Les termes paraissent les mêmes : « retour », « conversion ». On ne peut néanmoins les appliquer à toutes les situations. Si à la période considérée, la crise religieuse que montrent les grandes conversions d'intellectuels au catholicisme de leur enfance⁶ crée un effet de miroirs, une transposition de sens serait trop rapide, une identification, erronée. La conversion de Paul Claudel est un retour à la foi, à la pratique, au dogme, à l'Église. Tandis que, s'ils existent, les « chemins de retour » des écrivains juifs à leur propre univers mental ne peuvent s'élaborer que sur des contenus bien plus composites (d'où la prudence des guillemets). Ce sont d'abord, et avant toute chose, des *chemins de traverse*. Car les trajectoires ne tendent pas linéairement et uniquement vers le « retour ». Elles en contiennent seulement certaines formes et s'y aventurent avec

5. Voir en particulier Stéphane Mosès, *L'ange de l'histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris, Gallimard, « Folio essais », 2006.

6. Frédéric Gugelot, *La conversion des intellectuels au catholicisme en France 1885-1935*, Paris, CNRS éditions, 1998.

des objectifs circonscrits. Quelles que soient les annonces des auteurs eux-mêmes. Dès que l'on scrute leurs dires et les cadres successifs qui font naître leur usage des mots, on est contraint à poser les questions du sens et de la pertinence des concepts à appliquer pour saisir ce qui les guide. Ainsi, Edmond Fleg a beau vouloir s'exprimer sur une vie métamorphosée selon deux jalons, « Israël perdu » et « Israël retrouvé », rien n'indique que le chemin parcouru équivaut littéralement à une « conversion » vécue, survenue autour des années 1900. Plus encore, « retrouver Israël » ne porte l'assurance que d'un sentiment, enfoui puis révélé, dont il s'agit d'attester la vitalité. Si une entreprise de « retour » se décèle, elle ne peut totalement se confondre avec ce besoin de remémoration individuel par fidélité à un « être collectif ». De même, à quel régime d'intelligibilité soumettre les paroles d'André Spire, rendant compte, en 1928 lui aussi⁷ et selon un mode également rétrospectif, du choc qu'il affirme avoir éprouvé vers 1904 en lisant d'Israël Zangwill, le « Dickens juif » anglais, une nouvelle traduite en français pour les *Cahiers de la Quinzaine* de Charles Péguy ? «... *Chad Gadya* joua le rôle d'un cristal jeté dans un liquide sursaturé et sur certains esprits sensibles, agit à la manière d'un retour, d'une conversion : bouleversements, crise de larmes, et direction de vie soudainement changée⁸. » L'énoncé donne l'impression (trompeuse) que ces mots seraient tout droit écrits pour répondre à notre question de départ. En fait, comme les paroles litaniques déposées par Edmond Fleg, il signifie une cou-

7. Mais c'est une réédition de 1913 complétée.

8. André Spire, *Quelques Juifs et demi-Juifs*, Paris, éditions Grasset, 1928, t. I, p. VII; André Spire, « Les problèmes juifs dans la littérature », dans *La Renaissance religieuse*, Paris, Félix Alcan, 1928, p. 111.

pure. Le motif de l'histoire en livre les clés : un jeune Juif vénitien totalement assimilé revient dans la maison familiale lors d'une célébration de la Pâque juive conduite par son père. Pendant le récitatif « *Chad Gadya*⁹ », il est soudain empreint d'une lourde angoisse et prend la mesure de son déchirement entre ses deux cultures, entre Orient et Occident. Le vide de sa vie le saisit : il projette de se suicider, ne supportant pas de vivre sans Dieu tout en l'appelant de ses vœux dans la mort. Avant de s'enfoncer dans l'eau du canal, il récite le *Shema Israël*, prière juive traditionnelle.

L'effet sur les écrivains juifs français est celui d'une identification totale : il révèle l'anxiété de disparaître en tant que Juifs et la nécessité d'agir pour inverser le mouvement, rien de moins. L'énoncé d'André Spire prend acte de cette identification qui perdure dans le temps. Il suggère un dessilement de conscience préexistant auquel manquait l'étincelle motrice produite par *Chad Gadya*. Il désigne, pour ainsi dire, le présent comme un leurre. Et d'insinuer que le passé contiendrait des réponses d'avenir ? On peut l'imaginer. Si on continue l'enquête autour de l'énoncé lui-même, on note sa redondance, organisée comme un leitmotiv par l'écrivain d'une œuvre à l'autre (depuis 1909), comme pour signaler sa force séminale. Un sens surgit alors, différent : il y a la nécessité d'une mythologisation, d'une fétichisation même de ce souvenir d'écrivain, pour reproduire le « moment étincelle » en le remémorant puis le transmettant, et pour dire les éléments de la coupure. S'annonce ainsi l'instauration d'un espace d'innovation : la littérature comme voix du *retournement*. Tant il est vrai que, dans un mouvement concomitant la

9. Israël Zangwill, *'Had Gadya*, Paris, Georges Crès, 1921 (1^{re} édition française 1904). *Chad Gadya* : un chevreau, en araméen. Le récitatif achève la cérémonie du *Seder* de Pâques.

rupture inaugure la recherche du sens de « l'être juif », notamment *par la voie littéraire*. Preuve en est qu'en 1959, après une dernière répétition de l'énoncé fétiche, l'écrivain ajoute : « J'avais retrouvé la foi ? Non pas. Mes ancêtres, ma race, le judaïsme de ma petite enfance. J'étais redevenu Juif avec un grand J.¹⁰ » Edmond Fleg énonce une réflexion similaire. En pleine affaire Dreyfus, le choc de la violence antisémite est un substrat sur lequel se greffe un autre choc, littéraire cette fois. Là encore « l'effet Zangwill » joue à plein. *Dreamers of the Ghetto* (1898) enthousiasme le jeune homme : « Cette lecture a réveillé en moi toutes mes velléités de m'occuper du judaïsme, de retourner par la réflexion, l'étude historique et philosophique, à cette race proscrite, et belle malgré ses misères [...] à l'étude de cette question juive dont il est lâche de se désintéresser.¹¹ » Le pouvoir d'animation de la littérature est tel qu'il enclenche le mouvement de rupture pour passer de la rive de l'action défensive à la rive du *rêver être*. Là où la violence de l'altérité ne projette rien d'autre qu'une représentation des Juifs dans laquelle ceux-ci ne peuvent se reconnaître car l'antisémitisme, au fond, ne leur parle pas d'eux, l'identification littéraire est *ressourcement*. Elle déloge de la sidération occasionnée par le rejet qui semble se répéter d'un siècle à l'autre.

Les trajectoires d'Edmond Fleg et d'André Spire témoignent d'une succession de chocs rendant insistante une question ainsi résumée : dans la modernité, comment faire coexister la part juive de leur être avec la part de l'enracinement

dans la nation où ils vivent, dont ils sont citoyens et ont incorporé la culture ?

Les ingrédients de l'intégration

Fils d'une bourgeoisie juive issue de la logique émancipatrice qui tout au long du XIX^e siècle s'insère parmi les « couches nouvelles » de la III^e République, André Spire et Edmond Fleg sont instruits et formés dans les lycées de la République. Se reconnaissant totalement dans les valeurs héritées de 1789, ils ont la conviction d'être des Français comme les autres. Que la France ne soit pour Edmond Fleg qu'une patrie d'adoption, n'altère en rien ce sentiment de plénitude. Il naît en 1874 à Genève dans une famille qui voulait un véritable culte à la France de 1789 et de 1848¹². Sa famille paternelle est originaire d'Alsace et son père Maurice Flegenheimer, industriel soyeux, a épousé une juive alsacienne, Clara Nordmann. La famille d'André Spire, pour sa part, s'enorgueillit d'un enracinement ancien, en Lorraine. Édouard Spire, père d'André, est d'abord avocat puis industriel lorsqu'il s'associe à son beau-père qui possède une fabrique de chaussures à Nancy¹³. Issus de la génération de Juifs bénéficiant d'une intégration indiscutable, les deux futurs écrivains sont portés par un imaginaire social plus vaste que celui de leurs pères et grands-pères. Licencié en droit, André Spire vient à Paris et entre à l'École des Sciences politiques en 1891. Il prépare le concours du Conseil d'État où il est reçu auditeur en 1893. Pour mieux s'adonner à sa passion poétique sans souci matériel, il devient haut

10. André Spire, « Préface 1959 », *Poèmes Juifs*, Paris, Albin Michel, 1959, p. 14.

11. Lettre d'Edmond Fleg à sa mère du 19 juin 1898 : *Correspondance d'Edmond Fleg pendant l'affaire Dreyfus*, présentée, datée et annotée par André Elbaz, Paris, Lib. A.G. Nizet, 1976, p. 94.

12. Lettre d'Edmond Fleg à Lucien Moreau, 23 octobre 1900, *Correspondance d'Edmond Fleg...*, op. cit., p. 147-149.

13. André Spire, *Souvenirs à bâtons rompus*, Paris, Albin Michel, 1962, p. 15-17.

fonctionnaire, un de ces « Juifs d'État¹⁴ » de la III^e République. Edmond Fleg, pour sa part, arrive à Paris en 1892, entre au lycée Louis-le-Grand en rhétorique supérieure et passe une licence de philosophie. Reçu à l'École normale supérieure de la rue d'Ulm en 1895, au titre d'étranger, il obtient l'agrégation d'allemand en 1900. Après bien des atermoiements, il se lance dans la littérature en écrivant des pièces de théâtre.

Durant toute leur carrière littéraire, les deux auteurs travaillent de nombreuses formes d'expression : la poésie, le conte, la nouvelle, le théâtre, la biographie romancée, les essais, les articles militants et les écrits autobiographiques. Ils partagent un profond attachement à la langue et à la littérature françaises. Mais Edmond Fleg demeure fidèle au classicisme à la fois dans son écriture dramatique et dans sa poésie rimée en alexandrins. Pour s'en convaincre, il suffit de se pencher sur *Écoute Israël*, « légende des siècles juive¹⁵ » dont Charles Péguy publie le premier volume en 1913 dans ses *Cahiers de la Quinzaine*. De son côté, André Spire considère la poésie comme le fer de lance d'une littérature de combat. Fort de son expérience de recherches prosodiques vécue, en 1903, dans le laboratoire de l'abbé Rousselot au Collège de France, il se pose en rénovateur de la langue poétique et en apôtre d'un nouveau vers-librisme. Bousculer la métrique traditionnelle signifie se doter d'un outil d'expression au service de la modernité. Ses recherches poétiques prennent

un sens politique dans un contexte où l'exigence esthétique se double d'une exigence intellectuelle à partir de laquelle s'élabore une remise en question des bases sociales de la III^e République.

Crise d'identités et recherches d'équilibre

L'antisémitisme politique qui sévit à partir des années 1880 paraît remettre en cause l'intégration des Juifs. Les campagnes antisémites consécutives aux scandales financiers (le krach de l'Union Générale en 1882, puis Panama dix ans plus tard), la publication de *La France juive* d'Édouard Drumont en 1886 et son grand succès d'édition, fournissent de justes sujets d'inquiétude. Mais ces prodromes ne font que dévoiler la fragilité de l'intégration sans l'ébranler fondamentalement. Seule l'Affaire Dreyfus provoque une crise de conscience. Cette fois, les principes républicains vacillent sur leurs bases. Dans les premiers temps, toutefois, les réactions des écrivains traduisent une perception de l'antisémitisme sous l'angle d'attaques personnelles à résoudre de manière individuelle¹⁶. Dreyfusards, ils le sont assurément ; mais au risque de surprendre, peut-être moins en raison du caractère antisémite de l'Affaire que du sentiment d'injustice. Les sources qui attestent l'engagement formel d'André Spire, tenu à un droit de réserve comme auditeur au Conseil d'État, font défaut. Il est avéré, en revanche, que scandalisé par l'accusation d'Esterhazy et affecté par la virulence

14. Pierre Birnbaum, *Les Fous de la République. Histoire des Juifs d'État, de Gambetta à Vichy*, Paris, Fayard, 1992.

15. Lettre d'Edmond Fleg à Ernest Bloch, 1911, *Correspondance d'Edmond Fleg..., op. cit.* p. 159. Cette épopee biblique comporte sept volumes publiés de 1913 à 1948 chez Georges Crès puis aux éditions Gallimard.

16. Fleg, citoyen suisse, hésite à demander sa naturalisation française ; Spire répond aux attaques de la *Libre Parole* contre les auditeurs juifs du Conseil d'État par le duel, selon un code de l'honneur propre à cette époque où le combat singulier est pensé comme unique moyen de répondre à l'antisémitisme. (Rappelons le duel au cours duquel le capitaine Armand Meyer trouve la mort en 1892.)

antisémite déployée par son ami Lucien Moreau¹⁷, Edmond Fleg signe la pétition de novembre 1898 en faveur du colonel Picquart. En phase avec l'ambiance dreyfusarde de l'École normale, il devient ainsi, de son propre aveu, un « être social¹⁸ ». L'Affaire engendre donc des ruptures comportementales¹⁹. Elle fait de ces deux auteurs, conjointement des Juifs et des acteurs politiques. Dès lors, la perception de l'antisémitisme subit aussi des transformations. Identifié comme une idéologie qu'il incarne la droite nationaliste, il est désormais perçu en termes politiques et non plus seulement comme un mouvement de haine irrationnel, tel que semblaient le véhiculer l'antijudaïsme chrétien jusqu'aux vociférations de Drumont. Ce nouveau regard pousse les intellectuels juifs à considérer les ramifications européennes de la « question juive ». L'affaire Dreyfus a déclenché un processus de sensibilisation aux persécutions subies par les Juifs en Russie tsariste, notamment lors des massacres de Kichinev en 1903 dont la presse française s'était fait l'écho. Aussi est-ce véritablement à l'aune d'événements postérieurs à l'Affaire que l'on peut mesurer la durabilité de la crise morale qu'elle a

provocée. D'autant qu'elle a introduit une dimension politique supplémentaire : les deux écrivains acquièrent la conviction du caractère erroné de la conception selon laquelle le judaïsme serait exclusivement une confession religieuse à l'égal de toute autre. Sur les pas d'un Bernard Lazare, également marginal, ils aboutissent alors à l'idée que les Juifs forment une nation²⁰, allant totalement à l'encontre de l'idéologie émancipatrice et assimilatrice du XIX^e siècle.

Le « nationalisme juif » vient incarner cette idée, laquelle se ressource à un « être collectif » juif. Pourtant, au tournant du XX^e siècle, peu nombreux sont les écrivains qui l'envisagent comme solution pour contrer l'antisémitisme. Edmond Fleg s'en fait rapidement le chantre, le nationalisme provocateur de Lucien Moreau n'étant assurément pas étranger à cette quête d'identification nationale. Exalté et passionné, il assiste au III^e Congrès sioniste de Bâle en août 1899 mais en revient désappointé. Se sentant extérieur, singulier parce que français, il s'éloigne du mouvement jusqu'à la Grande Guerre. L'une des difficultés que rencontre le sionisme à s'implanter en France et à emporter sinon l'adhésion des Juifs français du moins leur sympathie²¹, ne réside-t-elle pas dans leur culte de la patrie, jugé comme inconciliable avec la pratique d'un sionisme politique ? Dès les premiers jours de la guerre en 1914, Edmond Fleg s'engage dans la Légion étrangère. Parce qu'il n'a pas encore la citoyenneté française, il mesure combien son senti-

17. Fleg avait rencontré celui-ci au lycée Louis-le-Grand. Malgré le nationalisme maurassien dans lequel s'engage Moreau dès l'Affaire, cette amitié étonnante se poursuit jusqu'à la mort de Moreau en 1932.

18. Edmond Fleg, *Pourquoi je suis Juif*, op. cit., p. 44. Cf. également *Hommage des artistes à Picquart*, liste des protestataires, préface d'Octave Mirbeau, publié sous la direction de P. Brenet et F. Thureau, Société libre d'édition des gens de lettres, 1899, p. 6.

19. Catherine Fhima, « Les effets de l'affaire Dreyfus à travers quelques figures juives », dans Gilles Manceron et Emmanuel Naquet (dir.), *Être dreyfusard hier et aujourd'hui*, Rennes, éditions des Presses universitaires de Rennes, 2009, p. 509-515.

20. Lettre d'Edmond Fleg à Lucien Moreau, décembre 1898, *Correspondance d'Edmond Fleg*..., op. cit., p. 128 ; André Spire, *Le Sionisme*, Ligue des Amis du Sionisme, tract n° 1, Paris, Charles Renaudie, janvier 1918, p. 4-5.

21. Catherine Nicault, *La France et le sionisme, 1897-1948, une rencontre manquée ?*, Paris, Calmann-Lévy, 1992.

ment d'appartenance peut sembler factice. Par son patriotisme combattant, il exorbite sa fidélité à la France. En 1929, écrivant sur la figure de Jeanne d'Arc, sujet éloquent d'un point de vue patriotique, il commet une erreur de datation intéressante. Il dit être « citoyen français [...] depuis 1914²² » alors qu'il n'obtient effectivement sa naturalisation qu'en 1921. Erreur inconsciente ou commodité littéraire ? Il importe surtout de constater que son engagement dès le début de la guerre, à l'âge de 40 ans, lui fournit la légitimité de se sentir français sans crainte de provoquer les foudres nationalistes. Or celles-ci s'apaisent dans les premiers temps de l'« Union sacrée » car le sang versé permet aux Juifs de prouver ce courage que les antisémites leur dénient. André Spire se fait d'ailleurs l'apologiste du « loyalisme juif » dans son essai *Les Juifs et la guerre*. Il y signale notamment le courage d'Edmond Fleg, regrettant de n'avoir pu se joindre à lui²³. Mais surtout, il rend compte de la situation des Juifs persécutés et se prépare à faire entendre les voix de ceux-ci pour les négociations de paix. Car si la Grande Guerre entraîne des changements considérables sur le plan géopolitique et celui de la diplomatie internationale, la question juive ne connaît pas d'accalmie. Or les années de guerre et d'après-guerre voient les progrès du sionisme poli-

tique. André Spire avait adhéré au territorialisme d'Israël Zangwill en 1905²⁴. Après la Déclaration Balfour en novembre 1917, il rallie le sionisme officiel et dès lors ne cesse d'œuvrer à une sensibilisation de l'opinion française, non-juive et juive. À son initiative, une Ligue des Amis du Sionisme se crée²⁵ et il représente officiellement le sionisme français à la Conférence de la Paix en 1919. Parce que les positions antisionistes des institutions juives françaises se durcissent à partir de cette époque, les écrivains s'emploient à présenter les analyses de celles-ci au mieux²⁶ comme des erreurs d'appréciation.

Que représente le sionisme pour les deux écrivains ? La Palestine des années vingt ne symbolise nullement la résurrection de la Jérusalem antique ; le mysticisme ne s'infiltre donc pas dans leur soutien. Idéologie d'avenir, le nationalisme juif n'est pas interprété comme un résidu de la tradition même s'il fait fond sur elle. En fait, les écrivains y voient d'abord une réponse à la « question juive » puis ils accordent une particulière attention à l'émergence d'un inédit : transformé en agriculteur, parlant un hébreu renouvelé,

22. Edmond Fleg, « Sainte Jeanne et Israël », *Pages choisies*, Paris, Editions de Minuit, 1954, p. 230. Pour Fleg, Jeanne d'Arc représente le bon patriotisme, à l'instar des Juifs lorrains des années 1880, avant que la droite nationaliste ne s'empare du symbole autour des années 1895.

23. André Spire, *Les Juifs et la guerre*, Paris, Payot, 1917. Pendant toute la guerre il se charge de l'usine familiale à Nancy. Cf. lettre d'André Spire à Edmond Fleg [1914 ?], Fonds Edmond Fleg, Bibliothèque de l'Alliance israélite universelle, microfilms, bobine n° 2.

24. L'ITO, fondé après le rejet du territoire « d'Ouganda » par Herzl et la majorité des Juifs de l'Est qui, malgré les pogroms, ne juraient que par Sion, militait pour l'installation des persécutés sur n'importe quel territoire.

25. Y adhèrent les écrivains Edmond Fleg, Gustave Kahn, Henri Hertz, puis Jean-Richard Bloch.

26. Cf. Lettre d'Edmond Fleg à Sylvain Lévi du 11 janvier 1919, *Correspondance d'Edmond Fleg...*, op. cit., p. 168 ; André Spire, « Du Mahayâna-Sutrâlankâra à la Conférence de la Paix (essai de contribution à l'éclaircissement du cas Sylvain Lévi) », dans *Souvenirs...*, op. cit., p. 111-114 (extrait d'un article écrit en 1919 pour la *Palestine nouvelle*).

le Juif palestinien représente la quintessence du nouveau Juif en ce qu'il est le fruit d'une « régénération » véritable²⁷. L'émancipation de 1791 aurait-elle manqué sa mission ? L'idée subreptice d'un leurre au sein de la promesse émancipatrice effleure parfois dans les écrits.

Se refaire une « âme » juive

André Spire l'avoue en 1928 : les exhortations de Maurice Barrès à rechercher « l'âme juive » ne sont pas restées lettre morte²⁸. Depuis l'Affaire Dreyfus, depuis qu'il leur semble avoir découvert un judaïsme « authentique » révélé par Zangwill, depuis que les masses juives pauvres sont des réservoirs de réactivation (révée ou pas) d'une judéité féconde, les écrivains ne cessent de rechercher les marques de leur identité. L'étude de la culture et du passé juifs en compose une étape. Mais le judaïsme comme totalité englobante n'est pas leur visée centrale, sauf à en extraire des éléments pour construire autre chose. On a d'ailleurs un moment interprété leur démarche comme areligieuse. L'examen de sources complémentaires a permis de nuancer cette lecture, surtout concernant Edmond Fleg. En revanche, la certitude demeure sur le fait qu'ils partagent un besoin impérieux de trouver des moyens pour exprimer une vision juive de la modernité à travers une histoire et des traditions jusque-là grandement

méconnues, voire méprisées. Le judaïsme est donc pensé à nouveaux frais pour servir une réalité présente ; d'où des incursions dans la tradition et des formes de réappropriation, essentiellement textuelles, de façon à se réinscrire dans une lignée. Aussi, à partir de 1908, les œuvres (les *Poèmes juifs* d'André Spire, *Écoute Israël* d'Edmond Fleg) expriment un foisonnement thématique propre à la cristallisation d'une nouvelle conscience juive ou, plus exactement, à la définition d'une judéité nouvelle. S'y discerne ainsi le primat de la mémoire juive, laquelle montre autant la soumission à l'injonction biblique du souvenir²⁹ que la nécessité pour les écrivains de se forger de nouvelles valeurs, loin d'un judaïsme considéré comme figé. De la mémoire retenue dépend l'édification de la judéité nouvelle ; ils se montrent donc soucieux des passages : « notre culte à nous, c'est celui de nos descendants³⁰ ». Or pour assurer la transmission il faut aussi, en amont de la chaîne, se réclamer d'ancêtres communs. De là s'affirme un « atavisme » juif qui n'hésite pas à référer au « sang juif³¹ », à une « race » même : certains textes prennent ainsi une coloration biologique dans l'air du temps. Toutefois, les écrivains juifs apparentent davantage la notion de « race » à celle de « peuple » et de « nation ». Moins pour subsumer les Juifs sous une pseudo-homogénéité raciale que pour tenter de définir le sentiment d'unicité reliant une population qu'ils savent composite.

27. Edmond Fleg, *Ma Palestine*, Paris, Rieder, « Judaïsme », 1932 ; André Spire, *Le Mouvement sioniste*, Ligue des Amis du Sionisme, tract n° 3, Paris, L. Pochy, mai 1918. Le concept de « régénération » renvoie d'ailleurs à celui de la « dégénérescence » préalable des Juifs : Schmuel Almog, « "Le judaïsme comme maladie", stéréotype antisémite et image de soi », *Pardès*, 13, 1991, p. 124-145.

28. André Spire, *Quelques Juifs...*, op. cit., t. I, p. VI- VII.

29. Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor, histoire juive et mémoire juive*, Paris, La Découverte, 1984, p. 21-25.

30. André Spire, *Quelques Juifs...*, op. cit., t. I, p. 162.

31. « [...] car le sang, c'est l'âme » : André Spire, *Quelques Juifs...* op. cit., t. I, p. VI et t. II, p. 56-57.

Cette chaîne de mémoire et de transmission paraît sécréter une « inquiétude » : perçue par les écrivains comme une caractéristique majeure de « l’âme juive », elle escorte leurs préoccupations sur le divin et l’idée messianique. Les pogroms russes de 1903-1905, la Grande Guerre et le développement du sionisme dans les années vingt en forment la toile de fond. Comme au héros de *Chad Gadya* de Zangwill, une existence sans le divin leur semble receler un vide infini. Edmond Fleg s’attelle à rechercher le Dieu des Juifs, et ce, dans un temps biblique ; André Spire se soucie davantage de la vacuité et oscille entre interrogation et apostrophe à un Dieu qui ne se déclare pas. À partir des années vingt, dans un monde porteur d’espoirs nouveaux, une nouvelle image de Dieu se profile, revêtant un caractère anthropomorphique : c’est le Dieu juif parce que Dieu vrai et juste³². Ce Dieu retrouvé ne pouvait se penser après la guerre de 1914 sans le messianisme. Les conceptions messianiques revisitées par Edmond Fleg et André Spire présentent des analogies avec celles de penseurs juifs du XIX^e siècle³³. Le messianisme conçu sous l’angle d’une mystique s’accordant harmonieusement avec les vertus républicaines pronées par 1789, ne constitue pas la moindre part de cet héritage. Mais leur époque pose des problèmes d’une autre nature : là où André Spire développe un messianisme humaniste et laïque qui plonge à la fois dans ses idées socialistes et dans le sionisme, en étroite

corrélation³⁴, Edmond Fleg élabore une conception humaniste et universaliste, empreinte de mysticisme. Le messianisme serait alors l’unique voie pour redevenir juif et retrouver une identité collective : il s’agit de réaliser l’union du peuple devant préluder à l’ère messianique³⁵. Mais cette eschatologie dont les accents sont indéniablement religieux s’enracine dans la modernité. C’est pourquoi en 1919, l’écrivain voit dans le sionisme le symbole de l’harmonie dont la portée universelle se traduit par la paix et la réconciliation religieuse³⁶. L’originalité de Fleg consiste à façonner un syncrétisme judéo-chrétien, alliage au service de la judéité nouvelle, pour accomplir l’idéal messianique : la reconstruction du Temple pour le monde entier³⁷. Il introduit alors dans son œuvre un « agent littéraire » porteur de cet idéal, le Juif errant, mythe des légendes antijuives, auquel il ôte l’image négative pour en faire le symbole d’une vocation humaniste.

L’humanisme juif est d’ailleurs une composante de la conception messianique des écrivains. Entendu comme justice sociale rendue à l’universel, il a d’autant plus d’importance pour la judéité élaborée par André Spire et Edmond Fleg

34. André Spire, *Le Secret*, Paris, Éditions de la NRF, 1919, p. 187 ; André Spire, « Machinisme et judaïsme », *Revue juive de Genève*, 4-5, janvier-février 1934, p. 191.

35. Gershom Scholem, *Le Messianisme juif, essais sur la spiritualité du judaïsme*, Paris, Calmann-Lévy, 1974.

36. « Alors qu’un de vos fils, un frère de Moïse,/ Un frère de Jésus, se lève maintenant, [...]]Écrire le troisième et dernier Testament » : Edmond Fleg, *Le Psaume de la Terre promise*, Genève, Éditions Kundig, 1919, p. 12-13.

37. Edmond Fleg, *Le Mur des Pleurs*, Paris, Camille Bloch, 1919, p. 101.

32. André Spire, *Samaël*, poème dramatique, Paris, Georges Crès, 1921 ; Edmond Fleg, *Moïse*, Paris, Gallimard, 1928, p. 68.

33. André Spire écrit sur James Darmesteter reprenant les thèmes de Joseph Salvador : André Spire, *Quelques Juifs...*, op. cit., t. I, 3^e partie. Voir aussi Michael Graetz, *Les Juifs en France...*, op. cit., p. 220-286.

que ceux-ci y décèlent la paternité des valeurs morales louées par le christianisme depuis des siècles: « Personne parmi les grands chrétiens ne songe à refuser à notre race l'honneur d'avoir inventé, donné au monde cet amour des pauvres qui est la cause la plus profonde du succès du Christianisme », déclare Spire en 1912 à un public de « jeunes juifs »³⁸. De fait, à ce stade de maturation identitaire, la refonte du judaïsme passe aussi par la représentation du christianisme³⁹ inspirant une séduction ambivalente. S'en étonnera-t-on ? Malgré la baisse générale des pratiques religieuses dans tous les cultes, due à la sécularisation, le christianisme imprègne encore fortement la culture ambiante sous la III^e République, ne serait-ce qu'à travers sa force symbolique. La présence des églises, les œuvres des auteurs admirés laissent des empreintes durables⁴⁰. Mais le plus intéressant dans cette représentation est qu'elle reflète, par un jeu de miroir complexe, celle du judaïsme.

Les trajectoires d'André Spire et Edmond Fleg mettent ainsi au jour une quête d'identité commandée par une modernité exigeante. La littérature leur procure un chemin d'accès à l'expérience de *création d'être*. Plus qu'une médiation elle est terrain d'équilibre. Pour assumer leur responsabilité d'écrivains face à la société et être en accord avec leur recherche de voie nouvelle, il

38. André Spire, « Allocution prononcée à la soirée de propagande organisée le 1^{er} décembre 1912 pour la “Société des Jeunes Juifs” » dans *Les Juifs et la guerre, op. cit.*, Annexe II, p. 139.

39. Cf. notre travail en cours.

40. André Spire analyse cette attirance en termes de conflit intérieur : « le cœur juif se débat, attiré sans cesse par la spiritualité de la doctrine catholique ». André Spire, *Quelques Juifs..., op. cit.*, t. I, p. 111.

leur incombe de créer un espace textuel qui rend possible le fait d'être juif et de l'exprimer avec une sensibilité culturelle spécifique, éminemment française, liée à la langue, au territoire et aux valeurs partagées avec le reste de leurs concitoyens. Les deux écrivains se fabriquent donc, peu à peu, une *double expérience* (judéité/francité) en usant de ce qu'on appellera un *art combinatoire* : ils entrelacent singularité et différence d'un côté, et, d'un autre côté, présence, en eux et hors d'eux, d'un universalisme œuvrant en cohésion avec le particularisme juif. Ce faisant, ils renouvellement le discours de l'intégration et affirment une identité duelle où la judéité se révèle consubstantielle à la francité, et inversement. Ils impulsent une littérature nouvelle tendue par ces efforts valorisant l'équilibre des expériences et, au moins symboliquement, la classique dichotomie privé/public s'en trouve pulvérisée. Éclos donc, avant la Première Guerre mondiale, un courant littéraire juif français dont la principale caractéristique est d'exprimer cette conscience nouvelle en destinant son message – cela a son importance – à des publics juifs et non juifs. Ce courant engendre une floraison vivace, féconde, multiple, d'œuvres et de revues, que l'on nomme dans les années vingt la « renaissance littéraire juive »⁴¹. Si d'une manière ou d'une autre la quête d'identité est en partie une « quête des origines » et induit une réinscription dans le passé juif, la *double expérience* qu'effectuent Edmond Fleg et André Spire présente surtout des modalités de ré-affiliation à une culture et à une « nationalité » juive décriée depuis la période émancipatrice. Il ne s'agit donc pas d'une « conversion » au sens strict, ni d'une trajectoire de « retour » comme le pointerait

41. Cf. notre travail en cours et le dossier « Le Réveil juif » dans *Archives juives, revue d'histoire des Juifs de France*, 39/1, 1^{er} semestre 2006.

aujourd’hui une conception religieuse englobante illustrée par le terme hébreu de *techouva*. Leur « retour » est essentiellement *ressourcement*. Il est prise de conscience, pause réflexive pour élaborer une identité consciente de la richesse culturelle double, une identité refusant l’assignation. Ils se sont *contentés*, si l’on peut dire, de chercher des voies d’innovation qui passent par l’écriture, la littérature se posant alors véritablement en *axe de retournement*, insufflant un nouveau type de réflexions sur la place de l’être juif dans l’histoire occidentale, dans une modernité agie.

Les traces de leurs voix paraissent s’être dispersées dans le cours du temps. On peut néanmoins les entendre, les reconnaître affleurant dans les réflexions de quelques auteurs de la seconde moitié

du XX^e siècle sur l’identité juive⁴². Le sujet semblait redevenir d’actualité. En témoigne encore l’élaboration dans les années soixante de concepts propres à définir le type d’identité que cherchaient les écrivains du tournant du siècle⁴³. Une terminologie spécifique dont, étrangement, tout novateurs qu’ils étaient, n’ont pas pensé à se munir Edmond Fleg, André Spire et leurs successeurs.

42. Ainsi d’Emmanuel Levinas, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris, Librairie générale française, 1984 (1^{ère} édition 1963).

43. Albert Memmi, *Portrait d’un juif*, Paris, Gallimard, 1962 ; *La Libération du Juif, portrait d’un Juif II*, Paris, Gallimard, 1966.

QUELQUES ALLER-RETOUR AU CŒUR DE L’ŒUVRE AUTOBIOGRAPHIQUE D’ASSIA DJEBAR

Martine Leibovici

Naissance en Algérie en 1936, études en France et premier livre en 1957 de celle qu'on appelait la « Françoise Sagan musulmane », retour en Algérie, fuite en France qui devient exil, enseignement dans de grandes universités américaines, élection à l'Académie française en 2005... Voici quelques épisodes de la vie d'Assia Djebar, auxquels correspondent les aléas de l'histoire récente de l'Algérie : la colonisation, les quelques privilégié-e-s qui accèdent au lycée français puis aux études en France, l'indépendance enfin, le nationalisme monolingue prôné par le nouveau pouvoir, les assassinats d'intellectuels et de femmes dans les années 1990 par les islamistes. La vie d'Assia Djebar – « fugitive » par rapport à l'Algérie « et le sachant désormais », devenue « étrangère [...] de l'intérieur », écrivant dans la « langue des Autres », sans pouvoir écrire dans une autre langue – a longtemps consisté en une série d'aller-retour :

« entre France et Algérie et vice versa, sans savoir finalement où est l'aller, vers où aller, vers quelle langue, vers quelle source, vers quels arrières, sans non plus savoir où se situerait le retour, retour certes impossible et quasi mythique de l'émigrée, mais aussi retour vers un passé originel, vers la langue - origine d'une mère rendue sourde et muette. Non : un retour à venir, un retour-horizon qui à nouveau vous expulse. »

Être dans l'incessant aller-retour c'est tangier, n'être installée qu'entre deux rives, entre deux – ou plusieurs – langues. Mais aussi, pour la

femme Assia Djebar, c'est osciller entre le monde des femmes et celui des hommes. Avant même de quitter l'Algérie, c'est du monde des femmes qu'elle s'était séparée, et c'est à lui qu'elle a eu à un moment besoin de revenir, sans que jamais l'irréversibilité de son geste de sortie puisse être annulée. Dans ces différents entre-deux, l'écrivain Djebar s'est orienté vers un certain type de retour, celui qui procure la démarche autobiographique. Celle-ci a par définition un caractère rétrospectif : alors que la vie continue et nous projette vers un avenir non encore advenu, on s'arrête et l'on détourne son attention du présent vers ce qui n'est plus. L'activité de recherche, de fouille, qui s'ensuit ne retrouve pas ce qui était déjà su, comme si l'écriture se contentait de restituer tels quels les événements d'une existence : elle les redécouvre au contraire, tout en faisant advenir un sens qui n'avait pas été formulé à l'époque où ils s'étaient produits. Dans le cas d'Assia Djebar, la posture de retour donne d'autant plus lieu à des découvertes que l'enquête se fait généalogique et, au-delà, dépasse l'histoire de l'autobiographe et de sa famille pour embrasser, à l'issue d'une recherche qui engage des méthodes proprement historiographiques, l'histoire de l'Algérie et de sa conquête. Cependant, l'attention rétrospective délibérée ne portera ses fruits que si, grâce au processus d'écriture lui-même, quelque chose revient de soi-même et franchit malgré le soi, le seuil de la conscience. Le « revenir à » est aussi un « laisser revenir ».

Chez Assia Djebar, le retour s'entend de multiples manières.

Retour du berbère et retour au français : les femmes et les langues

Après avoir vécu à Tunis puis à Rabat, Assia Djebab rentre en Algérie dès 1962 et s'enchante de déambuler librement dans Alger, « ville alors à la fois cosmopolite et de désordre joyeux ». Très vite elle ressent cependant un décalage :

C'était ma ville (Alger) et je me retrouvais en dehors parce que je ne parlais pas sa langue (...). Après l'indépendance, il y avait plus arabe que nous, nous qui ne parlions pas l'arabe. À partir de là je ne savais plus où j'étais encore arabe. Je parlais français et je savais que je n'étais pas française.¹

Si l'arabe dialectal est évidemment sa langue maternelle, celle que Djebab pratique dans sa famille, elle s'est habituée à parler en français avec ses amis et ses collègues, sans que le nom de cette langue désigne son appartenance. C'est au nom d'arabe qu'elle s'identifie, elle se sait solidaire de ceux qui se sont battus pour qu'il soit signe de liberté, mais elle ne parle plus spontanément la langue avec laquelle ils communiquent. Ce dilemme est d'autant plus fort qu'après les cent trente années de colonisation qui ont expulsé l'arabe littéraire des écoles, la politique officielle tend à un « monolingisme pseudo-identitaire : une seule langue revendiquée comme une armure, une carapace, un mur ». Être arabe ce serait désormais parler, écrire, en arabe seulement. L'unité de la nation s'incarne dans une unité linguistique, le français n'étant considéré que comme la langue des ex-coloniseurs. Pour combler la coupure provoquée par la colonisation, le régime, inspiré,

d'après Dominique Combe, par l'idéologie jacobine panarabe du baasisme moyen-oriental, fait venir des professeurs égyptiens ou syriens, ce qui tend à imposer de force un arabe standard². Comme la plupart des écrivains de la nouvelle Algérie, Djebab ne peut échapper à la question de savoir si elle doit écrire en arabe. Mais à quel arabe revenir ? L'époque est au verbe « tonitruant », à la « logorrhée de la prose politique » déferlant des radios et des télévisions, « en arabe classique, autant dire en langage pédant ! » qui contamine le « français public », lui aussi « raide, engoncé »³. Cet arabe s'est éloigné du dialectal, il est devenu « une langue qui prenait la pose. J'ai ressenti cet arabe, écrit Djebab, vers lequel en tant que romancière, j'aurais bien voulu aller, comme une langue qui, en se drapant, perdait son oxygène, sa chair, son rythme profond ».

En 1965, après la publication d'*Alouettes naïves*, Djebab cesse d'écrire et ce « silence de l'écriture » durera dix ans. Parmi les raisons de ce silence, il y a le refus d'une littérature de « trompette (et de) tambour »⁴, mais aussi le fait qu'elle ne peut écrire qu'en français. Elle revient alors en France, le pays de la langue de son écriture pour le moment impossible, mais où elle est cette fois, pour les autres, l'*« Arabe »*. À chaque fois que Djebab s'en éloignera, l'Algérie sera « pérennisée intérieurement », comme s'il lui était impossible ne pas écrire sur elle. Mais à ce moment, il lui est surtout impossible d'écrire, car elle ne peut le faire ni en arabe littéraire, ni en français. « Pourtant j'avais besoin, déclare-t-elle, de m'ex-

1. A. Djebab, Entretien avec Samirah, dans *Femmes en mouvement*, n°4, 9-16, novembre 1979, cité par Giuliva Milo, *Lecture et pratique de l'Histoire dans l'œuvre d'Assia Djebab*, Bruxelles, P.I.E. Peter Lang, 2007, p. 80.

2. Dominique Combe, « La chambre d'échos », in *Littérature et transmission*, Colloque de Cerisy, W. Ashholt, M. Calle-Grüber et D. Combe (ed.), Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2010, p. X.

3. *Ces voix qui m'assiègent*, op. cit, p. 66.

4. *Ibid.*, p. 67.

primer dans une langue qui renvoyait à la langue de ma mère »⁵.

Une première issue à cette impasse sera un nouveau retour en Algérie en 1974, avec un projet de cinéma mi-fiction, mi-documentaire, accepté par la télévision algérienne, et qui comportait un important travail préparatoire d'écoute, de saisie du son, de la « langue brute ». L'héroïne du film est Lila, libérée de prison après la fin de la guerre, de retour elle-même dans sa région d'enfance, la montagne du Chenoua, à la recherche de témoignages sur la disparition de son frère pendant la guerre et au-delà sur la résistance des femmes. Thème d'autant plus sensible que l'Algérie indépendante redevenait « une société divisée en deux, avec une séparation sexuelle très forte »⁶ que les femmes avaient pourtant fait reculer lors de leur participation à la guerre de libération. Ce retour de Djebbar en Algérie est multidimensionnel. Plus exactement, ce n'est pas en Algérie qu'elle revient grâce au tournage de *La Nouba des femmes du Mont Chenoua*, mais dans la région d'origine de la famille de sa mère. Ensuite, en écoutant les femmes de sa région, Djebbar retrouve l'« arabe des femmes », comme « "langue [...] à usage parallèle, le plus souvent occulte, par rapport à l'arabe ordinaire, celui de la communauté » . Au-delà, cette reprise de contact linguistique est pour elle un ressourcement dans le monde des femmes lui-même : « Je rétabliss, écrit-elle, la couture avec les femmes de mon enfance »⁷. Cette écoute enfin produira « une immersion totale en généalogie féminine »⁸. Plus tard, dans *Vaste est la prison*,

5. *Ibid.*, p. 178.

6. *Ibid.*

7. A. Djebbar, *Vaste est la prison*, Paris, Le Livre de poche, 2005, p. 223.

8. *Ces voix qui m'assiègent*, op. cit., p. 38.

Djebbar construira la troisième partie de son livre en alternant le récit de quelques moments du tournage du film avec des chapitres dans lesquels elle reconstitue l'histoire de sa mère et de sa grand-mère. Elle le fait en imaginant comment, de l'intérieur de situations doublement contraintes par la colonisation comme par le statut des femmes, sa mère et sa grand-mère ont pu prendre des initiatives, amorcer des gestes de sortie de l'enfermement, mais aussi comment le malheur de son arrière-grand-mère a pu silencieusement susciter la révolte de sa grand-mère : « jeune épousée » en 1896, « donnée en mariage, à quatorze ans, par son père – quarante ans, celui-ci, guère plus – à un vieillard, l'homme le plus riche de la ville (dont) elle devient sa quatrième épouse », Fatima trouva une issue qui consista, l'âge venant, à assumer d'une manière sévère et « terrible » aux yeux de sa petite fille, le pouvoir de veuve, puis d'aïeule, que lui laissait la structure patriarcale⁹. Matrone parmi les matrones, ayant droit à la voix haute, la « voix d'autorité », mais aussi « corps dansant dans les séances de transe » et transmettant la mémoire des ancêtres mâles de la tribu¹⁰.

Mais à écouter l'arabe des femmes du mont Chenoua, voilà que, dans les moments d'émotion, dans les chants funéraires en particulier, une autre langue revient, encore plus souterraine, la langue berbère. Voix plutôt que paroles, qui résonnent charnellement en elle, réactivant des traces enfouies depuis l'enfance. En reprenant contact avec le monde des femmes, Djebbar redécouvre une Algérie qui n'est pas monolingue, ni même bilingue, mais bien plurilingue : la diglossie de l'arabe entre le dialectal et le littéraire « se trouve doublée par [...] une véritable fissure secrète

9. *Vaste est la prison*, op. cit., p. 214, 203.

10. A. Djebbar, *L'amour, la fantasia*, Paris, Le Livre de poche, 2001, p. 276.

correspondant à la ségrégation sexuelle du quotidien ». Mais cet « arabe des femmes » s’élève sur fond de la « langue de la mémoire berbère immémoriale, langue non civilisée, non maîtrisée, redevenue cavale sauvage... »¹¹. La deuxième partie de *Vaste est la prison* tourne autour de l’inscription en deux écritures du mausolée de Dougga, dont une seule a été conservée après le démantèlement de l’édifice en 1843 par le consul d’Angleterre à Tunis, pour le vendre au British Museum. Si la première est reconnue comme punique ou carthaginoise, l’autre, disparue, est restée un mystère jusqu’à l’hypothèse formulée au XIX^e siècle, selon laquelle il se serait agi de l’alphabet libyque perdu, grâce auquel on écrivait le parler berbère. Au terme d’une vertigineuse utilisation de sources historiques, à partir desquelles elle essaye d’imaginer et de nous faire imaginer ce que les documents taisent, en particulier la résistance du bey Ahmed au moment de la chute de Constantine et son utilisation de l’alphabet libyque comme écriture cryptée, Djebab touche à un temps qui ne nous est parvenu que par une légende, et qui suscite son « rêve » : celui de « *la royale Tin Hinan, l’ancêtre des Touaregs nobles du Hoggar* », qui « *autrefois dans sa fuite, emporta l’alphabet archaïque, puis en confia les caractères à ses amies, juste avant de mourir.* »¹² Pour celle qui se présente comme « une femme-écrivain, issue d’un pays, l’Algérie tumultueuse et encore déchirée », une telle rêverie indique que les femmes d’Algérie ne sont pas vouées à la seule conservation des chants, des danses et des transes, mais qu’elles sont aussi concernées par l’écriture, par le projet de laisser des traces d’elles-mêmes.

11. *Ibid.*, p. 34.

12. *Vaste est la prison*, op. cit., p. 161, 163. En italiques dans le texte.

Mais cette femme écrit en français, la « langue de l’ancien colonisateur » et le paradoxe fut que le retour du berbère l’aida à assumer le « choix définitif d’une écriture francophone [...] la seule de nécessité »¹³. Si, comme pour tous les écrivains issus des pays anciennement colonisés, le français est d’abord cette langue « marâtre » ou « adverse »¹⁴, marquée à jamais par le sang de la colonisation, il devient, contre toute attente, un espace de liberté par rapport à la contrainte de l’arabe officiel, car, écrit Djebab, il « n’exclut pas les autres langues maternelles que je porte en moi sans les écrire »¹⁵. Le passage par l’écoute de ces langues, permettra à l’écrivain d’investir ce français, marginalisé du point de vue algérien, du « son arabe – et quelquefois berbère » de sa mémoire enfantine¹⁶. Ce choix, ce déblocage, se produisit encore une fois dans l’expatriation, en France où elle se rend à nouveau en 1979, alors que la critique algérienne vilipende son film pour n’être pas suffisamment conforme au réalisme socialiste. Là encore quand, dans la distance par rapport à l’Algérie, mais aussi par rapport à la société française, la décision d’écrire est prise, c’est pour viser « au cœur même de l’Algérie »¹⁷. Après avoir publié le recueil de nouvelles *Femmes d’Alger dans leur appartement*, Djebab forme alors le projet de

13. *Ces voix qui m’assiègent.*, p. 39. Les italiques sont dans le texte.

14. A. Djebab, « Idiome de l’exil et langue de l’irréductibilité », Discours prononcé le 11 octobre 2000 à la Paulskirche de Francfort lors de la remise du Prix de la paix, in *Studien zur Literatur und Geschichte des Maghreb*, band 5, ed. Ernspeiter Ruhe, Königshausen & Neumann, 2001, p. 9.

15. *Ibid.*, p. 39.

16. *Ibid.*

17. « Idiome de l’exil et langue de l’irréductibilité », op. cit., p. 12.

quatre livres, le *Quatuor algérien*, dont le premier sera *L'amour, la fantasia*¹⁸ qui est une « double autobiographie, celle de ma personne et celle de l'Algérie envahie par les soldats français, puis par les colons, puis par la langue ».

Un retour qui n'annule jamais le départ

Djebar ayant jusque-là toujours éprouvé de fortes réticences à reconnaître la source partiellement autobiographique de ses premiers romans, *L'Amour, la fantasia* témoigne d'une véritable « transmutation ». À un premier niveau, écrire à la première personne, revenir sur des épisodes nécessairement singuliers, c'était défier directement les simplifications idéologico-politiques de la littérature officielle. Mais ce Je assumé prenait aussi sens par rapport aux femmes dont Djebar s'était rapprochée pendant le tournage de *La Nouba*. Même si elle y avait vécu une immersion dans une généalogie féminine, il n'y a pas de retour possible pour elle dans le monde des femmes. Djebar sait que leurs voix et leurs chants ont lieu dans une structure de relégation où seules une voix collective ou une parole stéréotypée sont autorisées¹⁹. Elle s'est définitivement séparée de tout cela, et elle ne saurait renoncer à la singularisation, à l'expression en première personne, à ses yeux potentiellement libératrice pour toute femme. Pour elle, c'est aux femmes que convient

particulièrement cette condition *sine qua non* de la liberté énoncée par Hannah Arendt, qui correspondait au « statut d'homme libre » dans la cité grecque, grâce auquel il lui était permis « de se déplacer, de sortir de son foyer, d'aller dans le monde et de rencontrer d'autres gens en actes et en paroles ». En l'occurrence, c'est l'école française et sa langue qui, sur l'impulsion de son père instituteur à l'école française pour les petits Arabes, furent pour Djebar, la première « porte ouverte vers le dehors, vers les autres, vers le monde entier »²⁰. *L'Amour, la fantasia* commence ainsi :

« Fillette arabe allant pour la première fois à l'école, un matin d'automne, main dans la main dans la main du père. Celui-ci, un fez sur la tête, la silhouette haute et droite dans son costume européen porte un cartable, il est instituteur à l'école française. »

Le Je de l'écriture de Djebar est celui d'une femme qui s'avance désormais seule, comme devraient pouvoir le faire toutes les autres, et cette avancée est inséparable des lettres françaises. Il correspond à « un corps de femme devenu mobile et, parce qu'il se trouve en terre arabe, entré dès lors en dissidence »²¹.

Il ne s'agit cependant pas pour l'écrivain reconnu et honoré d'affirmer une individualité qui aurait coupé tout lien avec le monde d'où elle vient, ni de prétendre avoir eu accès à une autonomie définitivement abstraite de sa source et encore moins d'adhérer au statut de femme d'exception confortant d'autant plus la relégation des autres. « L'écriture autobiographique, déclare Djebar, est forcément une écriture rétrospective où votre "je" n'est pas toujours le je, ou

18. Suivront *Ombre sultane* (1987) et *Vaste est la prison* (1995). Le projet du Quatuor sera interrompu par l'urgence de la mémoire et du témoignage après l'assassinat de trois de ses amis intellectuels restés en Algérie, qui donnera lieu à la publication de *Le Blanc de l'Algérie* la même année.

19. « Comment dire "je", puisque ce serait dédaigner les formules-couvertures qui maintiennent le trajet individuel dans la résignation collective ? » (*L'amour, la fantasia*, op. cit., p. 223).

20. *Ces voix qui m'assiègent*, op. cit., p. 74.

21. *Ces voix qui m'assiègent*, op. cit., p. 86.

c'est un "je-nous" ou c'est un "je" démultiplié ». Il est traversé de multiples voix auxquelles il livre passage : figures familiales reconstituées quand la rétrospection autobiographique se fait enquête généalogique, voix des « sœurs disparues », héroïnes oubliées de la résistance des Algériens à l'envahisseur français, au XIX^e ou au XX^e siècle, ou, plus proches, les « morts d'aujourd'hui » assassinés « dans la ténèbre des luttes fratricides »²². Grâce à la capacité de l'auteur de se déplacer hors de soi par l'imagination, il arrive que Djebab leur fasse raconter leur histoire en première personne, repoussant alors le Je de l'autobiographe au second plan. L'interrogation personnelle qui avait donné l'impulsion à *L'amour, la fantasia*, oriente Djebab vers sa propre enfance, comme dans toute autobiographie. Mais elle est née dans l'Algérie colonisée, aussi le caractère exceptionnel de sa trajectoire ne peut-il pas prendre sens uniquement à partir de son histoire individuelle : elle doit pousser l'anamnèse plus loin que sa propre personne, non seulement vers sa généalogie familiale mais aussi vers l'Histoire, vers l'avant-mémoire.

Ce qui malgré soi revient

Djebab connaît bien les pièges qui guettent toute autobiographie : la nécessité de construire un texte lisible, son caractère de succession linéaire, pourrait donner lieu à la mise en place d'« un déroulé chronologique ordonné après coup » qui donne à la vie une apparence de continuité et de cohérence. Là se loge ce que Bourdieu appellera « l'illusion biographique », renforçant celle d'un moi souverain se croyant tous les pouvoirs. Djebab échappe à cette illusion de maîtrise, car elle ne cesse de restituer une série de « malgré soi » qui viennent déjouer la mégalo manie du moi.

22. *Vaste est la prison, op. cit.*, p. 345-346.

La quête autobiographique commence par une décision de revenir à tel moment de sa vie pour en réactiver les traces, elle est explicitement animée par un désir de comprendre, de s'expliquer à soi-même ce qui ne le fut pas sur le moment. Ici il ne s'agit cependant pas de dire mais d'écrire. Pour Djebab, se mettre à écrire est une « poussée en avant », un élan du corps vers un horizon qui ne cesse de s'éloigner à mesure qu'on l'approche – et qui, pour une femme, correspond, nous l'avons vu, à un élan libérateur. Cette poussée en avant n'est pas orientée par la représentation d'un but qui, une fois fixé, demanderait seulement à l'écrivain de disposer les moyens pour l'atteindre. La poussée en avant est celle de l'écriture, mais le mouvement du psychisme va vers l'arrière et, dans ce recul, il laisse se produire de l'inattendu, comme si le processus d'écriture déclenchaît l'anamnèse jusqu'à permettre de « revivre par éclairs » des moments autrefois vécus. Anamnèse interminable d'ailleurs puisque d'un livre à l'autre, il arrive que le processus d'écriture fasse revivre autrement le même événement qui sera, dès lors, interprété différemment²³. Il ne s'agit pas d'écri-

23. Le point culminant de *Nulle part dans la maison de mon père* est « ce matin d'octobre 1953 » (p.429) où la narratrice se jette sous un tramway. Cet épisode intervenait déjà dans *L'amour, la fantasia*, mais Djebab ne l'interprétait pas comme une impulsion suicidaire. La « querelle banale d'amoureux » qui l'avait motivée, seulement évoquée dans *L'amour, la fantasia* (p. 161), est longuement analysée dans *Nulle part dans la maison de mon père*. Le personnage de Mounira, qui avait suscité une jalousie disproportionnée de la narratrice, était absent de *L'amour, la fantasia*. Le sens de l'acte est aussi rapporté à une révolte contre la figure contradictoire du père : libérateur, émancipateur, lui qui mène sa fille vers le

ture automatique, Djebbar invente véritablement une « forme et une structure narrative »²⁴ qui, tout en étant minutieusement construites, laissent toujours entrevoir le fonctionnement intermittent de la mémoire, en fait un élément du texte lui-même, évitant ainsi qu'il se présente comme un déroulé chronologique sans accrocs.

Le mouvement d'auto-compréhension fait en même temps revenir les protagonistes auxquels la narratrice a eu autrefois affaire. Pour le faire entendre, Djebbar détourne quelque peu un passage de Beckett: « Cette voix qui parle [...]. Elle sort de moi [...] elle n'est pas la mienne, je ne peux pas l'arrêter, je ne peux pas l'empêcher de [...] m'assiéger. Elle n'est pas la mienne [...] mais (elle) ne peut être que la mienne puisqu'il n'y a que moi »²⁵. En un sens, les autres sont supprimés au moment où l'on tourne vers soi, mais, en un autre sens, ce « vide » relationnel dans lequel on se place est le site où viennent résonner « d'autres voix, familières ou inconnues » – au pluriel cette fois. Elles résonnent en soi pour que le soi les porte hors de soi. Le soi d'un/une seul/e qui s'est aventuré/e dans l'écriture de soi est le prisme par où elles peuvent ressusciter sous forme de personnages. La mère, le père, les grand-mères bien sûr, mais aussi, par exemple, Farida, une jeune fille plus âgée, condisciple de la narratrice au lycée d'Alger. Fille d'un officier musulman de l'armée française, elle était demi-pensionnaire et arrivait recouverte, comme les paysannes, hiver comme été, d'un *haïk*, ce lourd voile de laine qu'elle pliait

dehors de l'école et de la langue française, mais qui « victime de son ignorance rigoriste et des préjugés de son groupe » (p. 415) émet aussi des diktats sur les amours débutantes de sa fille.

24. « Idiome de l'exil », *op. cit.*, p. 12.

25. Samuel Beckett, *L'innommable*, cité par A. Djebbar, *Ces voix qui m'assiègent*, *op. cit.*, p. 95.

soigneusement dans un local que lui réservait la concierge avant de pénétrer dans la cour du lycée. L'écriture redonnant vie à Farida, la narratrice peut s'écrier: « maintenant je comprends, je la comprends ! ». Farida, à l'époque, suscitait sa compassion, par comparaison avec la plus grande latitude que leurs pères, pourtant traditionalistes, laissaient à certaines jeunes filles musulmanes du lycée où elles pouvaient se rendre vêtues à l'euro-péenne. Aujourd'hui cependant, Djebbar comprend mieux qu'alors la joie manifestée par le visage de Farida lorsqu'elle entrait en salle de cours : « elle allait apprendre, écouter, réfléchir, sentir l'émulation autour d'elle. Elle se retrouvait avec toutes les autres au point d'oublier le préambule : le père, à l'aube, inspectant et flairant presque ses habits, la tombée de son voile », les inspectant aussi à son retour le soir. C'est le mouvement de la narration qui fait revenir Farida, qui la ré-imagine et la restitue en tant que personnage, causant la divine surprise que connaît tout auteur de narration, « l'instant miraculeux [...] où [...] grâce à un détail, au moment le plus inattendu, le personnage [...] vous échappe, glisse entre vos doigts », transformant l'auteur en « suiveur » d'une ombre qui est soi et pas soi à la fois²⁶. En fin de compte ce n'est pas seulement l'autre qui revient sous forme de « héros de papier »²⁷, c'est la fillette, la jeune fille que je ne suis plus et qui revit elle aussi dans le texte autobiographique comme une « créature de mots ». Sur cette « scène de théâtre où tout se rejoue, mais pour toi seule », écrit Djebbar, elle devient aussi la spectatrice de l'enfant qu'elle fut. Décalage constitutif de toute démarche autobiographique, entre l'auteur, le je qui raconte l'histoire et le personnage tiré de moi dont l'histoire est racontée.

26. *Ibid.*, p. 451.

27. *Ibid.*, p. 249

Nulle part dans la maison de mon père est l'un des livres les plus récents d'Assia Djebar, qu'elle a écrit peu après la mort de son père. Depuis *L'Amour, la fantasia*, après les tragédies des années 1990, Djebar affronte « la falaise

du non-retour ». Mais l'Algérie est toujours ce qu'elle vise au cœur et, pour elle, définitivement étrangère, l'écriture en langue française est le seul territoire à partir duquel y revenir.

APRÈS LA CATASTROPHE

SE RETROUVER, TROUVER SA PLACE PARMI LES AUTRES APRÈS LA BARBARIE SUBIE

Daniel Oppenheim

Celui qui a été victime de la barbarie peut-il se retrouver en lui-même et parmi les autres ? Pour répondre à cette question, toujours actuelle, hélas, j'ai pris appui sur les livres de plusieurs écrivains qui ont vécu la déportation dans les camps nazis ou au goulag. Ces livres appartiennent au champ de la littérature autant qu'à celui de l'Histoire. Ils sont livres de témoignages qui assument leur part fictionnelle et dont la valeur tient aussi à leur qualité d'écriture. Ces auteurs montrent tous une remarquable lucidité, qui n'empêche pas la part inévitable de méconnaissance, de refoulement, de sélection et d'aveuglement. Mais aucun ne peut parler pour tous. La violence qu'ils ont subie fut telle qu'elle a fait se déployer toute la palette des façons de penser et d'agir de l'homme, a remis en jeu et bouleversé tous ses repères identitaires, toutes ses références politiques, sociales, familiales, philosophiques, religieuses. Les camps avaient aussi leur diversité, leur fonction principale, d'extermination ou de concentration, et les positions que les déportés pouvaient y occuper étaient diverses, ainsi que leurs caractéristiques personnelles et leur histoire. Divers aussi sont les objectifs que ces écrivains donnent à leur livre, et ce que ceux-ci représentent pour eux. Leur travail d'écriture leur a donné un exceptionnel recul par rapport à l'expérience elle-même et différencie leurs textes des nombreux témoignages bruts qui ont été publiés. Il les a incités à écrire avec une grande précision : le témoin oral ne s'entend pas parler, l'écrivain est obligé de lire et relire ce qu'il a écrit, et chaque lecteur peut faire pareil.

Leurs livres ne transmettent pas seulement des informations, ils tissent une relation intense et complexe entre eux et le lecteur, qui ne peut seulement y chercher du savoir, des émotions, de la réflexion. Pris dans une relation intense à eux, celui-ci s'inscrit d'une façon ou d'une autre dans la chaîne de la transmission qu'ils ont inaugurée. Responsable de sa lecture, il l'est aussi de ce qu'il en fait. Il contribue ainsi à ce que leur expérience et leur témoignage ne se figent pas, ne restent pas enfermés dans un passé qui ne cesse de s'éloigner, de devenir incompréhensible pour beaucoup, étranger à notre vie quotidienne et à nos préoccupations. Le dialogue avec eux évite l'effroi qui les rejette dans leur solitude et la fascination qui aliène et fige la pensée, réduit l'écart qui nous sépare, atténue leur opacité sans l'annuler. Constater ce que nous avons de commun et ce qui nous sépare et nous différencie, les accueillir dans nos pensées et notre vie quotidienne, les aide à poursuivre leur parcours de vivants parmi nous, nous aide à poursuivre le nôtre.

Le retour dans la société

La libération, le retour dans leur ville et dans la vie civile ne suffisent pas à refermer l'expérience de la déportation, d'autant que les survivants constatent que ni la société ni les hommes n'ont changé, et ils se demandent s'ils n'ont pas souffert en vain. Certains même, dans les jours qui ont suivi la libération, ont été enfermés dans les mêmes cachots dans le camp dirigé désormais par les Américains ou par les Russes.

Les anciens détenus sont devenus étrangers à tous, à tous les pays, à leurs concitoyens et, plus que tout, à eux-mêmes, à leur histoire et à leur identité. Se reconnaître juif est pour beaucoup impossible, qu'il s'agisse de refus volontaire ou d'impossibilité de continuer à l'être. De nombreux éléments y contribuent: la crainte, légitime, du retour de la barbarie nazie et de sa haine antisémite, le constat ravageur que le judaïsme dans ses aspects religieux, culturels, politiques sociaux, communautaires ne les a pas protégés et, au contraire, a parfois freiné leur capacité de réaction et de résistance, le refus de transmettre ce judaïsme dangereux et discrédité à leurs éventuels descendants, ce que Kertész exprime fortement dans *Kaddish pour l'enfant qui ne naîtra pas*. Avoir réussi à survivre est un exploit remarquable, mais le prix psychique et existentiel payé est élevé, indépendamment des séquelles physiques qu'ils en gardent. Il risque de l'être aussi – mais il n'y a là nulle fatalité – pour leurs descendants, et ce sur plusieurs générations¹. Il ne leur est pas facile de reconstituer une identité, celle d'avant ayant été détruite par la violence ou mise à une distance telle qu'elle est devenue inaccessible, comme si elle n'avait jamais existé. Leur seule identité est-elle désormais celle d'« ex- déporté », ou de « sans identité » faute de pouvoir prendre la mesure de leur complexité et leurs contradictions, de leurs pertes mais aussi de ce qu'ils ont acquis ? Comment assumer cette histoire et cette identité, la porter, la présenter aux autres – pas seulement le dire ou le taire –, la vivre au quotidien au plus près d'un autre intime – conjoint ou enfant, père ou mère parfois – et parmi les autres. D'autres rescapés par contre trouvent ou retrouvent leur identité dans l'affirmation, parfois intense, de leur judaïsme, dans la continuité ou le retour après un

abandon ou une rupture, qui parfois s'est faite à la génération qui les a précédés.

L'ancien déporté sait qu'il lui faut reprendre contact avec la vie « normale » – dont la continuité s'est brisée pour lui mais pas pour les autres –, la redécouvrir, dans son étrangeté et sa charge d'inconnu, réinventer les moyens de l'approcher, l'apprivoiser, y trouver sa place. Il revient d'un autre monde, et le sentiment d'incrédulité qu'il éprouve d'être vivant et libre écrase, dans un premier temps, tout sentiment d'amertume, de jalouse, d'injustice, de révolte, et de colère aussi envers les autres, qui ne pourront jamais vraiment imaginer et comprendre ce qu'il a vécu. Il se demande comment ils ont fait pour pouvoir continuer de vivre si proches de l'enfer qu'il a connu ; si une telle vie est possible, si elle n'est pas une illusion ; si ce n'était pas plutôt le camp qui était un mirage. Mais, quand il y revient dans le camp, des années plus tard, Boris Pahor éprouve la satisfaction d'y voir des touristes et de constater que les Vosges, où il était situé, ne sont plus seulement le lieu de la mort de ses compagnons, mais sont devenues un lieu de vacances. Ce premier temps dépassé, il constate qu'il n'a aucune place dans cette normalité retrouvée, non parce que les autres l'excluent mais parce que celle qu'il pourrait occuper est impossible². Il a double appartenance, à la communauté du camp et de ceux qui y sont morts, et à celle des vivants actuels où la mort n'existe, pacifiée, que sous la forme des rituels et des processus de deuil. Il a l'impression qu'il n'est pas sorti du camp ou qu'il l'a emporté avec lui, qu'ils sont tous deux désormais indissociables. Le camp n'est pas devenu souvenir, image,

2. Boris Pahor, *Printemps difficile*, Phébus 1995, p. 78 : « Il était intenable d'être à la fois étranger au monde de la mort et étranger au monde des hommes. »

1. Hélène Oppenheim-Gluckman, Daniel Oppenheim. *Héritiers de l'exil de la Shoah*. Eres, 2006.

soumis aux processus de modifications, de tri, de décantation de la mémoire, il est resté réalité vivante, au présent. Les efforts qu'il n'a cessé de faire pour s'y adapter ont joué leur rôle positif dans sa libération physique mais lui ont rendu presque impossible sa libération psychique. Chalamov, libéré, a reconstitué dans sa chambre à Moscou ses conditions de vie dans le camp, y entassant, comme de précieux trésors, les moindres déchets récupérés dans les poubelles, dormant à même le sol, sursautant au moindre bruit, s'éveillant au matin, épuisé des cauchemars, étonné d'être encore vivant et si seul. L'expérience de la barbarie reste inscrite, au présent, dans le psychique et dans la chair, dans le moindre geste, le moindre élément de la vie quotidienne. Lorsque Chalamov lit ses récits, « il revit pleinement ce qu'il raconte : la faim, le froid, les coups, la mort. »³

Certains exercent dans leur famille une stupéfiante violence physique ou morale, provoquant le désarroi et la détresse : comment peuvent-ils ainsi se comporter après tout ce qu'ils ont subi, disent leurs voisins, leurs concitoyens ? Hors du camp, peut-être s'identifient-ils aux SS comme pour y chercher la protection magique contre la mort qu'ils avaient tant crainte et combattue tout au long de la déportation ; ou ils se vengent de leur terrible souffrance sur ceux, les plus proches, qui ne l'ont pas connue, comme pour réparer cette injustice ? Peut-être aussi le camp leur a-t-il fait perdre tous les repères qui structurent les relations humaines ?

D'autres ont perdu les repères et les automatismes qui permettent à tous de vivre en société, et se retrouvent parfois, avec leur étrange maladresse, sous le regard étonné ou gêné des autres. Les habitudes, les repères acquis dans le camp et

qui alors étaient si utiles ne leur sont d'aucune aide, bien au contraire. Il en découle une grande solitude, accentuée par l'incompréhension voire la peur qu'ont les autres d'être contaminés par son expérience, impartageable. Ses efforts pour la leur faire connaître et comprendre – alors qu'elle lui est encore en grande partie impensable – atténuent peu ce malaise. De plus, le monde d'après-guerre ressemble bien peu à celui dont il avait rêvé, et il s'y retrouve hors lieu et hors temps, étranger au monde d'avant-guerre, à celui du camp, à celui de la société actuelle. Les seuls qui pourraient atténuer sa solitude sont ses compagnons de déportation, mais ils risquent fort d'être semblables à lui.

La différence d'avec les autres n'est pas seulement constatée, subie, elle est aussi voulue, revendiquée. Jean Améry refuse tout apaisement, qu'il vienne de son insensibilisation ou de sa libération. La violence subie, l'atteinte à sa dignité et à son humanité, la rupture que la torture et la déportation ont provoquée dans le bon ordre de la société et du monde ne peuvent être ainsi annulées par le temps seul ou la réconciliation superficielle. Contre le risque de l'oubli, il refuse d'effacer les traces de la barbarie, continue de les porter, de les subir. Pour accepter l'apaisement, il faudrait qu'existent un changement significatif de conscience chez ses concitoyens et un authentique bilan du nazisme, avec ses conséquences en acte. La vengeance est elle aussi refusée car elle perpétue ou rétablit une relation entre le torturé et le bourreau, qui resterait l'objet unique de ses pensées, de ses affects, de ses actions. Mais comment affirmer que le déporté est désormais libre de tout ce qui l'a lié à lui ? Équilibre difficile à trouver entre refus de la vengeance, demande de justice et préservation de la mémoire vivante et de la réflexion sur ce qui a eu lieu.

3. Nicolas Miletitch, in Varlam Chalamov, *Récits de la Kolyma. La Nuit*. Livre de poche 1990, p. 13.

Jorge Semprun, pour d'autres raisons, proches et convergentes, préserve ses souvenirs du camp pour le trouble salutaire qu'ils provoquent. Il refuse d'en être amputé car ils gardent ouvert l'écart radical entre le camp et sa vie actuelle, mais aussi, intact, le bonheur incomparable du passage incessant entre eux.

La solitude se révèle aussi dans l'intimité. Elle découle de la peur de l'intrusion de l'autre dans son espace, objectif autant que subjectif, souvent vide, dans son corps, ses pensées et ses affects. Est-ce parce que son seul et authentique lieu reste le camp – un déporté, dont Borowski rapportait la parole, ne disait-il pas « Chez nous, à Auschwitz » – ou parce que, ayant été vidé de tout ce qui constituait sa consistance et son identité, il ne peut plus rien y investir ? A-t-il besoin d'un logement vide pour que le lieu qu'il habite ne soit pas en décalage douloureux avec la vacuité de son corps et de son être ? Le camp a tracé une frontière infranchissable entre dedans et dehors, et établi une différence radicale entre les déportés et les autres. Dans le même temps, la peau, frontière du corps, a montré sa fragilité extrême, attaquée par le froid et les coups, la misère physiologique, la vermine et la torture. Il n'ose abandonner la carapace psychique dans laquelle il s'est alors enfermé pour se protéger. Toute approche de l'autre, même de la femme amoureuse, réveille les souvenirs et le terrorise car elle risque de briser cette ultime protection avant le néant. Aucune femme ne peut l'aider car aucune ne peut prendre la place de celles qu'il a vues mourir. L'intime solitude est complexe. Y participent autant la honte que la fierté de son corps et de ce qu'il montre de son histoire. Le corps peut être caché ou exposé, mis en scène ou en action, mais il échappe à tout contrôle, dans ses mouvements de trouble, de soumission, de peur, d'abandon et dans les images qu'il renvoie du sujet à l'autre. Les signes qu'il

montre attirent le regard étonné et les questions de sympathie ou d'hostilité, de solidarité ou de méfiance, auxquelles il faut ou il faudrait répondre. Que l'ex-déporté ne puisse faire autrement que se réfugier dans le silence (« Silence de survie, bruissant de l'appétit de vivre » écrivait Semprun), par besoin de se retrouver en lui-même, par peur des autres ou de déverser sur le premier interlocuteur trouvé un déluge de paroles, l'autre est mis à distance. Dans le camp, il pouvait s'efforcer de croire que son corps de douleur n'était pas le sien, ne le représentait pas. Il ne le peut plus. La monstruosité du sexe réveille les images les plus insupportables, celles de la mort, dans l'exposition sans respect des corps nus. Sa mise en jeu, au présent, dans l'acte sexuel, réactive la violence subie dans son corps et l'identification au bourreau. Le corps et le sexe constituent une fragile, dangereuse et pourtant nécessaire passerelle au dessus du gouffre qui sépare le passé et le présent, la vie et la mort.
Sa vie actuelle ne peut rivaliser avec l'intensité de celle du camp, dont paradoxalement, il ne veut ni n'ose se déprendre, qu'il craint de perdre, car il risquerait de se retrouver amputé de la part la plus importante de son être. Il est difficile de faire évoluer cette relation ambivalente et aliénée au passé et à ses conséquences. Pour en sortir, la volonté ne suffit pas, ni toujours l'espoir que la liberté retrouvée finira par faire advenir une nouvelle naissance ou une résurrection. Boris Pahor s'efforce de se convaincre que si ce moment devait arriver, il n'y aurait aucune responsabilité, s'en déchargeant sur le temps, la nature ou les autres qui l'auront voulu. Néanmoins, ceux-ci peuvent l'aider, en cherchant à s'approcher de son expérience mais sans avoir l'illusion de la comprendre et encore moins de la partager, sans chercher non plus à rivaliser avec elle, sans être passifs, tout accepter de lui et de son discours, et renoncer à exister face à lui comme interlocuteur consistant.

Qui sont-ils désormais ?

« C'est une naïveté, une absurdité et une erreur historique de penser qu'un système aussi bas que l'était le national-socialisme sanctifie ses victimes : il les dégrade, au contraire, les rend semblables à lui-même. » Primo Levi s'oppose fermement à cette idée, que certains affirment avec insistance. Cette idée fait du mal, car elle renforce l'éventuelle culpabilité des survivants : non seulement ils vivent alors que tant de leurs compagnons et de leurs proches sont morts, mais aussi ils ne seraient pas à la hauteur de ce que le monde attend d'eux, héros ou témoins du Mal. Quelles peuvent être les motivations de ceux qui exigent d'eux un tel statut et un tel comportement ? Se déculpabiliser de n'avoir pas souffert comme eux, de n'avoir pas été déportés ? Ne pas supporter qu'aucune valeur, aucune qualité humaine ne viennent contrebalancer, à défaut de pouvoir l'effacer, l'horreur de la barbarie qui risquerait dès lors de représenter seule les limites extrêmes où l'homme peut aller ? Mais parmi les déportés existait toute la palette de l'humain, avec ses qualités et ses défauts. Des qualités rares autant que le hasard ont aidé certains à survivre. L'expérience du camp les a inévitablement transformés, sans forcément modifier les traits fondamentaux de leur personnalité. Certains oublient vite le camp, les souffrances mais aussi l'aide vitale qu'ils y ont reçue. Il est absurde et indécent de les accuser de ne pas être parfaits *après l'épreuve qu'ils ont subie*, de les mettre ainsi à part de tous les autres. Ils ne sont ni des victimes permanentes, et pas plus leurs descendants, ni des saints obligés de correspondre à ce que les autres voudraient qu'ils soient.

Les qualités remarquables qu'ils ont montrées dans le camp, et en particulier l'acuité du regard sur les autres – l'erreur d'appréciation pouvait être fatale –, se retournent contre eux dans la vie *normale*, car ce même regard qu'ils portent sur

leurs concitoyens est d'une lucidité ravageuse sur leurs défauts. Le désespoir qui en découle ne peut longtemps être contrebalancé par l'illusion volontaire ni le combat pour un monde meilleur, comme Jean Améry ou Primo Levi l'ont fait, jusqu'à toucher leurs limites. L'humour, noir et amer, de Borowski ne l'a pas non plus longtemps protégé. D'autres se sont efforcés d'accepter le monde tel qu'il est, avec une sagesse résignée qui n'empêche pas les luttes, se sont fondus dans la masse anonyme, ont repris leur activité créatrice ou s'y sont engagés, ont montré qu'il est de multiples façons d'exister dans le monde imparfait d'après la barbarie.

Où est la vraie vie, la réalité ? Est-elle dans le camp, encore et toujours, ou dans ce qui est venu après la libération ? L'ex-déporté a-t-il rêvé le camp, l'a-t-il massivement refoulé ou, au contraire, lui laisse-t-il garder dans sa vie une place telle qu'il exclut tout autre intérêt, toute autre réalité, brouillant d'autant plus les différences entre rêve et réalité ? Le temps figé permet que dure le lien indissoluble entre le camp et lui, tous deux indestructibles, lui d'avoir survécu, le camp comme preuve de ce à quoi il a survécu. Si l'emprise du camp sur lui se desserrait, comment pourrait-il éviter de se reconnaître mortel, lui qui a côtoyé de si près et si durablement la mort ? Se réactiverait alors en lui le souvenir des plus barbares façons que des hommes ont eues de faire mourir d'autres hommes.

Lors d'une visite à Buchenwald, Jorge Semprun constate que le temps n'a pas passé et que le camp n'appartient pas à la mémoire, qu'il reste réalité, continuant d'occuper totalement le présent. L'absence de temporalité partagée avec les autres hommes affaiblit le sentiment de sa consistance d'être et de sa réintégration parmi eux. Il n'est plus possible de distinguer le rêve de la conscience réveillée. Les images effrayantes sont les mêmes

et ont la même force, que les paupières soient ouvertes ou fermées. Dans le camp, la réalité était si forte et effrayante, qu'il lui a fallu la transmuer en rêve, non pour la fuir mais pour l'intégrer dans son psychique et en déposséder les SS. Hors du camp, elle lui apparaît inconsistante, factice et il fait semblant d'y vivre. Semprun, à la différence de la plupart des autres écrivains, n'a pas pour repère cette réalité, ni le passé, mais le seul bonheur de vivre, au présent immédiat, hors de tout objectif, de toute justification, de toute volonté. Yakov Gabbay, un des très rares rescapés des Sonderkommandos – les déportés qui étaient forcés de *travailler* dans les chambres à gaz – refuse de penser au passé, même s'il accepte que des souvenirs lui viennent. Il ne veut avoir avec eux qu'une relation déssubjectivisée : « c'est ainsi, c'était ainsi. » La valeur du présent, le seul temps dans lequel il veut vivre désormais, ne découle que du calme qu'il y trouve, différent en cela du bonheur tumultueux et émerveillé de Semprun. Il s'efforce aussi de se convaincre qu'il n'a rien à se reprocher.

Le rapport au temps est bouleversé. L'événement traumatique a pris la place de la naissance, est devenu origine et l'ex-déporté y reste enfermé ; comme il peut l'être dans un présent figé. La mort n'est plus l'horizon de la vie. Avoir survécu, être non seulement un rescapé mais un ressuscité, donne le sentiment d'être indestructible, immortel, la certitude que la mort qui a été tant de fois déjouée ne viendra plus, s'est lassée, a été définitivement vaincue. Ainsi se constitue une autre différence radicale avec les autres. Pour la réduire, il lui faut retrouver le sentiment de sa mortalité commune. Pour donner un sens, une raison à la mort pour qu'elle ne reste pas l'événement insensé, imprévisible, inhumain, l'homme peut s'appuyer sur sa croyance (« Dieu l'a voulu, il a ses raisons »), le destin (« qui s'acharne sur moi, sur nous »),

chercher un responsable (les vœux de morts d'un jaloux) ou sur une logique fantasmatique comme celle que la quantité de morts disponible pour l'humanité est limitée et que toute mort en allège le risque pour celui qui survit à celle d'un autre.

La force du passé est telle qu'il occupe le présent, lui impose ses façons de penser et de réagir par un réseau serré de correspondances d'images, de peurs, d'émotions, qui resurgissent à la moindre occasion. Boris Pahor, revenant dans le camp, a le sentiment que les touristes qui le visitent et l'y croisent le voient toujours recouvert de la veste rayée, comme s'il y était toujours enfermé avec tous ses compagnons, les vivants et les morts. Son travail d'écrivain l'a aidé, néanmoins, à se déprendre de cette aliénation. D'autres ruses ont été utilisées, en particulier s'appuyer sur un souvenir antérieur à la déportation et suffisamment fort, avec le concours de l'idéalisat, pour être mis en situation d'être unique et capable de rivaliser comme origine avec le traumatisme. Mais ceux qui, comme Tadeusz Borowski, idéalisent de façon volontariste le monde lui-même risquent de ne vivre plus que dans le rêve.

La relation à la mémoire est ambivalente. Les souvenirs du camp, quand l'ex-déporté accepte de les regarder, peuvent brouiller ses repères actuels, et c'est alors la détresse majeure ou la haine qui reprennent toute leur puissance. Aussi radicale que soit la rupture entre le temps du camp et le présent, il se souvient de tout, y compris de ses actes, qui lui restent énigmatiques. Il peut les reléguer dans la spécificité unique du camp et les y fondre, ou assumer la continuité en lui entre celui qu'il était alors et celui qu'il est aujourd'hui.

L'oubli est désiré et en même temps craint, aussi difficile à provoquer qu'à accepter, car le risque existe que soit effacée la part la plus importante de sa vie et le trésor de savoir, si précieux à transmettre, qu'il y a accumulé au prix de tant de souffrances.

Mais les souvenirs du camp et la présence de la mort contaminent ceux des moments de bonheur qui l'ont précédé. Il lui faut donc, paradoxalement, s'efforcer de les oublier pour les préserver, suivant la même logique qui, dans le camp, le poussait à faire le mort pour tenter d'échapper à la mort. La conséquence négative en est qu'il ne peut plus s'appuyer sur eux ni sur les images et les paroles qui les accompagnent. Mais comment renoncer à séparer les souvenirs heureux de ceux du camp ? La volonté seule n'y suffit pas, un lent et éprouvant travail psychique est nécessaire, dans l'écriture ou le dialogue avec l'autre disponible et capable de le supporter, de le soutenir et l'accompagner, d'accepter d'y être pris et d'en être transformé. Car l'espérance du dépassement du traumatisme est aussi haute que la détresse est profonde et la violence terrible : rien ne peut y être médiocre.

Les souvenirs permettent de confronter le présent au passé, de confirmer que celui-ci a bien eu lieu, car la douleur persistante et les séquelles, physiques et psychiques, n'en sont pas des preuves suffisantes tant sont forts l'incroyable et l'impensable que le camp continue de porter. La difficulté à croire que ça a bien existé évite le troublant sentiment de double appartenance à ces extrêmes de la société et de l'expérience humaine que sont le camp et la vie quotidienne, ainsi que la douleur de l'écartèlement entre eux. Rares sont ceux qui comme Boris Pahor, osent s'y confronter et reconnaître qu'ils l'ont vécu, qu'ils y ont survécu, sans pouvoir dire s'ils sont des vivants ou des fantômes, s'ils appartiennent à la vie ou à la mort. Les souvenirs ne permettent pas de répondre à cette question cruciale, ils aident simplement à tracer une fragile limite entre le passé et le présent, à rassurer pour que la peur et le découragement n'arrêtent pas le questionnement. Le rescapé ne peut effacer ni renier le passé, à qui il doit tant, et pas plus s'amputer de ce temps

qui a occupé dans sa vie une place à nulle autre pareille. Il craint aussi, s'il céderait à ces tentations, de provoquer la terrible vengeance des camarades et des proches disparus ou de la mort elle-même qu'il a apprivoisée et qui se sentirait reniée, trahie. Car la mort participe à sa consistance d'être, il ne doit pas l'oublier mais en faire bon usage. Le vide que cette expulsion créerait en lui peut aussi l'effrayer. Il se retrouve confronté, une fois de plus, à la même contradiction : seule la mort le délivrera de la mort, mais il ne pourra dès lors plus profiter de sa vie retrouvée sauf, peut-être, en ce bref instant mythique qui la séparerait de la mort. La réussite serait de pouvoir distinguer les deux morts, celle unique du camp et celle banale, à laquelle il aspire, venue du dehors de lui, qui appartient à tous, qu'il pourrait craindre quand il penserait à ses petites misères, à ses maladies banales bien connues des médecins, et qui le libérerait de la Mort qui l'habite. Par la vie neutre qu'il s'efforce obstinément de vivre et qu'il décrit avec un humour cruel dans ses livres, c'est une telle mort que Kertész cherche, en vain.

Sortir de l'expérience des camps

Le dépassement de l'expérience traumatique nécessite qu'un regard soit posé, sans discrimination, sur les éléments majeurs qui l'ont composée et en particulier sur ceux qui ont été et restent les plus douloureux, les plus troublants. Une mémoire selective, qui contribue à l'écriture d'une légende individuelle, familiale et collective, aliène au passé. C'est pourquoi la réflexion sur *la zone grise*, sur laquelle Primo Levi a insisté, est importante. Le retour des soucis banals, de l'émotion, des étonnements naïfs, comme face à une fleur sur un talus, témoigne de l'enclenchement du processus de réhumanisation. Mais ce processus ne peut contourner la confrontation à l'un des éléments essentiels du camp, la mort. Différencier la mort physique, la mort psychique, la déshumanisation et la Mort,

et percevoir les liens qu'ils ont tissés entre eux apparaît comme une étape nécessaire. C'est dans un temps suivant qu'il pourra se réapproprier sa relation, non passive, non subie à la mort. Faute de quoi, sa seule définition serait d'être celui qui n'est pas mort dans le camp, définition réductrice et aliénante car se situant uniquement par rapport au projet des nazis, et à un seul de leurs objectifs : tuer. Le pas suivant est celui où il reconnaît son appartenance à la société, comme n'importe quel concitoyen, et ceci passe par la reconnaissance qu'il partage avec au moins l'un d'entre eux quelques traits significatifs, Jorge Semprun le fait quand il se voit et se reconnaît dans le regard du médecin qui se penche sur lui quand, libéré, il vient de tomber du train de banlieue qui le conduit chez lui. Ce regard joue son rôle positif et non dangereux car il est professionnel et neutre mais non indifférent, ni fasciné, ni horrifié comme l'était celui des libérateurs du camp, ni vide comme celui de ses compagnons, ni muré et aveugle comme celui des SS, ni amoureux et curieux comme celui de la femme trop tôt désirante et désirée « Je voyais un homme, vêtu d'une blouse blanche, qui m'observait attentivement. C'est à cet instant précis que j'avais commencé à exister. Que j'avais recommencé à savoir que c'était mon regard qui contemplait le monde... Le monde et mon regard se faisaient face, ils coexistaient. »⁴ Après le regard, ce sera à l'écoute, à la mémoire, à la pensée de reprendre vie. Cette inter-reconnaissance contrebalance l'une des pires terreurs vécues dans le camp, celle d'être devenu méconnaissable pour les autres, y compris les plus proches.

La véritable libération du camp peut alors advenir. Jorge Semprun donne de précieuses et précises indications sur ce qui en témoigne. « Étais-je assez dépris de moi-même?... C'est alors que j'ai

4. Jorge Semprun, *L'Écriture ou la vie*, Gallimard, 1996, p. 279

entendu le murmure multiple des chants d'oiseaux. Ils étaient revenus sur l'Ettersberg. » L'expérience du camp devient pour lui, dans l'après-coup, une épreuve ordalique traversée victorieusement, un parcours initiatique réussi. Lui donnant ce sens, dans un geste de souveraineté absolue, il dépasse les nazis de leur projet, du sens et des noms qu'ils ont donnés aux multiples lieux, rouages et moments de sa mise en œuvre. La désaliénation au camp est associée à la chute du personnage qui s'y était construit, à la fin de son adolescence. Le retour de la vie va de pair avec le retour à la vie : si, de retour au camp, il y entend les oiseaux, c'est qu'ils sont revenus mais aussi qu'il est de nouveau disponible pour les entendre.

Quelques-uns des livres sur lesquels s'appuie ce texte :

Jean Améry, *Par-delà le crime et le châtiment – Essai pour surmonter l'insurmontable*, Actes Sud 2005

Robert Antelme, *L'Espèce humaine*, Gallimard, Folio, 1978.

Tadeusz Borowski, *Le Monde de pierre*, Christian Bourgois 1992.

Varlam Chalamov, *Récits de la Kolyma. La Nuit*, Livre de poche, 1990.

Charlotte Delbo. *Une Connaissance inutile*, Minuit 1970; *Mesure de nos jours*, Minuit, 1971.

Vassili Grossman, *Tout passe*, Julliard/L'âge d'homme, 1984.

Imre Kertész, *Kaddish pour l'enfant qui ne naîtra pas*, Actes Sud, 1995.

Primo Levi, *Si c'est un homme*, Pocket 1968; *Les Naufragés et les rescapés. Quarante ans après Auschwitz*, Gallimard, 1989.

Dionys Mascolo, *Autour d'un effort de mémoire. Sur une lettre de Robert Antelme*, Maurice Nadeau 1998.

Boris Pahor, *Pèlerin parmi les ombres*, La Table Ronde 1996; *Printemps difficile*, Phébus 1995.

Jorge Semprun, *L'Écriture ou la vie*, Gallimard 1996.

PRIMO LEVI : LA TRÊVE, UN IMPOSSIBLE RETOUR ?

Anny Dayan Rosenman

La Trêve est un livre étrange et fort, celui sans doute où se déploie le plus largement la palette d'écriture de Primo Levi, de la plus sombre à la plus enjouée, cernant au plus près les sentiments contradictoires ressentis au lendemain de la libération : une joie timide devant la liberté, « l'improbable, l'impossible liberté, si éloignée d'Auschwitz que nous ne la voyons qu'en rêve », écrit-il, mais aussi une sourde angoisse, la conscience du caractère destructeur, irréparable, « indélébile » de « l'offense » subie.

*La Trêve*¹ est le récit d'un double retour. À leur sortie d'Auschwitz, c'est le retour vers leur patrie d'un groupe d'Italiens, en un itinéraire improbable qui les fait passer par la Biélorussie, l'Ukraine la Roumanie, la Hongrie, l'Autriche, l'Allemagne, la Moldavie pour rejoindre leurs foyers. Une odyssée semée de rebondissements cocasses, de rencontres, de déviations, d'arrêts, de tours et de détours en fonction des voies ferrées détruites ou réparées, au gré des décisions incompréhensibles de fonctionnaires russes imprévoyants ou oubliieux. Une trajectoire où il ne faut chercher aucune logique et où va s'exprimer ce que Primo Levi décrit comme « la rude bonté des Russes ».

Mais le livre nous raconte aussi un autre retour, incertain, douloureux, le retour vers la vie de prisonniers qui furent confrontés au règne de la mort, la mort des autres, la leur propre, et au règne du Mal. Et en effet, que peut vouloir dire

revenir dans le monde des hommes, revenir à soi, quand on est passé par l'épreuve destructrice des camps ? Quand on a vu ce que l'on n'aurait jamais dû voir, et qu'on a éprouvé avec autant de douleur, *la honte d'être un homme* ? Peut-on dans l'élan, l'espoir de ce retour, désapprendre la mortelle leçon du camp ? Ou au moins tenter de le faire ? Je reviens d'*au-delà de la connaissance*. Il faut maintenant désapprendre. Je vois bien qu'autrement je ne pourrais plus vivre², écrivait Charlotte Delbo.

Le lecteur comprend alors que ce voyage interminable, ces semaines de circulation incohérente et surréaliste, sont bien, en effet, une parenthèse de disponibilité infinie³ qui aménage un espace nécessaire entre le monde de la mort et celui de la vie. C'est une trêve, qui permettra peut-être d'assumer à nouveau le poids empoisonné de la mémoire et le dur métier de vivre.

Et la force de la prose de Primo Levi réside en ceci qu'elle est capable de montrer comment se combattent désormais chez ces survivants encore stupéfiés, l'attente « d'un monde de justice », un espoir fragile mais tenace dans la vie à venir, car « la vie recommençait à couler, tumultueuse⁴ », et la sourde angoisse de l'irréparable.

Arrêt sur image

La Trêve s'ouvre exactement au moment où se clôt *Si c'est un homme*, à l'intérieur du camp, dans un univers gelé, dévasté. Deux hommes, le

2. Charlotte Delbo, *Aucun de nous ne reviendra*, Editions Gonthier, 1965.

3. *La Trêve*, op. cit., p. 244

4. op. cit., p. 25.

1. Primo Levi, *La Trêve*, Éd. Enaudi 1963 puis Éd; Grasset, 1966 (pour la traduction française).

narrateur et son ami Charles, transportent vers la fosse commune le cadavre d'un de leurs compagnons, Somogy, mort pendant la nuit, tandis qu'arrivent devant le camp les premiers soldats russes.

Les Russes arrivèrent alors que Charles et moi étions en train de transporter Somogy à quelque distance de là. Il était très léger. Nous renversâmes le brancard sur la neige grise. Charles ôta son calot, je regrettai de ne pas en avoir un.

Comme en un prodigieux arrêt sur image, *La Trêve* s'ouvre sur cette même séquence, sur ces mêmes protagonistes et sur cette arrivée :

La première patrouille russe arriva en vue du camp vers midi, le 27 janvier 1945. Charles et moi la découvrîmes avant les autres ; nous transportions à la fosse commune le corps de Somogy, le premier mort de notre chambrée. Nous renversâmes la civière sur la neige souillée car la fosse commune était pleine et l'on ne donnait pas d'autre sépulture. Charles enleva son bonnet pour saluer les vivants et les morts⁵.

La seconde évocation de ce moment, écrite en des termes presque similaires à ceux du premier récit, laisse cependant comprendre que le temps a passé. Dans cette seconde version, le narrateur a introduit la date de la libération, celle du 27 janvier 1945, comme une date désormais historique. Il a rétabli une chronologie disparue dans le temps mortel et disloqué du camp. Il a éprouvé le besoin d'expliquer ce qui était alors de l'ordre de l'évidence, pourquoi la civière est simplement renversée : « la fosse commune était pleine et on ne donnait pas d'autre sépulture⁶ », écrit-il. De

même, il précise que Charles *enlève son bonnet, pour saluer les vivants et les morts*, et le salut aux morts présent dans le second texte est là aussi pour témoigner que l'on est sorti de la mortelle indifférence ressentie dans le camp⁷. Enfin, la neige n'est pas *grise* comme dans la version précédente, elle est décrite comme étant *souillée*, première occurrence du thème de la souillure qui, on le verra, traverse l'œuvre.

Si dans *La Trêve* est évoquée la première rencontre entre libérés et libérateurs, c'est sous le signe d'une rencontre ratée. Il s'agit de quatre jeunes soldats russes à cheval, et ces « quatre messagers de paix aux visages rudes et puérils », restent comme pétrifiés par ce qu'ils voient, jetant des regards « pleins d'un étrange embarras sur les cadavres en désordre, les baraquements disloqués » et sur les survivants. Aucune joie, aucune effusion. « Ils ne nous saluaient pas, ne nous souriaient pas », écrit Primo Levi. Deux mondes se rencontrent, mais libérateurs et libérés ne semblent pouvoir partager qu'un sentiment de honte devant le mal que « l'homme fait à l'homme ». Premier épisode de cette difficile rencontre qui ne cessera de se rejouer entre le témoin et celui qui n'a pas vécu sa mortelle expérience.

Les limbes

Dans les jours qui suivent la libération, tandis que des milliers de détenus continuent de mourir, les survivants, timidement, tentent de s'inscrire dans le flux de la vie.

Pour le détenu qui a été soumis aux coups et à l'interminable torture de la faim, de la soif, du froid, son propre corps est devenu un ennemi

5. *op. cit.*, p. 14

6. *op. cit.*, p. 14

7. Dans l'avant-dernier paragraphe de *Si c'est un homme*, où règne encore la logique du camp, le cadavre est décrit comme « un ignoble de tumulte de membres raidis, la chose Somogy ».

autant qu'un allié. Et lorsque la lutte pour la survie se relâche, ce corps est en proie à « mille douleurs », comme s'il ne trouvait plus la force de se défendre contre « la fatigue et la maladie » qui l'assailent « comme des bêtes féroces »⁸, ou comme s'il était désormais en position de « se rebeller ouvertement ». Ainsi, pour Primo Levi, avant et après la libération, vont se succéder une scarlatine, une pleurite, une faiblesse qui pendant des jours et des jours le rend entièrement dépendant de ses voisins de chambrée, puis chaque nuit, pendant des mois, des accès d'une fièvre intense.

Dans ce processus de réintégration, de réconciliation avec son corps, se fait sentir l'importance d'une présence féminine salvatrice et maternelle. Et un moment important dans *La Trêve* est le moment du bain donné par les infirmières russes, qui prennent les malades entre leurs bras robustes, les savonnent, les rincent, les frottent, les essuient de la tête aux pieds en un rituel rudement maternel. Un peu plus tard, c'est une autre infirmière russe, Marja Fjodorovna Prima qui donnera au narrateur les rations de glucose qui lui sont nécessaires. Dans tous les cas, cette attention et cette compassion féminine redonnent à ces hommes blessés accès à l'humanité d'un corps qui était comme « déshabité ».

Les survivants ont été transportés sur un chariot de fortune de leur camp, Buna-Monowitz, au camp principal d'Auschwitz, qui est comparé par le narrateur à une « immense métropole ». Et c'est là qu'ils reçoivent ce premier bain, certes nécessaire, mais dont Primo Levi perçoit très vite la dimension symbolique, comme s'il s'agissait

8. « La fatigue et la maladie comme des bêtes féroces et lâches semblaient avoir épié le moment où je quittais toute défense pour m'assaillir » *op. cit.*, p. 20.

de les laver de leur expérience⁹. Avec la répétition du verbe *laver*, le thème de la purification revient comme une obsession dans le texte. Le narrateur parle de ce désir profond et grave qui les assaille dès les premières heures de la libération : « Nous aurions voulu laver nos consciences de la laideur qui y régnait¹⁰ ». Un peu plus loin, il évoque Frau Vita, jeune veuve de Trieste qui, « profondément ulcérée par tout ce qu'elle avait vu et subi en une année de camp » et pendant les derniers jours « où on l'avait préposée au transport des cadavres », essaie d'exorciser les images qui la hantent. Elle tente de « s'en laver » en se lançant dans une activité tumultueuse : « elle frottait le sol et les carreaux avec une fureur sauvage, rinçait bruyamment verres et gamelles¹¹ ». Une question est posée avec angoisse, donnant sens à ces rituels : le vécu à venir sera-t-il assez bon pour lutter contre la mémoire de l'offense ? Il semble que déjà, se dessine le pressentiment que « rien ne pouvait arriver d'assez bon et d'assez pur pour effacer » ce passé.

Après « un dernier grand coup de faux » où les malades les plus atteints expirent, ceux qui sont restés en vie comprennent qu'ils vont sans doute survivre. Primo Levi, convalescent, se retrouve dans une chambrée de vingt personnes où chacun, à sa manière, tente de reprendre pied dans l'existence. Et il analyse de façon remarquable ce qui se passe dans des consciences sur lesquelles se relâche la féroce tyrannie de la lutte pour la vie. Très vite, il s'attache à décrire les enfants survivants et les réactions des adultes face aux enfants. Car c'est bien autour de la mort et de la souffrance des enfants que se concentrent les

9. *La Trêve*, p. 22.

10. *La Trêve*, p. 15.

11. *op. cit.*, p. 33.

aspects les plus insupportables de la folie génocidaire. Et les enfants et les adolescents évoqués en des pages denses et terribles, présentent tous les stigmates visibles et invisibles de ce qu'ils ont vécu et de ce qu'on leur a infligé.

Il y a Peter Pavel, un bel enfant, blond et robuste, au visage impassible qui s'occupe de lui-même, de son corps, de sa nourriture, qui n'attend rien de personne et ne donne rien à personne. Un enfant qui semble désormais sans affect et sans désir de communication.

Il y a Kleine Kiepura, un adolescent qui, à douze ans fut le protégé du Lager Kapo et la mascotte de Buna Monowitz. Même si le mot n'est pas prononcé, il s'agit d'un *piepel*, ce personnage que les rescapés évoquent avec tant de douleur et de réticence, un enfant abîmé, perverti par son protecteur et par le système du camp, ayant absorbé « le poison d'Auschwitz », trop jeune pour pouvoir y résister ou s'en défaire. Kleine Kiepura exprime tout au long des nuits la nostalgie du monde du camp, le seul qu'il ait connu. Pour les autres malades, qui l'entendent chanter et siffler les marches du camp, vociférer en allemand, donner des ordres dans l'argot d'Auschwitz, son seul langage, il représente quelque chose d'insupportable. Pour eux, « faibles, malades mais pleins de la joie timide et inquiète de la liberté retrouvée¹² », il est comme la mémoire souillée de ce qu'ils auraient voulu à jamais évacuer.

Il faudrait s'arrêter un moment sur la symbolique des noms et des prénoms chez Primo Levi. Le nom de Kleine Kiepura associe un adjectif, *kleine*, qui veut dire petit et Kiepura, un nom de famille polonais mais qui ne peut que rappeler le mot de *Kapara*, la victime expiatoire. Et pour cet enfant fracassé, dont l'être est parti en *Kapara* dans l'horreur quotidienne du camp, ses

voisins ne peuvent éprouver qu'« une pitié hostile », un mélange de compassion et d'horreur. Il est comme la voix réverbérée d'Auschwitz. Ils attendent qu'il disparaisse, qu'il s'éloigne, tel, un bouc émissaire. « Sa présence blessait comme celle d'un cadavre¹³. » Les mots utilisés par Primo Levi sont très violents, inséparables de l'idée de souillure et d'impureté. Y a-t-il une restauration, une réhabilitation possible ? De façon voilée mais significative les termes utilisés pour décrire le lieu empruntent au vocabulaire religieux. L'espace de la chambrée est qualifié de « limbes ». Il y règne, nous dit-on, une « atmosphère de purgatoire pleine d'espoir et de pitié ».

Il y a un autre enfant sur lequel se concentre l'attention de la chambrée. Primo Levi évoque sa « présence obsédante, impérieuse et fatale ». De tous ceux qui l'entourent, Hurbinek est « le plus petit, le plus désarmé, le plus innocent ». C'est un enfant d'Auschwitz, un enfant de la mort, qui n'apprit jamais à parler, à marcher et dont la souffrance silencieuse, l'acharnement à rejoindre le monde des hommes, laisse le lecteur inconsolable. Comment, là aussi, ne pas entendre résonner dans le nom de l'enfant, le nom de la catastrophe, le *Hurban*, nom que les locuteurs de langue yiddish donnaient à leur propre destruction ?

Hurbinek est la victime parmi les victimes, l'essence de leur condition et l'image même du mal qui leur a été fait. Il pose autour de lui « un regard sauvage et humain, un regard d'adulte qui jugeait ». Un regard qu'aucun des adultes n'arrive à soutenir, « tant il était chargé de force et de douleur¹⁴ ».

13. op. cit., p. 31

14. op. cit., p. 25

12. op. cit., p. 31

Ce passage a souvent été commenté¹⁵ et le personnage de Hurbinek, *l'infans* sans paroles, a souvent été convoqué, invoqué. Sa souffrance anonyme et silencieuse suffirait à donner sens et légitimité à l'entreprise de témoignage, à prouver sa nécessité absolue. « Il ne reste rien de lui. Il témoigne à travers mes paroles » écrit Primo Levi, arrachant l'enfant à la masse anonyme des morts par la force de son écriture et par sa volonté de nomination.

Hurbinek, qui n'a pas appris à parler, émet des sons indistincts mais insistantes :

« Les jours suivants, nous l'écoutions tous, en silence, anxieux de comprendre.

Et il y avait parmi nous des représentants de toutes les langues d'Europe. Mais le mot d'Hurbinek resta secret¹⁶. »

Autour du lit de l'enfant s'exercent ainsi une écoute, une attention, une patience à l'Autre qui vont à l'encontre de toutes les règles apprises au camp. Si Auschwitz est bien le lieu où les liens humains sont brisés, où personne ne parle à personne (par manque de force et d'intérêt), où les tentatives de comprendre sont broyées (« ici il n'y a pas de pourquoi¹⁷ ») où les plus faibles sont impitoyablement écrasés puis oubliés, ce qui se joue, modestement dans cette chambrée est un essai de rétablir un monde qui n'obéisse plus aux lois d'Auschwitz. Cette mobilisation autour

de l'enfant le plus faible, cette écoute passionnée des adultes qui se succèdent à son chevet, apparaissent comme une tentative de rétablir l'ordre du monde et des relations humaines perverties par le *lager*. Autour de l'enfant se joue une pathétique tentative, muette et peut être inconsciente, de restauration presque de rédemption, où chacun tente de retrouver son humanité perdue. Entendre, comprendre le mot d'Hurbinek serait une timide victoire. Mais nous dit le narrateur : « Hurbinek mourut les premiers jours de mars 1945, libre mais non racheté¹⁸ ». Expression énigmatique. De quel rachat s'agit-il ? de celui de l'enfant ou de celui de ses compagnons ?

Significativement, l'habitant de la chambrée qui s'occupe le plus de Hurbinek, celui qui « passe ses journées auprès de lui, se montrant avec lui plus maternel que paternel » (ce qui fait œuvre de vie est féminin chez Primo Levi), celui qui le lave, lui donne à manger, s'obstine à lui apprendre à parler, et surtout qui croit entendre un mot que Hurbinek aurait prononcé est le jeune Henek, un jeune hongrois de quinze ans que Primo Levi décrit comme « un produit du camp » : un adolescent aux instincts « paisiblement sanguinaires », un jeune « carnivore vif, sagace, féroce et prudent¹⁹ ». Henek, arrivé à Auschwitz à quatorze ans, seul survivant de sa famille, a été nommé Kapo dans le block des enfants. De ce qu'il raconte au narrateur, « quand il y avait des sélections au block des enfants c'était lui qui choisissait²⁰ ».

15. Je renvoie au texte de Alain Finkielkraut, « Le combat avec l'ange » in *Le Messager européen* n°4, 1990. Et au texte de Catherine Coquio, « Parler au camp, parler des camps » in *Parler des camps, penser les génocides*. Textes réunis par Catherine Coquio, Éditions Albin Michel, 1999.

16. *op. cit.*, p. 26

17. Une des phrases inaugurales de l'éducation au camp dans *Si c'est un homme*.

La rude bonté des Russes

Hors de l'enceinte d'Auschwitz et de ses douleurs, commence pour le rescapé une longue aventure. Evoqués avec une tendresse, un

18. *op. cit.*, p. 26.

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

20. *op. cit.*, p. 28.

humour, une sympathie qui ne se démentiront pas, les Russes occupent une place privilégiée dans la mémoire de Primo Levi.

Ils sont présentés sous le signe de l'enfance. Les premiers soldats aperçus le jour de la libération « ont un visage rude et puéril ». Les derniers à accompagner le convoi vers l'Italie sont « des soldats de dix-huit ans, des créatures candides à l'esprit naïf et doux, vifs et insouciants comme des écoliers en vacances²¹ ». Des soldats qui d'ailleurs passent une grande partie de leur temps à jouer à un jeu qui s'apparente aux billes avec les enfants du convoi.

Primo Levi décrit un peuple généreux, doté d'une forme d'innocence et « d'une faculté homérique de joie et d'abandon », un peuple qui fait preuve « d'une vitalité primordiale », un peuple « vigoureux et épris de vie ». Certaines de ses descriptions s'apparentent à de véritables déclarations d'amour :

Et pourtant sous ces apparences de laisser-aller et d'anarchie, il était aisément de découvrir en eux, dans chacun de ces visages rudes et francs, les hommes valeureux de la Russie ancienne et nouvelle, débonnaires en temps de paix, féroces en temps de guerre, forts d'une discipline intérieure née de la concorde, de l'amour réciproque et de l'amour de la patrie²².

Certes le narrateur ne peut pas se rendre compte de certaines caractéristiques nationales et de leurs conséquences mais elles sont alors évoquées avec une indulgence sereine. Ainsi il note un amour immodéré pour la vodka, il avoue que « les Russes étaient curieusement sensibles au charme des paperasses », et il évoque à plusieurs

reprises « l'indéchiffrable bureaucratie soviétique ». Il reconnaît qu'il n'y a pas beaucoup de logique dans les actes et les décisions de ses libérateurs, et même qu'ils semblent avoir « le génie de la désorganisation ». Mais cette désorganisation est bienveillante et Levi l'oppose à l'organisation glacée et destructrice qui règne chez les Allemands, de même qu'il oppose ce qu'il pense être une discipline intérieure des Russes « à la discipline mécanique et servile des Allemands ». De même qu'il oppose le bain russe, un bain « à l'échelle humaine, improvisé et approximatif », au bain infligé à l'entrée dans le camp, « un bain d'humiliation grotesque, démoniaque et rituel ».

En fait les Russes semblent être à ses yeux comme une image inversée des Allemands, une image réparatrice de bonté et de générosité qui aide les rescapés à tenter de croire en l'homme, et participe à leur retour à la vie.

Un talent de conteur

Pour décrire la vie à Katowice, à Bogucice, et dans les différents camps de personnes déplacées où il va séjourner, au cœur de l'Europe, puis son long périple de cinq semaines, Primo Levi donne libre cours à sa verve et à son talent de conteur.

Le texte témoigne d'un véritable élan vers la vie et d'un rapport renoué avec la nature après des mois de camp. Marchant pendant des heures dans l'air « merveilleux du matin », le narrateur dit aspirer cet air comme un « médicament ». Il sent frémir dans la terre « des germes de vie²³ ». Il se réjouit de s'allonger au soleil au milieu « de l'herbe haute et vigoureuse ». Il se promène dans les bois à la recherche de fraises et de champignons, obéissant, dit-il, au besoin impérieux de reprendre possession de son corps. Enfin, il sait à nouveau se montrer attentif à la beauté du monde.

21. *op. cit.*, p. 83.

22. *op. cit.*, p. 68.

23. *op. cit.*, p. 121.

En témoigne ce passage magnifique où, évoquant les dernières heures passées à Staryje Doroghi, Primo Levi, le citadin, décrit le chant des bergers :

« Pendant notre longue veillée on entendait modulés et ténus, les chants des bergers ; l'un d'eux préludait, un second répondait à des kilomètres, puis un autre et un autre encore de tous les points de l'horizon. C'était comme si la terre même chantait²⁴. »

Dans la tradition du conteur qu'évoquait Walter Benjamin²⁵, il livre les portraits de personnages hauts en couleur et de type humains ciselés avec humour, dont certains sont porteurs d'une forme de sagesse, même s'ils représentent parfois des philosophies de vie contradictoires, comme Mordo Nahum, qui vit comme « un loup solitaire en guerre perpétuelle contre tous » ou comme le rayonnant, le picaresque et chaleureux Cesare, « fils du soleil ».

Ainsi se succèdent en des pages pleines d'entrain et d'une grande précision comique, une série de personnages croqués en quelques lignes : « un coiffeur aux yeux sauvages et hagards qui exerçait son métier avec une violence inconsidérée²⁶ », une responsable du service de la cantine, qui est « une gigantesque walkyrie », capable de renverser d'un revers de main n'importe quel admirateur, « un grand vieillard parcheminé à l'ossature de dinosaure », surnommé le Maure de Vérone et bouillonnant de colère contre le monde entier, « contre le jour quand il faisait jour et

24. op. cit., p. 214

25. « Le conteur imprime sa marque au récit comme le potier laisse sur la coupe d'argile la marque de ses mains ». Walter Benjamin, « Le conteur. Réflexions sur l'œuvre de Nicolas Leskov », Œuvres III, Gallimard 2000, (trad. par Maurice de Gandillac,),

26. op. cit., p. 23.

contre la nuit quand il faisait nuit²⁷ », ou encore « un carabinier » conforme à l'image peu flatteuse qu'en ont les Italiens, bien qu'ils soit « à peine obtus ». Sont soulignés leurs traits corporels les plus saillants qui apparaissent certains passages à un bestiaire : Marja, l'infirmière russe est semblable à un chat sauvage, Rovi l'administrateur ressemble à une araignée, quant à Mordo le Grec, il est comparé tantôt à « un oiseau nocturne surpris par la lumière tantôt à un poisson vorace hors de son élément naturel ».

Le texte tient tantôt du journal de voyage, tantôt du reportage ethnologique et la description de Stlousk, petit village au sud de Minsk, dessine le laboratoire d'un réjouissant *melting-pot* :

« Il y avait des catholiques, des juifs, des orthodoxes et des musulmans. Il y avait des blancs, des jaunes et différents noirs sous l'uniforme américain ; des Allemands, des Polonais, des Français, des Grecs, des Italiens. Il y avait aussi des Allemands qui se faisaient passer pour Autrichiens, des Autrichiens qui se prétendaient Suisses, des Russes qui se déclaraient Italiens, une femme travestie en homme, et même tranchant sur cette foule en guenilles, un général magyar en grand uniforme, bariolé, querelleur et bête comme un coq²⁸. »

Le récit porté par l'allégresse de l'écriture multiplie des anecdotes relatées avec faconde. Il faudrait évoquer la grande bâtie de Staryje Doroghi, la Maison Rouge, où les voyageurs passent des semaines, et qui présente une architecture si incohérente qu'il nous est précisé « qu'on ne savait pas très bien s'il s'agissait de l'œuvre de plusieurs architectes en désaccord ou d'un

27. op. cit., p. 113.

28. op. cit., p. 147

seul mais fou²⁹ ». Il faudrait encore évoquer la leçon de russe donnée par un « professeur armé d'une baïonnette » et les réactions du narrateur qui craint autant pour les pommes de terre qu'il fait cuire sur le feu que pour sa vie, car le professeur improvisé, qui décidément manque de pédagogie, brandit sa baïonnette lorsque l'élève lui donne les mauvaises réponses³⁰. Autre morceau de bravoure : la description des séances de cinéma à Staryje Doroghi, et la projection de films qui déchaîne chez les Russes « un enthousiasme sismique³¹ » et un engagement total aux côtés du héros innocent et persécuté. Si bien que contre la toile de l'écran vont s'écraser des cailloux, des mottes de terre, et même « une chaussure militaire lancée avec une furieuse précision entre les deux yeux haïssables de son ennemi » trônant dans un énorme premier plan. Enfin, l'arrivée d'un général russe couvert de médailles, dans une Fiat 500 dont il tente en vain de sortir car nous dit Primo Levi, « l'homme était littéralement plus gros que la voiture³² » reste l'un des points d'acmé de ces savoureux souvenirs.

Par une sorte de miracle, après des années de ravage et de destruction, c'est comme si le monde renaissait dans un chaos bon enfant et sans mémoire. Les voyageurs rescapés se contentent de vivre, au jour le jour, dans une immense et rude « colonie de vacances », dans un présent sans passé, sans avenir autre que le prochain repas ou la prochaine date de départ. Le sentiment d'être en vie semble suffire et repousser à plus loin et à plus tard toute introspection et toute question philosophique.

29. *op. cit.*, p. 162

30. *op. cit.*, p. 188.

31. *op. cit.*, p. 195

32. *op. cit.*, p. 211.

Ancrés dans une vision rétrospective chargée d'émotion et d'une forme de nostalgie, ces chapitres de *La Trêve* décrivent la coexistence pacifique et joyeuse des membres de ce que Primo Levi nomme « la caravane » et leur rencontre amicale avec les populations qu'ils apprennent à connaître et les individus qu'ils intègrent à leur convoi. Ils constituent une parenthèse désordonnée de paix, de solidarité.

Le retour ou la fin de la trêve

Cependant à mesure que le train se rapproche de l'Italie, le ton va se faire plus grave, la réflexion plus mélancolique, l'angoisse plus présente. Une première fêlure a déjà ébranlé l'espoir tout neuf en un monde meilleur. Quand près de Katowice, un avocat polonais demande au déporté à peine libéré de témoigner, mais sans mentionner son identité de juif, celui-ci se sent « vieux et exsangue », il sent refluer loin de lui la vague chaude du sentiment d'être « un homme parmi les hommes ». Au cours du long voyage, la question du pardon et de la vengeance a été abordée, au moment où le narrateur voit passer des Allemands entassés dans des wagons à bestiaux, et qu'il a du mal à démêler les sentiments que cette vue lui inspire, ou devant le spectacle de Vienne détruite. De même, à l'arrêt de Munich, il a été douloureusement confronté au déni du mal infligé. Lui et ses compagnons ont l'impression « d'avoir des choses énormes à dire à chaque Allemand », mais dans les rues détruites ils ne croisent que « des êtres sourds, aveugles, muets, retranchés dans leurs ruines comme dans une forteresse d'oubli volontaire³³ ». Mais c'est comme si ces questions avaient été mises entre parenthèses jusqu'à la fin du voyage.

En ces derniers jours d'odyssée ferroviaire, la proximité de l'Italie et de « la maison » semble

33. *op. cit.*, p. 242.

ranimer ces questions qui avaient été comme mises entre parenthèses pendant le voyage. Cette proximité semble réactiver la conscience du désastre dans son ampleur et sa cruauté. Au sentiment de faire partie d'une « caravane » débrouillarde et solidaire, succède le sentiment d'appartenir à un groupe spectral et décimé. S'impose le souvenir d'un autre convoi dont il n'y a presque pas de survivants : « nous étions partis six cent cinquante, nous revenions trois ».

Ce qui domine désormais, c'est un sentiment de perte et d'incertitude, l'angoisse du lendemain, la peur devant le retour à une vie quotidienne qui apparaît comme une épreuve insurmontable. S'impose une prémonition, qui se révélera exacte. Il faudra combattre, « des ennemis encore inconnus, à l'intérieur et à l'extérieur de nous-mêmes » écrit Primo Levi, qui, en effet, et jusqu'au dernier jour, n'en aura jamais fini avec ces « ennemis intérieurs ».

Nous sentions couler dans nos veines exténuées le poison d'Auschwitz³⁴.

Le thème de l'infection qui traverse sourdement l'ensemble du récit, décliné en une série de formulations explicites ou allusives, prend ici une vigueur nouvelle. Primo Levi exprime le sentiment (qui ne le quittera jamais) que le mal auquel il a été confronté a étendu sans fin son emprise, a empoisonné les êtres et le monde. Il reste gravé dans les mémoires mais il circule aussi à l'intérieur des populations, dans leur sang et leurs veines, telle une diffusion épidémique du Mal. A ce sentiment se mêle dans les dernières pages une prémonition terrible, presque cosmique qui ne concerne pas seulement les rescapés mais l'Europe, pas seulement le passé mais l'avenir :

La sensation lourde et menaçante d'un mal irréparable et définitif, omniprésent, tapi comme une gangrène dans les viscères de l'Europe et du monde, source de mal à venir³⁵.

Un rêve d'angoisse

La dernière date de *La Trêve* est celle de l'arrivée à Turin, le 19 octobre 1945. C'est aussi celle où le narrateur retrouve un rêve qui ne le quittera pas. C'est un rêve d'angoisse. La terreur et le désespoir qu'il suscite semblent sans recours et constituent les derniers mots du récit.

« Puis c'est le chaos, je suis au centre d'un néant grisâtre et trouble et soudain, je *sais* ce que tout cela signifie et je sais aussi que je l'ai toujours su : je suis à nouveau dans le Camp et rien n'était vrai que le Camp. Le reste, la famille, la nature en fleur, le foyer n'étaient qu'une brève vacance, une illusion des sens, un rêve, le rêve intérieur, le rêve de paix, est fini, et dans le rêve extérieur qui se poursuit et me glace, j'entends résonner une voix que je connais bien. Elle ne prononce qu'un mot, un seul, sans rien d'autoritaire, un mot bref et bas ; l'ordre qui accompagnait l'aube à Auschwitz, un mot étranger, attendu et redouté : debout, *Wstawać*. »

Dans ce rêve, le narrateur n'est jamais sorti du camp. Et il ne pourra jamais en sortir. En une inversion effrayante, le seul lieu du réel est désormais celui du camp, tout le reste n'est qu'illusion.

Le lecteur s'aperçoit alors que *La Trêve*, récit d'un retour, est comme encadré par deux passages qui en démentent l'espoir. Il se souvient que le livre s'ouvre sur un poème, écrit en 1946, comme

34. *op. cit.*, p. 248.

35. *op. cit.*, p. 242.

une sinistre prophétie, dont la dernière strophe est une annonce du rêve :

« Maintenant nous avons retrouvé notre foyer
Notre ventre est rassasié,
Nous avons fini notre récit.
C'est l'heure. Bientôt nous entendrons de
nouveau l'ordre étranger :
Wstawać. »

Dans le poème, l'utilisation du futur renforce le caractère inéluctable d'un destin qui aurait été

comme suspendu pendant le temps du récit. Le récit picaresque est ainsi pris en tenaille entre ces deux textes. Les accents tragiques que l'on retrouvera dans *Les Naufragés* et *Les Rescapés* sont déjà là, dans toute leur violence et leur désespoir. Mais le temps d'un détour, ils ont été comme voilés, assourdis par la beauté du monde et l'espoir du retour.

RETISSER LE LIEN ENTRE LES VIVANTS ET LES MORTS.

« Les disparus » de Daniel Mendelsohn, Flammarion, 2007

Daniel Oppenheim et Hélène Oppenheim-Gluckman

Juif américain, dont les grands-parents sont venus de Pologne, Daniel Mendelsohn a été troublé depuis sa petite enfance par des réactions étranges et inadaptées de son grand-père ainsi que par l'insistance de ses proches à lui trouver une ressemblance physique avec un de ses grands-oncles. Ce dernier avait quitté les États-Unis avant la Seconde Guerre mondiale pour retourner dans la ville de Pologne où sa famille avait vécu pendant des siècles. Il y fut exterminé avec sa femme et ses enfants. N'obtenant que des informations partielles sur les circonstances de leur disparition, il entreprend des recherches qui l'ont conduit bien au-delà de ce qu'il avait imaginé. La vérité qu'il poursuivait, pour sa famille aussi, ne cessait de reculer et sa quête d'évoluer. À la question initiale – comment sont-ils morts ? –, bien d'autres se sont ajoutées : pourquoi est-il retourné en Pologne ? Pourquoi ses frères n'ont-ils pu le faire revenir aux États-Unis ? Qui étaient ses filles, et sa femme, et lui-même ? Pourquoi les voisins ne les ont-ils pas protégés et, pour beaucoup, ont contribué à l'extermination des Juifs de la ville ?

Les témoins que Daniel Mendelsohn était si heureux d'avoir enfin trouvés se révélaient souvent des colporteurs de rumeurs, même quand ils étaient sincèrement persuadés d'avoir été présents sur les lieux du drame. Les récits qu'ils avaient reconstitués les avaient aidés à supporter la mémoire fragmentaire des événements terribles dont ils avaient été si proches et pourtant si loin à cause de la frontière radicale qui sépare ceux qui vont mourir de ceux qui continueront de vivre. Ces témoins étaient bien souvent contredits par

d'autres, et chaque témoignage, y compris celui qui se révélait erroné, contribuait à construire une image plus complexe de ce grand-oncle et poussait Daniel Mendelsohn plus avant, vers un but qu'il ne pouvait définir mais qu'il savait, sans aucune hésitation, ne pas encore avoir atteint. Sa question initiale était progressivement remplacée par un questionnement opaque et complexe. Poussé par une exigence qu'il ne comprenait pas toujours mais à laquelle il ne se refusait pas, il avançait et en était profondément transformé. D'autres questions surgissaient : qu'ai-je de commun avec mon grand-oncle, au-delà de notre ressemblance physique ? Pourquoi ma famille a-t-elle insisté sur elle comme s'il fallait que je fasse exister, même dans l'illusion, la personne dont elle gardait la culpabilité d'un oncle ? Qui est-il pour moi, et qui suis-je pour ma famille ? Quel est le sens de ce qui s'est passé, en Pologne pour lui et aux États-Unis pour ses proches ? Il ne suffisait plus de dire qu'ils avaient été victimes de la barbarie nazie, il lui fallait aussi s'interroger sur la rivalité fraternelle entre son grand-père adoré et son grand-oncle, dont la responsabilité d'incarner l'image lui avait été attribuée, et sur ses terribles conséquences.

Il avançait dans deux directions opposées, indissociables : vers la scène du massacre et vers sa famille. La banale rivalité fraternelle entre son grand-père et son grand-oncle avait eu, à cause de la Shoah, des conséquences tragiques. Les frères pouvaient-ils les anticiper ? Non. En étaient-ils moins coupables ? Il percevait bien que sa relation à son propre frère comportait une

semblable rivalité. La pensée qu'elle pourrait avoir de semblables conséquences le terrifiait. Il chercha l'apaisement dans un passé mythique : cette rivalité, aussi ancienne que l'humanité est présente en tout homme et il est illusoire de vouloir l'extirper ou de s'en considérer indemne. Quelle exigence l'a poussé dans cette quête ? Sans doute celle de connaître et comprendre l'histoire de sa famille, d'y trouver sa juste place, entre passé et présent, entre événements exceptionnels et relations familiales banales et, en fin de compte, d'assumer ce qui lui a été transmis et ce qu'à son tour il transmettra. La quête qu'il a menée a ressemblé au travail de l'interprétation du rêve que fait avec son patient le psychanalyste : poussé à l'extrême, le désir de savoir risquait d'arriver à une arborescence infinie de questions-réponses, d'hypothèses et de certitudes, dans laquelle la question originelle se perdait¹. L'attrance vers ce gouffre peut être un moteur encore plus puissant que le désir de connaître la vérité historique. Pulsions de vie et de mort y sont intriquées, et la quête fascinée peut, à tout moment, basculer dangereusement vers la déliaison et la dispersion, vers la folie et la mort. Il faut savoir garder le cap : rester disponible à toute surprise, toute information, mais pas sans limite, se déprendre de la question initiale mais ne pas l'oublier, pas plus que le présent, faute de quoi seul le passé mythique imposerait sa loi. Cette quête ne doit pas non plus oublier la préoccupation de l'avenir, et il faut faire confiance à sa venue et à sa valeur. Yitskhok Katzenelson, mort à Auschwitz, le criait : « Le commencement n'est pas tout, je veux savoir la fin »². Pour l'imaginer, s'y préparer ou

en empêcher la venue, la connaissance suffisante de son histoire, individuelle ou collective, et de son mal-être, apparaît certes nécessaire. Mais il n'y a pas d'origine unique, du mal-être ou de l'histoire, seulement un entrelacs d'éléments de valeurs diverses qui ne produisent leurs effets que dans leurs relations. Il faut savoir mettre un coup d'arrêt à la quête et dire : « j'en sais assez pour construire le récit que je reconnaissais être mon histoire et celle de ma famille. Il me convient et je puis sans mal-être ni trahison le transmettre à mes descendants ou à mes contemporains ».

Daniel Mendelsohn découvre enfin le lieu exact du meurtre : dans un champ, semblable à tous les autres, où la nature a repris ses droits. Entre les deux branches de l'arbre qui y a poussé, il pose le caillou que les Juifs, suivant la tradition, déposent sur les tombes. Double hommage rendu à ceux avec lesquels il a voulu retisser les liens brisés : « je sais où vous êtes morts et je vous ai réintégrés dans mon histoire et dans notre famille. Je vous ai retrouvés, je vous ai rendu votre place et votre consistance humaine, et vous m'avez transformé. Je ne me sens plus coupable ni en dette envers vous. Nous sommes quittes, égaux. » Ce n'est pas ce savoir seul, accepté comme suffisante vérité, qui clôt le voyage mais aussi ce qui retisse le lien entre les vivants et les morts, entre lui-même et son histoire, ainsi que l'acceptation lucide de ne pas en savoir plus. Il est bon que les morts comme les vivants gardent leur part d'opacité.

1. S. Freud. *L'interprétation des rêves*. PUF 1967, p 446.

2. Y. Katzenelson. *Le chant du peuple juif assassiné*. Zulma, 2007, p 32.

WELCOME IN VIENNA : RETOUR SANS EXIL ?

Alain Kleinberger

*On peut même concevoir le cas monstrueux d'un Juif
qui aurait la nostalgie de Vienne.*

Vladimir Jankélévitch

Le film d'Axel Corti *Welcome in Vienna* (1986) a laissé une trace bien vivante dans la mémoire des spectateurs français qui eurent la chance de le voir à sa sortie en salle, il y aujourd'hui un quart de siècle¹. On se souvient de sa photographie en 35mm, du grain si particulier du noir et blanc qui semblait réanimer les bandes d'actualités d'après-guerre et du regard aigu et patient de l'opérateur, que d'aucuns jugèrent « digne du Rossellini d'*Allemagne année zéro* »². On était également sensible alors à la vigueur des dialogues, à la grande modernité du jeu des comédiens, le plus souvent acteurs de théâtre en Autriche, et à la tonalité poignante que conférait aux images l'adagio du Quintette à cordes avec deux violoncelles D 956 op. 163, que Schubert composa deux mois avant sa mort, et qui passe, non sans raison, pour l'un des plus bouleversants du répertoire de musique de chambre... On aura un peu oublié en revanche l'actualité politique qui marqua sa sortie et accentua sans doute son succès au box-office. Plus de 150 000 spectateurs français se déplacèrent en effet, ce qui reste un chiffre honorable pour un film exigeant, par ailleurs lauréat de nombreux prix internationaux³.

1. Le film devrait ressortir sur les écrans français fin novembre 2011.
2. Michel Mardore, « La loi du silence politique », *Le Nouvel Observateur*, 3 octobre 1986.
3. Sélection Officielle au Festival de Cannes 1986, prix du meilleur réalisateur au Festival Internatio-

Une trilogie

On se souvient surtout de l'histoire inédite de son personnage principal, Freddy Wolf (Gabriel Barylli) qui, fin 1944, revient au pays sous l'uniforme américain, après en avoir été chassé sept ans plus tôt. D'entrée de jeu, il serait donc plus juste d'associer au nom du réalisateur celui de son scénariste et ami, Georg Stefan Troller, puisque le film est la troisième et dernière partie de son autobiographie. Avec ses deux premiers volets réalisés pour la télévision autrichienne, *Dieu ne croit plus en nous* (1981) et *Santa-Fé* (1985), il conclut ainsi sa trilogie intitulée *Wohin und zurück*, traduit un peu platement en français sous le titre *Vienne pour mémoire*⁴.

Le premier avatar de Troller, celui par qui revit la fin de son adolescence, s'appelle en réalité Ferry Tobler (Johannes Silberschneider). Il n'a que

nal de San Sebastian 1986, prix du meilleur film au Festival International de Chicago 1986, prix du meilleur film au Festival de Baden-Baden 1986, Léopard de Bronze au Festival International de Locarno 1987...

4. L'expression *Wohin und zurück*, (Vers où ? et retour) aurait été inspirée à Troller par ce mot d'esprit bien connu et terrible : deux Juifs viennois se rencontrent, peu après la Nuit de Cristal :
 - Ça y est, je pars demain, j'ai pu obtenir un visa pour l'Australie.
 - L'Australie ! c'est loin...
 - Loin ? Loin de quoi ?

dix-sept ans en novembre 1938 quand il assiste à Vienne, évidemment impuissant, aux violences antisémites qui ont accompagné l'annexion du pays. Le suicide de son père, la spoliation de tous ses biens, le contraignent à la fuite et son histoire, dans le premier volet, n'est pas sans évoquer celle de Ludwig Kern, personnage en grand péril du roman d'Erich Maria Remarque, *Les Exilés*, balotté sans répit d'une frontière européenne à une autre, de centre de rétention en centre de rétention, parce qu'il est Juif, en situation illégale et indésirable⁵. Le premier film accompagnait le héros dans sa course et l'abandonnait brusquement en juin 1940, au détour d'une impasse, à Marseille, tandis que les rafles opérées par la Gendarmerie Nationale hypothéquaient fortement son avenir. Dans *Santa-Fé*, nous retrouvions pourtant le même personnage sans visa et interdit de débarquer à bord d'un cargo délabré, accostant dans la rade de New York en 1941. Pour tenter de sauver de la noyade une jeune émigrée échappée d'un camp et placée dans la même situation sans issue, il se jetait à l'eau et, contre toute attente, perdait la vie⁶.

5. Erich Maria Remarque, *Les Exilés* (*Liebe deinen Nächsten*), 1939 ; Paris, Plon, 1962 pour la traduction française. Le roman, expurgé de toute allusion à la judéité des personnages, connut néanmoins une belle adaptation au cinéma sous le titre *So Ends our Night* (J. Cromwell, 1941).

6. « Quand je suis arrivé à New York, j'étais mort, tout simplement mort à l'intérieur, après avoir perdu ce qui me nourrissait : la mère-patrie, au sens le plus classique du terme. Comme si en perdant la patrie, on perdait contact avec ses propres sentiments. C'est le sens de la mort de Ferry Tobler, à l'arrivée en Amérique, qui passe le relais à Freddy. Cela casse à dessein l'identification possible à un héros, mais cela correspond surtout à une vraie

C'est son compagnon d'infortune, rencontré durant la traversée, Alfred Wolf, dit Freddy, qui prend en quelque sorte sa suite et devient le second avatar du scénariste. Nous le suivons à New York, et rencontrons le cercle des émigrés allemands et autrichiens qui survivent plus ou moins difficilement dans cette Amérique encore bien insensible aux drames qui se jouent en Europe. Finalement, pénétré du désir irrépressible de retourner en Autriche, Freddy décide de s'engager dans l'*Army*, et c'est avec les galons de sergent américain que nous le retrouverons en Alsace, en 1944, au début de *Welcome in Vienna*.

Retour à Vienne

Pour parvenir jusqu'à Vienne, il lui faudra encore patienter plusieurs mois, car ce n'est qu'en septembre 1945, après trente-cinq minutes de projection, qu'il pénètre enfin dans la ville en grande partie détruite. Il appartient désormais aux forces d'occupation américaines qui, avec les Soviétiques, les Britanniques et les Français, comme à Berlin, se partageront la capitale jusqu'en 1955. Ce retour est de nouveau placé sous l'influence de Schubert : les premières mesures de l'adagio qu'interprète le quatuor Alban Berg signalent une ellipse mais aussi une pause dans le récit, une respiration. Elles donnent toute leur gravité aux images de la traversée en ambulance militaire, et le véhicule n'aura pas été choisi au hasard tant il est vrai que la ville meurtrie semble désormais nécessiter des soins intensifs. Les mouvements lents mais incessants de la caméra, qui naturalisent le trajet en camion et la curiosité des deux passagers, dévoilent d'abord,

mort, intérieure. » Anne Laurent et Michel Prat (propos recueillis par), « Vienne pour mémoire, entretien avec Axel Corti et Georg Stefan Troller », *Esprit* n°124, mars 1987.

ici et là, des grands portraits de Staline, des indications de direction en alphabet cyrillique, des étoiles rouges ; on fait la queue, un seau à la main, devant une pompe à eau sur le trottoir ; seules circulent pour les civils de rares voitures à cheval, mais femmes et enfants poussent à bras d'homme de lourdes charrettes à bras. Les passants portent force valises et paquets : partout on déblaie à la pelle car la ville est très largement en ruine. De nombreuses habitations branlantes sont soutenues par des étais, à l'instar de ce grand mutilé de guerre qui traverse l'écran de part en part, soutenu par ses bêquilles. « Vive l'Armée Rouge libératrice de Vienne » proclame fièrement une banderole. Freddy tourne le regard à gauche et à droite, regarde de tous ses yeux, atterré, et son camarade juif berlinois Adler, muni d'un appareil photo, reste silencieux à ses côtés. Des archives d'actualité – les seules du triptyque – habilement intégrées au décor se reflètent dans le pare-brise de leur véhicule, le mouvement lent de l'ambulance semble rythmé par celui de la mélodie. Autant d'impressions muettes devant des images de désolation qu'il n'est pas nécessaire, pour les comprendre, de comparer à celles de la Vienne d'avant-guerre, que reproduisait le premier volet.

Le « retour » proprement dit se réalise dans la deuxième partie de la séquence, à la nuit. Il commence par un rapide fondus enchaînés qui ressemble à une ouverture à l'iris : c'est le faisceau d'une lampe de poche qui découvre un encadrement de fenêtre béant tandis que la musique de fosse s'éteint doucement : voici l'intérieur d'un immeuble dont il ne reste rien, rien qu'un fragment de mur au fond d'un terrain vague. Freddy a entraîné son camarade sur les lieux de son enfance :

Adler : Tu es sûr ?

Freddy : Oui, c'est là. Ici, c'est le marchand de bonbons. Et là c'était notre pharmacie.

Adler : Merde !

L'hésitation dans l'emploi des temps verbaux trahit assez le trouble bien compréhensible du personnage qui retrouve un désert en lieu et place de la maison de sa naissance : « *Hier ist das Zuckerlgeschäft, und da war unsere Apotheke* ».

« Freddy : Sept ans, ça fait combien de jours ?
Adler : Je ne sais pas... deux mille cinq cents ?

Freddy : Alors depuis deux mille cinq cents jours j'ai attendu ce moment. Là-haut, c'était ma chambre (...).

Adler : Est-ce qu'il restait des gens de ta famille à Vienne ?

Freddy : En trente-huit, oui.

Adler : Maintenant, c'est toi qui es là.

Freddy : Ok ! Ok ! Ok ! Ça valait vraiment la peine ! Ça valait vraiment la peine... »

On pourrait croire que ces derniers mots de Freddy concernent son projet de retour et possèdent une connotation ironique, mais la suite du dialogue nous détrongera : c'est au caractère tragiquement dérisoire de l'entreprise nazie que Freddy fait allusion. Car, étrangement, rien ne semble devoir détourner le héros de son entreprise, pas même le non-lieu qu'est devenu celui de sa naissance. Certes, Freddy est bien *là* désormais, mais cet « être là », la suite du film n'aura de cesse que de le remettre en question en resserrant les limites. Si Freddy parvient, avec plus ou moins de facilités, à faire son deuil de son enfance et de ses friandises, comment expliquer que rien ne vienne émousser sa farouche, son absurde volonté de retour ?

Retour aux sources

Car Freddy-Troller, véritablement ne fut jamais *chez lui* en Autriche, pays de vieille tradition antisémite selon l'auteur, où l'on est antisémite « comme on porte de petits chapeaux de

chasseur ou des vêtements gris-vert pour montrer son amour de la patrie »⁷. Les propos peu amènes que les anonymes viennois distillent autour du héros, l'injure antisémite qu'ils semblent toujours avoir au bord des lèvres, qu'ils profèrent encore en allemand devant lui mais qu'ils ne manqueront sans doute pas de traduire en anglais dès qu'il aura ôté son uniforme, ne font pas nécessairement du pays un havre de sérénité pour un Juif. Dès lors, et puisqu'il est un homme du commun, méprisé puis pourchassé dans sa jeunesse, puisqu'il n'appartient pas à l'aristocratie intellectuelle d'un Joseph Roth ou d'un Stefan Zweig, son retour ne saurait tout à fait se confondre avec celui d'un exilé. « Je n'ai jamais entendu le mot exil. Dans notre famille, dans nos cercles, dans cette foule avec laquelle j'étais mélangé, j'étais un rien, un zéro parmi d'autres zéros, dans cette foule-là le mot exil n'existe pas. "Exilé" c'était quelque chose de bien supérieur à nous »⁸.

De fait, si la question du retour admet une réponse, on ne la trouvera donc pas immédiatement, pas explicitement dans le film, et son scénariste a lui-même mis en doute la capacité de transposition du cinéma à ce sujet: « Mais la chose essentielle, cette humiliation cachée, dont nous avons le pressentiment chez Kafka, et qui veut qu'à partir d'un certain moment on ne fera plus que jouer sa vie parce qu'on se trouve dépossédé à tout jamais d'une demeure sur cette terre : je me demande si elle ressort clairement dans

ces films.⁹ » La patrie perdue que Troller-Freddy est venu rechercher en Autriche ne se situe pas entre le Danube et le lac de Constance, mais elle pourrait bien se réincarner ailleurs, au théâtre par exemple, ou au cinéma !

A Vienne, Freddy est tombé amoureux de Claudia qui a préféré rester en Autriche plutôt que de suivre son père responsable du contre-espionnage nazi, le colonel Schütte, auquel les Américains s'empressent d'offrir l'hospitalité. La jeune fille, naguère comédienne au *Landestheater* de Salzburg, connaît bien Schnitzler, et ne confond pas Schiller et Grillparzer... Pour Freddy, le retour au pays, ce pourrait donc être cette jeune femme aimée et, à travers elle, le théâtre viennois qu'il peut contribuer à faire renaître en accord avec son camarade Adler, devenu officier de liaison en charge des affaires culturelles. Mais il faut rapidement déchanter : le nouveau répertoire est américain. On montera donc *The Skin of our Teeth* de Thornton Wilder, car les acteurs « seraient heureux s'ils pouvaient jouer les nouvelles pièces, les pièces démocratiques, américaines, dont ils ont été privés si longtemps ». La privation n'a cependant pas dû être insupportable : l'affiche de la pièce antisémite *Rothschild vainqueur à Waterloo*, commanditée durant la guerre par l'organisation nazie *Kraft durch Freude*, trône encore fièrement dans le théâtre, et personne, en dehors de Freddy qui la déchire rageusement, ne semble s'en émouvoir autre mesure.

Mais il y a pire, certains comédiens ont un passé plus que douteux et le metteur en scène Oskar Pelz lui-même est un ancien SS. Nous verrons plus loin que les hommes de théâtre ont

7. Gérard Pangon (propos recueillis par), « La Sale Histoire », *Télérama* n° 1916, 1/10/86.

8. Alain Dhote, « Entretien avec Georg Stefan Troller », revue *Chimères* n° 2, été 1987. Article accessible en ligne : http://www.revuechimeres.fr/drupal_chimeres/files/02chi10.pdf

9. Georg Stefan Troller, « Ecriture et tournage », *Welcome in Vienna*, Avant-scène Cinéma n° 354, novembre 1986, p. 14. « Ces films » sont ceux de la trilogie.

aussi du sang sur les mains. Qu'importe, « les Viennois aiment tant leurs acteurs, comment leur interdire de jouer ? ». Freddy qui ne parvient pas à renoncer à ses espoirs a pourtant bien perçu la dimension hautement symbolique de ces petits et grands renoncements accumulés. Ils relèvent de la realpolitik et concernent aujourd'hui le grand théâtre du monde :

« En Autriche, ils continuent de jouer avec la même distribution, et sans entracte. Nous en sommes au cinquième acte, et c'est nous qui nous sommes dépêchés de le leur écrire ».

Derrière la galerie de nos personnages, tantôt autobiographiques et tantôt archétypes, ce premier grand film autrichien à faire ainsi retour sur le passé du pays interroge aussi le monde du cinéma et son relatif silence. Axel Corti connaît bien *Le Troisième homme* (1949), le film de Carol Reed, sur un scénario de Graham Greene qui, on s'en souvient, situait son action dans cette même Vienne de l'immédiat après-guerre, et auquel il emprunte un certain nombre d'éléments : une demoiselle en détresse, le cabaret, le théâtre, un atroce trafic de médicaments et jusqu'à l'évacuation de Santa-Fé... Mais c'est pour dresser un bilan beaucoup plus clair et plus terrible des compromissions. Dans *Welcome in Vienna*, il est encore question de la dénazification d'Emil Jannings, le grand acteur du muet adoubé par Goebbels que les alliés interdirent d'écran après la guerre. Pourtant, on aura saisi que l'arbre, ici, cache la forêt, que l'amnistie n'est pas loin — elle a déjà gagné les esprits — et que les anciens nazis retrouveront rapidement droit de cité. Freddy en fait bientôt la douloureuse expérience, son amie de cœur, se livrant à un chantage affectif transparent, lui déclare en effet toute honte bue qu'elle est tout à fait déterminée à travailler avec un

ancien SS, du moment qu'elle peut travailler... Quelle place le jeune Freddy entendait-il donc tenir, lui qui se refuse à oublier, dans cette Vienne qui aspire à se reconstruire en faisant table rase de son récent passé ?

Retour sur soi

« Et cette obsession-là de vouloir vraiment avoir une patrie, de vouloir être dans un pays où l'on parle ma langue... on ne peut pas imaginer comme c'est fou... ce que j'ai fait pour avoir un livre allemand à lire. Je me rappelle, j'étais à Pau, dans les Basses Pyrénées, il n'y avait rien, pas un mot d'allemand, il fallait que je lise en allemand et je rêvais la nuit qu'il devait y avoir une bibliothèque publique dans le château. Il devait y avoir un livre sur la littérature allemande... ils auraient peut-être quelques lignes, quelques citations en langage original. Effectivement, ils avaient ça. Ils avaient des poèmes avec des livres sur la littérature allemande ancienne et il y avait deux lignes de poésie là, une ligne de poésie là, aussitôt copiée, apprise par cœur, parce qu'il y avait un tout petit peu de Hölderlin, un tout petit peu de Goethe... Il me fallait ça. Sans ça, je ne pouvais pas survivre (...) C'était comme ça pendant des années. C'était une soif tellement immense d'avoir ma langue autour de moi »¹⁰.

On l'aura compris, le désir de retour qui saisit le personnage n'est pas la nostalgie d'une improbable Ithaque ; peu de trace chez lui d'une fascination du lieu natal qui tiendrait à « la nature intrinsèque » du lieu ou au simple fait d'y être né. Freddy ne revient pas non plus en « justicier et en

10. Alain Dhote, « Entretien avec Georg Stefan Troller », *op. cit.*

vengeur, l'épée haute, pour rétablir le statu quo et remettre les choses en l'état ». Même s'il serait injuste de ne voir en lui que ce « poète attendri » dont parle Jankélévitch¹¹, son véritable pays natal, c'est sa langue. D'où, dans le film, ces allusions récurrentes à l'allemand, cette impression que la langue américaine s'efface peu à peu à son profit, ce rappel liminaire, dès la première séquence, de la spécificité même de la langue autrichienne aux multiples variations, à l'accent réputé plus mélodieux et dont le Berlinois Adler ne comprend pas toujours toutes les subtilités. D'où encore, dans le second volet, la figure si attachante du Dr Treumann, écrivain viennois devenu, pour survivre, épicer à New York, contraint d'écrire en anglais pour économiser les frais de traduction, et qui finit par mourir d'être privé de sa propre langue. Le personnage est inspiré de Robert Pick, l'oncle du scénariste, ami de Remarque et d'Hermann Broch dont il fut aussi l'éditeur.

Troller nous désigne ainsi l'origine matricielle de sa propre culture, à laquelle il rend aussi un hommage dans la composition et la dureté des dialogues qui nous renvoient à la grande tradition satirique viennoise, celle des Karl Kraus, des Tucholsky ou des Nestroy. On pense, par exemple, à la discussion scabreuse avec les voisins, les membres de la famille Kleinhöfler auxquels la mère de Freddy aurait miraculeusement « cédé » la pharmacie avant de disparaître, mais aussi à la naïveté d'Adler espérant trouver chez les Soviétiques un modèle de démocratie, au cimetière de Mozart dont on abat les arbres centenaires sans vergogne, à la lettre de Washington du père de Claudia, que Freddy ne peut s'empêcher de lire en catimini, de plus en plus abasourdi :

11. Vladimir Jankélévitch, *L'Irréversible et la nostalgie*, Paris, Flammarion, 1974, p. 285.

« Chère Petite,

Merci de tes nouvelles. Ce que tu me dis de la vie en Autriche est vraiment étrange et impressionnant. Ici, en effet, tout est bien mieux. Tu en serais étonnée... Franchement, et même si tu m'as expliqué pourquoi, je ne comprends pas comment toi, ma fille, tu as pu commencer une liaison avec un Juif. Même ici en Amérique, ce serait absolument impossible, dans notre milieu... Certes, tu dis que ce Juif pourrait actuellement t'être très utile d'un point de vue professionnel... pourtant, tu devrais cesser le contact avec lui le plus tôt possible. Aucun de mes amis américains ne voudrait... son enfant... avec un Juif... »

On pense surtout au personnage de Treschensky, espèce de soldat Chveik qui aurait mal tourné, ancien concierge du lycée de Freddy qui n'a pas oublié les humiliations que le personnage infligea naguère à ses professeurs juifs, après l'Anschluss. Totalement opportuniste, l'homme fut tour à tour membre des Jeunesses communistes (il en a conservé la rhétorique), accessoiriste, nazi, soldat de la Wehrmacht, bourreau, et bientôt proche des forces conservatrices, futur membre du Parti Populaire... Grâce au marché noir, il entame une nouvelle carrière après guerre, se livre à des trafics en tout genre : fausses montres américaines « Mickey », cigarettes, fourrures, saccharine... Petits puis gros trafics puisqu'il détourne aussi des cargaisons entières de pénicilline... C'est à lui que revient de prononcer la phrase titre, ô combien ironique, à l'adresse de Freddy : « Welcome in Vienna » ! Et pourtant, comme Freddy en fait lui-même l'amère expérience, l'insidieux personnage est bien difficile à haïr. Ne protégea-t-il pas le jeune homme et ses amis juifs, au lycée, chaque fois que les antisémites les attaquaient en ne demandant rien en échange ? Rien... sinon un

casse-croute, voire un schilling ! Adler a toutes les raisons de conclure en citant Schnitzler : « L'âme est une terre étrangère »...

Retour impossible

Les articles qui accompagnèrent la sortie du film à Paris, en octobre 1986, proposent dans leur grande majorité, on l'a dit, une lecture très politique de l'œuvre de Troller et Corti. Il est vrai que la revue autrichienne *Profil*, puis le *New York Times*, avaient récemment révélé que l'autobiographie de Kurt Waldheim, ancien Secrétaire Général de l'ONU et candidat à l'élection présidentielle en Autriche, était étrangement lacunaire. Le trouble concernait évidemment son activité pendant la période 1938-1945, mais les graves accusations portées contre lui ne l'empêchèrent pas d'être élu, au contraire disent les plus cyniques... Pour les critiques qui se souviennent que les alliés avaient décidé, dès 1943, de considérer les Autrichiens comme les premières victimes de la guerre, le film aborde avant tout la question des rapports Est-Ouest, des compromissions en tout genre, du passé nauséabond qui continue d'empuantir le présent, de la dénazification manquée et celle du comportement des Autrichiens envers leur propre minorité. Les journalistes sensibles à la question de l'extermination et de sa représentation, telle qu'elle se pose de manière pourtant très aiguë ici, selon nous, paraissent beaucoup plus rares, en dépit de *Shoah*, le grand film de Claude Lanzmann sorti un an plus tôt. Tout se passe un peu comme si la mise en scène de l'antisémitisme autrichien – et son évocation critique scandalisée – faisaient écran. La scène d'ouverture du film d'Axel Corti aurait pourtant pu alerter ces spectateurs.

À travers la plaine d'Alsace enneigée de cette fin de décembre 1944, dans la jeep qui les ramène à l'Est et qui progresse en effet de la droite vers la gauche de l'écran, Freddy Wolf et son compagnon

Adler roulent sans discontinuer, sans se soucier des soldats vaincus qui font route en sens inverse, et sans même paraître ralenti par les nombreuses explosions qui forment de dangereux cratères alentour. Bientôt, devant eux, adossé à une carcasse de tank puis debout, un soldat ennemi en déroute fait signe en hurlant qu'il se rend. Il porte dans ses bras une forme qui ressemble à celle d'un être humain. Adler doit se résoudre à stopper. Bien qu'elle demeure en grande partie hors-cadre, on finit par percevoir que la forme est en réalité une femme, en costume rayé, que le soldat, interrogé, prétend avoir protégée et portée durant la nuit, et qui serait morte deux heures plus tôt. On peut donc le comprendre d'emblée, pour Wolf la voie du retour est comme interdite, elle est ici dramatiquement barrée par le cadavre encore chaud d'une déportée.

Des camps, il sera fait allusion à plusieurs reprises dans *Welcome in Vienna*. Sur le mode mineur d'abord, dans la première partie, où l'on croit parfois discerner en arrière-plan d'autres costumes pareillement rayés; dans les dialogues aussi, et si l'on en croit les autochtones, il conviendrait désormais d'oublier: « la vie doit tout de même continuer ». Mais l'évocation du génocide concerne aussi le scénario. Dans la dernière demi-heure du film – nous sommes à l'hiver 1945 – Freddy se rend chez Stodola, le père de Susi, elle-même secrétaire à la délégation culturelle des affaires militaires. L'homme est dessinateur et bricoleur à ses heures. Sur une étagère, une étrange maquette de bois intrigue le jeune homme : c'est la balançoire de Boger, le bourreau d'Auschwitz de sinistre mémoire. On ne saurait imaginer représentation plus minimalisté. Sur ce modèle réduit, Stodola explique calmement le fonctionnement de l'instrument de torture et la curiosité de Freddy va bientôt se trouver satisfaite. Lui-même, explique le vieil homme, était

à Mauthausen, mais un de ses camarades en a fait l'expérience directe. Non, précise-t-il, les SS n'étaient pas les seuls à « fouetter les gens avec passion ». « Plus tard, les gardiens ordinaires y ont pris goût. Et peu avant la fin de la guerre, ils ont mobilisé l'ensemble du personnel masculin du Théâtre allemand de Prague, des Allemands et des Autrichiens. (...) Quand ils sont arrivés, ils ont fait preuve d'une imagination ! d'une imagination... ».

En mettant en scène l'itinéraire erratique de Ferry Tobler alias Freddy Wolf dans l'Europe des années de guerre, Troller et Corti, on le voit, ne sont pas passés à côté de l'essentiel. Leur film pose avec une grande mesure, mais opiniâtrement, la question de la représentation du désastre. Il propose des réponses scénaristiques convaincantes et signale l'indicable avec une grande économie de moyens. Les auteurs éprouvent également les possibilités esthétiques de leur art. Une des dernières scènes de *Welcome in Vienna* mérite enfin d'être signalée à cet égard.

Alors que les relations entre Freddy et Claudia se distendent, la jeune femme reprochant à son amant de « vouloir tout briser parce qu'ils [l]l'ont brisé [lui] », nous sommes soudain plongés dans la nuit. Face à l'écran, émergeant du brouillard et apparemment éclairée par la lumière crue de projecteurs, une locomotive

à vapeur se dirige de trois-quarts vers l'écran dans un hurlement de sirène. On pense évidemment à la fameuse séquence du film originel de Wanda Jakubowska, *La Dernière étape* (1948), qu'Alain Resnais empruntera pour illustrer son propre film¹². Mais ici, la scène ne se réduit pas à un simple hommage. Nous sommes bel et bien dans une gare de triage, une voie en pente permet, par gravité, de manœuvrer les wagons de marchandises : des wagons à bestiaux. En champ contre champ avec le regard de Freddy interdit, et filmé en gros plan, la caméra s'attarde assez longuement sur les wagons isolés qui paraissent emprunter, sans raison apparente, leur itinéraire aléatoire. Cette scène nocturne de séparation des wagons aurait pu à son tour inspirer Arnaud des Pallières, qui réalise *Drancy Avenir* une dizaine d'années plus tard :

« C'était une image de l'extermination qui avait dérivé lentement jusqu'à moi, jusqu'à mon présent. Il n'y a aucun sens caché derrière cette image, simplement elle traîne dans notre monde d'aujourd'hui, disponible pour qui veut la saisir (...) c'est une image, irremplaçable, qui s'évanouit avec chaque présent qui n'a pas su se reconnaître visé par elle ».

12. Alain Resnais, *Nuit et Brouillard*, 1955.

SURVIVRE OU REVIVRE DANS L'APRÈS HURBAN ? Quelques réflexions sur les composantes « temps - espace - mémoire et société » dans le parcours de vie des enfants rescapés de la Shoah en Israël

Michal Gans

Pour les rares enfants juifs d'Europe de l'Est ayant survécu à la Shoah¹, il n'y a pas pu avoir de retour au sens que l'on donne couramment à ce terme : « revenir d'où l'on est parti ».

Dans l'immense majorité des cas, l'endroit du retour n'existe plus : maisons détruites ou occupées par les anciens voisins, synagogues et cimetières démantelés, et le silence des mots d'avant, avaient transformé cet endroit en territoire de l'in-existence. Ces jeunes durent faire l'expérience d'« ailleurs » temporaires : camps de personnes déplacées (DP camps), sanatoriums, foyers, familles d'accueil, etc. Ces étapes de non-retour eurent le caractère d'un temps suspendu, d'un ancrage aléatoire et d'un remaillage social où la précarité, l'étrangeté à la langue et aux usages étaient la règle.

Relativement nombreux furent ceux qui, après ces migrations, poursuivirent leur itinéraire jusqu'en Israël. Pour eux le mot *retour* allait faire sens dans une démarche aux multiples strates : le retour au quotidien (ordinaire) « *iberleiben* » et

le *Retour* au sens où l'entend le sionisme (et la tradition juive), c'est-à-dire le retour sur le lieu des origines. Tout cela s'inscrivait dans une étape généralement considérée comme malaisée de la formation de chaque individu, l'adolescence. Comment ces composantes furent-elles combinées ? De quelle manière les deux projets, le projet individuel (retour à la vie et reconstruction personnelle) et le projet collectif (reconstruction du pays et sentiment d'insertion dans une dynamique globale) s'articulèrent-ils à ce moment de survenue de l'âge adulte ? Quels rapports entretinrent-ils ? Y eut-il résonance ? Heurts ?

Telles sont les questions qui sous-tendent les réflexions qui suivent. Elles prennent appui sur les nombreux entretiens que j'ai eus avec des « jeunes d'alors », aujourd'hui grands-parents, dans le cadre de la préparation du livre *Survivre, les Enfants dans la Shoah*².

Ces entretiens ne constituent pas ce que les sociologues définissent comme « échantillon représentatif » ; cependant, leur nombre et leur diversité m'ont paru suffisamment significatifs pour proposer quelques pistes de réflexion. Celles-ci pourraient éclairer et compléter certaines notions comme la résilience, décrite en particulier (en relation avec la notion de retour) par Boris Cyrulnik dans *Je me souviens*³. Elles pourraient nous aider à mieux comprendre quel fut

*Terme hébreu et yiddish signifiant destruction totale. Son emploi (avant la Shoah) était généralement associé à la destruction du temple à Jérusalem par les Romains en 70 de l'ère chrétienne. Au lendemain de la Guerre ce fut le premier vocable utilisé avant que le mot Shoah n'entre dans l'usage commun. Dans la suite du texte nous utiliserons les deux expressions comme ayant un sens équivalent,

1. Pour la Pologne, on estime à moins de dix mille (sur un million d'enfants à la veille de la Guerre) le nombre d'enfants juifs encore vivants au lendemain de la Shoah.

2. *Survivre les enfants dans la Shoah*, Ed. Ouest-France, collection Histoire, juin 2011.

3. Boris Cyrulnik, *Je me souviens*, Paris, Odile Jacob, 2010.

l'impact du « lieu de retour », en tant qu'élément ethno-social, dans la vie retrouvée de ces enfants qui ont survécu à la Shoah.

Le groupe des personnes que j'ai interrogées partage un ensemble de références communes qui, malgré les différences individuelles, lui confère une cohérence interne : la région d'origine (Europe de l'Est), l'âge au début du conflit (entre 10 et 13 ans) et pour la plupart, le yiddish comme langue identitaire, et entre 1945 et 1948, l'arrivée en « Palestine/Israël » à l'âge de l'adolescence. De plus, à la fin du conflit, tous ces jeunes étaient orphelins, ou du moins le croyaient-ils : un d'entre eux a retrouvé en effet la trace de sa mère – rescapée du camp de Stutthof – grâce aux organismes de recherche mis en place au lendemain de la guerre.

Ces « particularités » ont eu une profonde influence sur leur démarche une fois qu'ils ont été « libres ». Adolescents, se qualifiant eux-mêmes de « sauvageons », ils avaient à réapprendre la convivialité sociale dont ils avaient été dépoillés pendant leurs années d'adolescence « volée » (expression de Stanislas Tomkiewicz⁴ reprise par de nombreux témoins⁵). Dans la mesure où tous, sans exception, avaient été des miraculés de la dernière heure (typhus, tuberculose ou maladies associées à une sous-alimentation prolongée), le premier acte qui suivit leur convalescence fut de tenter le retour là où, pour la dernière fois, ils avaient le souvenir que s'était déroulée leur vie ordinaire, c'est-à-dire leur enfance.

4. Voir Stanislas Tomkiewicz, *L'adolescence volée*, Paris, Calmann-Lévy, 1999

5. Voir en particulier l'entretien de Karine Habif avec Ida Grynspan qui dit : « je n'ai jamais eu quinze ans... on m'a volé une partie de mon adolescence » dans Karine Habif, *Le Jour d'après*, éd. Patrick Banon Paris 1955, p. 111.

Ce qui les attendait était une triple destruction : topographique, individuelle et collective.

« Puis, pour nous toutes, l'urgent fut ensuite de retourner à la maison ! Mais ce n'était pas si facile. Les lignes étaient coupées, les trains bondés, les prisonniers sur les routes. De train en train, nous avons atteint Bratislava, puis, grâce aux Joint⁶, nous sommes arrivés à Budapest. Là, on nous a mis dans un foyer pour réfugiés. J'avais toujours l'espoir que quelqu'un de ma famille serait vivant. De tous ceux qui furent déportés j'étais la seule survivante. Assassinés : mon père, ma mère, Elie mon grand frère, David, Yehuda, Jérémie mes petits frères et assassinées aussi mes deux jeunes sœurs, Rachel et Esther. La plupart de mes cousins avaient subi le même sort. De mon âge, personne n'avait survécu ».

« Le retour à Khust fut bref. Notre maison était occupée par une autre famille ; mais surtout le bruit circulait que les Soviétiques allaient fermer les frontières et que nous serions coincés dans une souricière.⁷ »

Ce sont des témoignages de ce type qui reviennent, avec quelques variantes, dans tous les entretiens. Le lieu est dévasté, le tissu familial anéanti, la langue disparue et l'environnement social franchement hostile, voire dangereux. En d'autres termes, le « lieu du retour n'est qu'un lieu de non-retour » qui ravive le trauma et accentue l'immensité de la perte.

François Mauriac écrivait en évoquant sa ville natale de Bordeaux : « Impossible de revivre dans cette ville ; toutes les rues sont bloquées par mes chagrins d'enfant, par les souvenirs de mes joies

6. Comité international d'aide aux Juifs, américain.

7. Témoignage de Ruth Ben Moshe, *Survivre*, p 105.

pires que ceux de mes tristesses⁸ ». On imagine sans peine l'ampleur de « l'impossible » qui a dû étreindre les jeunes survivants dans leur quête d'une éventuelle passerelle, jetée « par-dessus » le gouffre (*iberleiben*), dans lequel on les avait plongés, et qui les rattacherait à la vie d'avant, c'est-à-dire à la vie tout court. Cette quête était, par nature, irrémédiablement vouée à l'échec. Le gouffre – la Shoah – était au-delà du génocide⁹. C'était l'en-gouffrement d'un monde. Ils n'étaient donc pas seulement orphelins de leur famille, ils étaient les survivants d'un continent englouti.

En Europe de l'Ouest, les rescapés purent le plus souvent « rentrer à la maison ». Non que le retour fût festif, la maison était vide et l'incompréhension généralisée ; mais, pour prendre l'exemple de la France, malgré la douleur, un certain avenir était envisageable.

« Une seule visite au bureau de Pologne, où brillaient les mêmes regards chargés de haine qu'autrefois, suffit à nous persuader que rien n'avait changé... et à nous dissuader définitivement de retourner chez nous » se souvient Adam Wexler, à Vienne, en 1945¹⁰. Ida Grynspan, déportée de France, confie à Karine Habif¹¹ :

8. Cité par Boris Cyrulnik, *Je me souviens*, op. cit.

9. La définition du mot génocide fut créée en 1943 par Lemkin, juriste juif de Varsovie réfugié aux Etats Unis pendant la Seconde guerre mondiale. Le terme fut employé pour la première fois lors du procès des criminels nazis à Nuremberg en 1946. Il fut officiellement entériné comme concept de droit international par la déclaration universelle des droits de l'homme adoptée en 1948 par les 58 membres qui composaient alors l'Assemblée générale de L'Organisation des Nations Unies.

10. Adam Wexler, *J'étais cet enfant juif polonais*, Paris, L'Harmattan, 2004.

11. Karine Habif, *Le jour d'après*, Paris éd. Patrick Banon, 1995.

« Je crois qu'il y a deux sortes de déportés. Il y a le déporté *qui rentre*¹² et a la chance de retrouver sa famille : il se refait, il s'adapte. Et puis il y le déporté *qui rentre* sans famille... Ce dont j'ai souffert... c'est que tout le monde était heureux... et puis je me suis retrouvée, comme ça, sans pouvoir partager la joie du retour... ».

Ida décrit avec justesse les sentiments qui furent, pour beaucoup, ceux du retour en France, elle les évoque comme se produisant dans un processus de retour considéré comme « allant de soi ».

La plupart des jeunes dont *Survivre* retrace le parcours furent privés de cette option. Quels qu'aient été leurs parcours de reconstruction personnelle au fil des années, ils ont été tous affectés par ce paramètre du non-retour, perçu pour chacun d'entre eux comme une donnée inéluctable.

Cette adolescence, improbable cadeau de circonstances, de volonté personnelle et de hasard, ces jeunes survivants doivent non seulement en découvrir les marques, mais en inventer les modes d'être. L'essentiel, après le constat de rupture, sera de se tourner vers l'avenir, indispensable comme projet de survie.

« Il me faudra toujours aller de l'avant, ne jamais pleurer, jamais me plaindre, ne pas me retourner. » « Ça a été jusqu'à présent ma stratégie de survie, comme tous ceux qui enclenchent un processus de résilience¹³ ».

Il y eut ceux qui optèrent pour un ailleurs radical : puisque le retour était exclu, autant s'en défaire de façon chirurgicale. Le Canada, les États-Unis, l'Australie écartaient l'idée même de retour. *Là-bas* devenait synonyme d'une magnifique page sur laquelle, dans une nouvelle langue, sur

12. C'est nous qui soulignons.

13. Boris Cyrulnik, op. cit., p 49.

un nouveau continent, dans une nouvelle société, on pourrait écrire un avenir sans passé. Qu’au fil du temps ce bel optimisme ait été fortement altéré n’entre pas dans cadre de nos réflexions. Mais que cette démarche ait indubitablement constitué une des issues pour surmonter le trauma de l’absolu « non-retour » doit être mentionné.

Pourquoi ceux qui choisirent de partir pour Israël furent-ils nombreux ? Les réponses sont diverses. Pour certains, c’était la continuation naturelle d’une formation sioniste d’avant la catastrophe ; pour d’autres, il y avait l’existence d’un parent proche ou lointain installé en Palestine mandataire entre les deux guerres ; pour d’autres encore, la fin d’une errance était liée au sentiment – moins idéologique que culturel – que le seul « foyer » possible était désormais « le pays des Juifs », et parfois, enfin, il y eut les hasards d’une rencontre.

« Des rumeurs circulaient. [Pour ceux qui s’y intéressaient] le plus sûr moyen d’acquérir la nationalité américaine, disait-on, était de s’engager dans l’armée US qui recrutait pour aller combattre au Japon. Un jour, un homme surgit dans le camp : grand, beau, des cheveux clairs, une peau bronzée, un sourire radieux, portant un bel uniforme britannique avec l’insigne de la Jewish Brigade. L’apparition nous cloua sur place. C’était un soldat d’Eretz Israël, un Juif comme nous, mais qui ne nous ressemblait pas.¹⁴ »

Quelle fut alors la situation de ceux qui avaient décidé de *retourner* dans ce qui était alors la Palestine mandataire ? Tout d’abord, une partie d’entre eux se retrouva, une fois encore, derrière les barbelés avant même d’avoir pu mettre le pied

dans leur nouveau « foyer¹⁵ ». Ils durent attendre à Chypre la proclamation de l’indépendance de l’État d’Israël. Cette attente, bien que restée très présente dans les souvenirs des personnes interrogées, ne semble pas avoir eu un impact significatif sur la manière dont elles rendent compte, aujourd’hui, de leurs premières années d’installation. Peut-être parce que le temps passé à Chypre reste inscrit dans leur mémoire comme un maillon dans le chaînon des topographies du provisoire, il sert pour plusieurs d’entre elles à raviver, par contraste, le sentiment de bonheur qui fut le leur lorsqu’elles abordèrent – enfin – les côtes d’Israël à Haïfa.

Que devinrent, après leur arrivée en Israël, la vingtaine de personnes qui ont bien voulu me confier leur histoire ? Tous retraités aujourd’hui, ils furent les « Monsieur et Madame tout le monde » qui contribuèrent à la construction du nouvel État : membres de kibbutz, employés de bureau, ingénieurs, fonctionnaires ou enseignants, chef de service dans un hôpital, une couturière, un artiste devenu professeur de lithographie. Leur groupe forme une sorte de panorama assez fidèle des composantes ordinaires de la société israélienne. N’y figurent que peu ou pas de femmes au foyer ; les « kiboutzniks » y sont par contre surreprésentés puisqu’ils constituent un tiers environ des personnes interrogées. Mais cette proportion, si elle ne reflète pas la carte démographique d’Israël¹⁶, rend compte cependant de l’importance

15. J’emploie le mot foyer pour transcrire le mot hébreu « Bayt » lui-même assez proche des expressions anglaise « home » (Déclaration Balfour) et allemand « Heimat ». En français, le mot « maison » ne lui correspond que dans l’expression « revenir à la maison ».

16. Au moment où ils étaient le plus populaires, les kibbutz – toutes tendances réunies – constituaient environ 7 % de la population totale d’Israël.

14. Adam Wexler, *op cit.*, p. 283.

des kibbutz comme structure d'accueil dans les années formatrices de l'État¹⁷.

À quelques exceptions près, chacun d'entre eux a une mémoire difficile des premiers temps dans le *lieu du retour*. Comment aurait-il pu en être autrement ? Il semble que l'accueil dans les foyers/internats de l'Agence Juive ait généré des souvenirs plus négatifs que celui des kibbutz, même pour les personnes qui n'y restèrent pas par la suite.

On peut faire l'hypothèse que, dans les kibbutz, plusieurs facteurs ont eu un rôle positif dans l'élaboration de cette mémoire. D'une part, il y avait une impression de stabilité, après les errances de l'après-guerre, qui ne se retrouvait pas nécessairement dans les difficultés d'adaptation à la vie urbaine ; d'autre part, il y avait un sentiment fort de *retour du sens* donné à la vie, sous l'influence du credo de l'idéologie pionnière. Le collectif et la reconstruction d'un pays tout entier, occupé à *re-naître*, faisait écho à l'impératif de *renaissance* – en tant qu'individus – qui habitait en général les jeunes rescapés de la Shoah. Le collectif joua aussi un autre rôle : il réduisait la différence, omniprésente en ville, entre ceux qui avaient une famille et les autres. Le kibbutz était cette famille. Que ces principes soient intérieorisés (pour les anciens des mouvements de jeunesse sioniste) ou regardés avec scepticisme, ils jouèrent dans la plupart des cas un rôle fort dans la première période de l'arrivée en Israël. Ce n'est que plus tard, lorsque ces mêmes jeunes deviendront à leur tour parents, que le collectif sera vécu de façon contraignante et même négative. S'ajoutait aussi une considération matérielle : aussi démunis

que fussent économiquement les kibbutz dans les années cinquante, leur système garantissait à chacun un toit et un couvert, modestes mais assurés. En revanche, certains des survivants arrivés « en individuel », comme le peintre Yehuda Bacon, se souviennent d'avoir eu « presque aussi faim » que dans certaines des années de guerre. Pour Yehuda Bacon, cette difficulté fut compensée par le fait qu'il lui avait été possible, grâce à certaines solidarités, de réaliser son rêve : être admis à *Bezalel*, l'équivalent de l'école des Beaux Arts, à Jérusalem.

Pour les personnes s'étant installées en ville, la période de vie active est généralement relatée de manière assez brève, comme pour souligner l'accès acquis à la normalité. Ce qui est mis en exergue dans le récit mémoriel, ce sont les débuts et la période actuelle, celle de la parole libérée et du bilan.

Dans les témoignages, on trouve également – surtout dans la mémoire des premières années suivant l'arrivée – la trace de blessures encore vives aujourd'hui. Celles relatives en particulier liées à l'attitude du *Yishouv*¹⁸ qui voyait dans les nouveaux arrivants des représentants d'un monde dont on voulait à tout prix se démarquer. Dans ce domaine les kibbutz ne firent pas exception.

Comment faut-il, aujourd'hui, décoder ces souvenirs ?

Les réponses – plurielles – renvoient à la question du *non-retour* ou plutôt à la perception qu'ont pu en avoir les survivants non plus dans l'immédiateté du trauma mais au fil de leur parcours de

17. La majorité des adolescents arrivant en Israël jusque dans les années 1960, avaient été pris en charge par la branche « Jeunes » de l'Agence juive, *l'Alyat Hanoar* (immigration des jeunes).

18. Yishouv est le vocable désignant la communauté organisée en Palestine mandataire avant l'indépendance d'Israël. Par extension, le mot désigne la communauté des Juifs installés depuis la fin du XIX^e siècle, les anciens, considérés d'une certaine manière comme les « *Founding Fathers* » du Mayflower aux Etats-Unis

vie. Le « non-retour » étant intimement associé au trauma, sa mémoire participe d'une mémoire traumatique (la Shoah ou Hurban) amplifiée de ce point d'orgue paroxystique, la double déchirure. Sous le vocable de « retour à la vie » ce qui va se mettre en place, est non seulement la déchirure du vécu de la Shoah elle-même, mais encore celle du retour au *rien*, fragment insécable du tissu intime et social de chacun. Selon Boris Cyrulnik « Sur le coup on souffre, on est hébété, on a peur, on n'a pas peur, on se défend, on se débat comme on peut. Mais dans l'après-coup, quand la représentation est possible, quand le milieu familial ou culturel permet de faire ce travail de représentation ; on cherche alors des mots, on tente de convaincre, on élabore des stratégies psychologiques pour que le trauma ne revienne plus.¹⁹ »

En Israël, malgré les immenses difficultés liées à l'élaboration des stratégies de résilience des personnes que j'ai écoutées, on peut dire que se dégagent deux tendances. La majorité évoque ces difficultés comme faisant partie du « prix à payer ». Dans leur cas, le « retour à la vie » individuel et le « retour en Israël », aussi imparfaits soient-ils, en s'articulant mutuellement, ont permis à la « chaîne brisée » de reprendre forme. Pour une minorité, la reconstruction n'est que la façade trompeuse d'un édifice à jamais lézardé. Cependant ces personnes ne pensent pas qu'ailleurs, elles auraient pu faire mieux.

Tous ont voulu conclure leur récit sur des accents positifs. Trois hypothèses peuvent permettre d'interpréter cette attitude : l'âge actuel des interviewés, tous grands-parents (et parfois

arrière-grands-parents), l'acte de parole qui a fait œuvre de leur récit, et enfin le fait d'avoir, au moment de l'adolescence, été associés à la renaissance, sur « Le Lieu du Retour », du peuple juif, alors qu'ils avaient été les témoins de sa tentative d'anéantissement..

Leur statut de « source des générations futures » leur permet une réappropriation du temps et une réinscription dans une continuité reconquise :

« En souriant à mon deuxième arrière-petit-fils je mêle dans la chaîne de la vie, l'histoire de notre famille décimée, la chance d'avoir survécu et l'espoir que son avenir sera, lui, placé sous le signe de la Paix.²⁰ »

La mise en récit à travers la parole ne permet pas seulement de se distancer et, en communiquant, « de ne plus être seul avec son fracas intérieur, sa blessure invraisemblable ». Elle est de fait une recréation, celle d'un véritable lieu d'une mémoire de substitution, retour enfin rendu possible parce que « dédié ». C'est l'une des fonctions du témoignage, rarement étudiée. Destinée aux enfants, aux autres, à l'avenir, elle permet au locuteur, parce qu'elle *fait sens*, de se réapproprier autrement les lieux qui ne sont plus.

Si les deux premiers éléments ne sont pas nécessairement l'apanage des rescapés vivant en Israël, le troisième les distingue sans aucun doute de ceux de leurs semblables ayant fait d'autres choix. Le sentiment profond, même lorsqu'il est accompagné de critiques, d'avoir fait œuvre de bâtisseurs, semble avoir contribué à renouer de manière acceptable les fils brisés du non-retour.

19. Boris Cyrulnik, *op. cit.*, p. 78 (c'est moi qui souligne).

20. *Survivre*, *op. cit.* p. 111.

REVENIR VIVRE EN ALLEMAGNE APRÈS LA SHOAH

Sandra H. Lustig*

Certains Juifs Allemands qui avaient pu quitter l'Allemagne avant ou durant la période nazie y sont revenus après 1945. Qui sont, qui étaient ces gens et pourquoi sont-ils revenus ? Comment ont-ils ressenti le fait de vivre à nouveau en Allemagne ? Pour certains Juifs vivant ailleurs, l'Allemagne (comme la Pologne et l'Autriche) était et reste un pays « tabou » : ils refusent d'y voyager ou d'acheter des produits en provenance de ce pays. Beaucoup de gens ont du mal à comprendre pourquoi des Juifs iraient vivre en Allemagne après la Shoah, et pourquoi des Juifs qui ont eu assez de chance pour quitter l'Allemagne vivants, feraient le choix de revenir justement là, parmi tous les autres endroits possibles.

Ma propre famille a été de celles qui sont retournées en Allemagne après avoir émigré, et j'ai passé la plus grande partie de ma vie dans ce pays. Bien que je ne me propose pas de parler de l'histoire de ma famille, cette histoire est en arrière-plan d'une grande partie de ma réflexion. Après tout, c'est l'une des questions qui ont dominé ma vie. Et je pense néanmoins qu'une approche pragmatique des raisons pour lesquelles les Juifs sont revenus en Allemagne éclairerait notre compréhension. Après tout, nous devons tous prendre des décisions, parfois des décisions d'une très grande importance, sans le bénéfice du recul, en essayant de faire la part des besoins et des désirs, des sentiments et des nécessités – les nôtres et celles de nos familles.

Je ne connais qu'une étude sur la population des Juifs qui sont revenus en Allemagne après la Deuxième Guerre mondiale. Harry Maor a consa-

cré un chapitre de sa thèse aux communautés juives en Allemagne et il l'a terminée en 1960 en étudiant ceux qui y étaient revenus¹. Dans mon article je vais d'abord résumer ses recherches. Je ne connais pas d'autre travail, dans les cinquante dernières années, qui ait examiné cette population comme un ensemble. C'est pourquoi je m'appuie sur des témoignages personnels, sur des conversations informelles avec d'autres Juifs dont les familles sont retournées en Allemagne ou qui y sont revenus eux-mêmes, aussi bien que sur ma propre expérience.

J'ai toujours été frappée par le fait que les histoires de vie des survivants de la Shoah – je considère ceux qui ont émigré aussi comme des survivants – sont très complexes. Même un bref résumé de leur biographie présente, dans des situations de vie ou de mort, des coïncidences qui semblent incroyables et des décisions qui peuvent paraître étranges aujourd'hui, mais qui semblaient raisonnables, ou au moins assez bonnes, à l'époque. Les personnes qui ont choisi de revenir en Allemagne constituaient un groupe très divers – par leurs professions, leur rapport à la politique, la manière dont elles ont quitté l'Allemagne,

* Je voudrais remercier le Dr Jael Geis, Roger Lustig, Catherine Lustig-Radt et Alexander Radziewski pour leur réflexion constructive et leurs commentaires stimulants.

1. Harry Maor: *Über den Wiederaufbau der jüdischen Gemeinden in Deutschland seit 1945*, doctoral dissertation, University of Mainz, Germany, 1961.

par leurs vies en exil. Il n'est donc pas étonnant que leurs raisons de revenir en Allemagne (leurs attentes, leurs sentiments concernant le fait de vivre dans le pays qu'elles avaient fui pour sauver leur vie) soient aussi très diverses.

Dans sa thèse intitulée *La reconstruction des communautés juives en Allemagne depuis 1945*, Harry Maor a étudié le groupe de ceux qui étaient revenus en Allemagne comme un des nombreux groupes de Juifs vivant dans ce pays. Il est important de se souvenir qu'il s'est centré sur ceux qui faisaient partie des communautés juives organisées et qu'il n'a pas étudié les autres. On ne peut que faire des hypothèses sur leur nombre, leurs caractéristiques et leurs points de vue alors et maintenant.

Le travail de Maor ayant été terminé en 1960, il est limité aux quinze premières années qui ont suivi la Seconde Guerre mondiale. Les Juifs allemands qui étaient partis et revenus étaient, en 1959, au nombre de 9 000 pour une communauté de 25 000, soit 36 %. Et ils étaient moins de 4 % des 270 000 juifs qui avaient émigré². Les deux tiers des Juifs d'Allemagne vivaient dans les principales villes, bien qu'il n'y ait pas eu moins de 80 communautés éparses dans tout le pays, pour certaines très petites. La majorité des Juifs allemands qui sont rentrés se sont aussi installés dans les grandes villes. Dans les sept premières années, 70 % d'entre eux étaient installés dans cinq communautés : Berlin et Hambourg, où ils constituaient environ 10 % de la communauté, Düsseldorf et Cologne (28 %), Saarbruck (88 %). Dans les sept années suivantes, environ 7 000 Juifs de plus sont rentrés. On ne sait pas combien de Juifs sont revenus dans les villes où ils avaient vécu avant la guerre ni combien ont choisi de s'établir ailleurs.

2. Maor 1960 : 32.

Certains sont revenus dans leur ville d'origine, d'autres se sont installés ailleurs. L'une des raisons de ce choix était la tentative d'éviter le souvenir de ce qui leur était arrivé. Certains sont revenus dans des villes plus grandes par peur d'attirer l'attention comme Juifs ou comme étrangers dans des villes plus petites. Pour d'autres, la raison du choix du lieu était la présence d'une maison de retraite juive pour les personnes âgées. En tout, les Juifs sont revenus de 36 pays dans lesquels ils avaient émigré. Beaucoup étaient vieux, et il y avait peu d'enfants et de jeunes parmi eux. Beaucoup étaient libéraux dans leurs options religieuses et la vie religieuse ne jouait pas un grand rôle pour eux. Il était assez fréquent que leur conjoint ne soit pas juif.

L'Association des réfugiés allemands de Shangaï représentait environ 7 000 personnes, sur lesquelles 2 500 souhaitaient revenir en Allemagne. Ils insistaient sur le fait qu'en tant que victimes reconnues du fascisme, ils avaient le droit de revenir dans leur pays. Ce fut qu'après beaucoup de démarches que les autorités les autorisèrent à rentrer, en 1947 (par la suite, certains d'entre eux ont à nouveau quitté l'Allemagne). Ce fut le seul groupe de réfugiés à revenir en Allemagne en tant que groupe et à se considérer comme tel après leur retour, même s'ils vivaient dans des endroits différents. La plupart de ceux qui rentraient ne se considéraient pas comme faisant partie d'un « mouvement » avec une idéologie ou un but communs. Dans ces conditions, quelles étaient alors les raisons de leur retour ?

Il est probable que les raisons personnelles étaient dominantes, et elles étaient différentes pour chacun. Comme je l'ai dit précédemment, beaucoup d'entre eux étaient âgés et ils retournaient en Allemagne pour y passer leur retraite. Pour eux, aller en Allemagne ne constituait pas un « nouveau départ ». Des raisons financières

jouaient un rôle important, en particulier pour ceux qui avaient perdu la plus grande partie ou la totalité de leurs biens, ou qui avaient des difficultés à vivre, quelle qu'en soit la raison, et qui ne pouvaient pas compter sur l'aide d'autres membres de leur famille – pour autant que ceux-ci aient survécu. Les pensions qu'ils recevaient leur permettaient d'avoir financièrement une vie meilleure en Allemagne. En 1956, l'amendement de l'Acte Fédéral pour la Compensation des Victimes du Nazisme accordait 6 000 Marks (l'équivalent de plusieurs mois de salaire) comme aide immédiate aux Juifs qui s'établissaient en Allemagne (cette somme a été payée rétroactivement à ceux revenus avant 1956). Des avocats sont rentrés en Allemagne pour travailler dans le domaine des compensations. Un petit nombre de Juifs sont aussi venus en Allemagne avec des organisations d'aide, tout de suite après la guerre, afin d'aider d'autres Juifs. Maör a noté que dans les nombreux entretiens conduits avec ceux qui étaient revenus en Allemagne, il n'y avait pas trace de déception ou d'amertume qui aurait pu être interprétée comme la cause de leur retour, et, en conséquence, ils n'avaient pas de grands espoirs ou de grandes attentes. Il a observé cependant, que ceux qui revenaient d'Israël, en particulier, essayaient de rationaliser leur décision.

Même si certains de ceux qui sont rentrés, comme ceux de Shanghai, insistaient sur leur droit au retour, et même si un acteur et metteur en scène comme Fritz Korner est censé avoir fait la déclaration suivante : « Quand les causes de mon exil ont cessé d'exister, je suis revenu de mon exil », beaucoup de ces Juifs de retour étaient ambivalents par rapport au fait de vivre en Allemagne après la Shoah. Certains d'entre eux ne considéraient pas leur retour comme définitif (et ils sont d'ailleurs à nouveau partis d'Allemagne). L'opinion publique juive à l'étranger

était fortement opposée à ce retour et au fait que des Juifs puissent vivre en Allemagne. Il y eut des conflits dans les familles et des amitiés rompues à cause de cette question, et certains de ceux qui y retournaient, faisaient le voyage vers l'Allemagne sans dire à leurs proches leur intention d'y rester. Il est probable que certains d'entre eux ont fait un voyage en Allemagne pour une courte période, pour voir si le fait d'y rester était une option réaliste. Ils retardaient le fait de prendre une décision plus définitive.

Les organisations juives de l'étranger considéraient l'Allemagne comme un pays « tabou » et le retour comme un sacrilège. Certaines pensaient même qu'il ne fallait pas avoir des liens sociaux avec des Allemands. Cette position, largement diffusée dans les médias, était majoritaire parmi Juifs. C'est pourquoi ceux qui décidaient de revenir en Allemagne ne pouvaient pas compter sur le soutien des Juifs de l'extérieur. De plus, la communauté juive d'Allemagne était à l'époque très occupée, voire débordée, par l'aide aux Juifs qui avaient survécu et qui restaient en Allemagne. La vision de l'Allemagne comme *lieu du diable* fut transférée sur les Juifs qui y vivaient, ceux-ci étant parfois qualifiés de « Nazis » par les autres Juifs.

Certains Juifs furent accueillis chaleureusement dans les premières années qui ont suivi la Seconde Guerre mondiale et ils furent soutenus par des non-Juifs. Quelques années plus tard, l'état d'esprit avait changé, l'accueil fut moins chaleureux et il y eut moins de soutien. Si une petite partie des Allemands était peinée par ce que le peuple allemand avait fait, et tentait de faire amende honorable, la majorité ne montrait pas du tout d'intérêt pour les Juifs et pour leur réinstallation.

Maör conclut son étude en 1960 sur l'observation que le retour des Juifs en Allemagne c'était visiblement interrompu.

Que pouvons-nous dire cinquante ans plus tard ?

Excepté le travail de Maòr, les recherches sur les Juifs qui sont revenus en Allemagne après la Shoah, se sont centrées sur des individus ou des groupes particuliers, surtout des étudiants, des écrivains, des artistes, des politiciens et des personnes de ce type³. Une histoire approfondie de ceux qui n'étaient pas des hommes publics reste à écrire⁴. Je n'ai pas trouvé de statistiques sur le nombre de Juifs qui sont revenus en Allemagne après 1960, je ne peux donc pas confirmer les principales observations de Maòr.

Les recherches sur les raisons du retour des Juifs en Allemagne ont montré qu'elles étaient avant tout personnelles. Les raisons suivantes

ont été mentionnées : mauvaise santé, vieillesse, problème de langues, manque de famille ayant survécu à l'étranger, mariages mixtes, difficultés à s'installer ailleurs, raisons financières, professionnelles, politiques, et finalement un sentiment de nostalgie⁵. Les trois premières sont les plus importantes. Ceci correspond aux résultats de Maòr mais j'aimerais explorer ces raisons et en rajouter quelques-unes.

Le fait d'émigrer dans un autre pays – même dans les meilleures conditions, sans être persécuté, sans danger pour sa vie, sans difficulté économique – le simple fait d'émigrer, crée un tournant majeur dans la vie. Les émigrants doivent décider où s'installer, trouver une maison et un emploi. S'ils partent avec leur compagne ou leur compagnon ou leur famille, ceux-ci doivent aussi trouver un emploi dans la même ville, il faut trouver des écoles pour les enfants, et tout ceci doit être géré dans une langue étrangère. Il y a en outre les problèmes administratifs : il faut obtenir un visa d'entrée, un permis de résidence, des papiers pour travailler, une assurance-santé, il faut faire reconnaître ses diplômes et ses qualifications professionnelles, pour ne parler que des plus importantes. L'émigration peut certainement ouvrir de nouvelles opportunités, mais dans tous les cas, c'est aussi un défi. Même dans de bonnes conditions, certains émigrés trouvent la vie dans un nouveau pays difficile. Les choses ne se déroulent pas comme espérées, et après un certain temps, certains retournent chez eux. S'ils le font, c'est pour des raisons qui n'ont rien à voir avec leur propre vie ou leur émigration : par exemple, pour prendre soin d'un parent âgé ou d'un membre de la famille.

Maintenant, comparons la situation de ceux qui sont revenus en Allemagne à cette situation

3. Par exemple, Doris Kuschner (1977) : *Die jüdische Minderheit in der Bundesrepublik Deutschland. Eine Analyse*. Doctoral dissertation ; Claus-Dieter Krohn, Erwin Rotermund, Lutz Winckler and Wulf Koepke (eds. on behalf of the Society for Exile Studies) (1991). *Exilforschung. Ein internationales Jahrbuch*, Vol. 9, *Exil und Remigration*. Munich : edition text + kritik ; Ulrike Offenberg (1998). "Seid vorsichtig gegen die Machthaber. Die jüdischen Gemeinden in der SBZ und der DDR 1945-1990". Berlin : Aufbau-Verlag ; Irmela von der Lühe, Axel Schildt and Stefanie Schüler-Sprinzen-gorum (eds.) (2008). "Auch in Deutschland waren wir nicht wirklich zu Hause" *Jüdische Remigration nach 1945*. Göttingen : Wallstein-Verlag ; Ronald Webster (1995) : *Jüdische Rückkehrer in der BRD nach 1945 : Ihre Motive, ihre Erfahrungen*, in : Aschkenas-Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden 5/1995, issue 1, pp. 47-77 ; Marita Krauss (2001). *Heimkehr in ein fremdes Land. Geschichte der Remigration nach 1945*. Munich : Beck.

4. Marita Krauss (2001). *Heimkehr in ein fremdes Land. Geschichte der Remigration nach 1945*. Munich : Beck, p. 10.

5. Ronald Webster (1995 : 49), with reference to Kuschner 1977

« idéale » d'immigration. Ils n'ont choisi ni de partir ni le moment de partir, ils ont été forcés de le faire pour protéger leurs vies. Certains ont été arrêtés, emprisonnés ou torturés. Beaucoup n'ont pas pu emporter grand-chose. Nombreux sont ceux qui sont partis avec les vêtements qu'ils portaient et dépourvus de documents administratifs. Beaucoup n'ont pas pu vraiment choisir où ils voulaient aller. Ils allaient là où ils pouvaient avoir un visa ou entrer illégalement. Dans tous les cas, la plupart d'entre eux devaient apprendre une nouvelle langue - ceci inclut ceux qui sont partis dans des pays anglo-saxons, car avant-guerre l'anglais n'était pas couramment enseigné dans les écoles allemandes. Les pays qui ont accepté les Juifs ne les ont pas accueillis à bras ouverts. On ne leur accordait que des certificats de résidence et de travail temporaires, ce qui rendait plus difficile le fait de construire une nouvelle vie. Comment fonder une affaire dans un pays quand on sait qu'on devra peut-être le quitter quelques années plus tard et, sans doute, qu'on sera obligé de laisser cette affaire derrière soi ? Et même sans ces obstacles administratifs, quel était l'accueil de la société en général pour ces réfugiés ?

Représentons-nous la situation d'un réfugié juif dans un autre pays. La vie ne va pas comme il le voudrait, pour une raison ou une autre, et il envisage de quitter le pays. Où aller ? Une considération importante : quel pays le ou la laissera entrer ? Même après la Seconde Guerre mondiale, la Suisse, par exemple, avait une politique qui consistait à ne donner aux réfugiés juifs que des permis de séjour temporaires, et à les soumettre à d'autres restrictions encore.⁶ Les quelques Juifs qui avaient reçu l'autorisation

d'entrer dans le pays étaient supposés le quitter après un certain temps. Bien évidemment, émigrer vers un pays qui pratiquait une telle politique n'était pas une option attractive. De telles politiques d'accueil qui étaient moins que bienveillantes reflétaient sans doute le sentiment général de la société envers les réfugiés juifs. De plus, une grande partie de l'Europe était en ruines après la Deuxième Guerre mondiale. Même un pays comme l'Angleterre, qui n'avait pas été occupé par l'Allemagne nazie, avait à reconstruire les villes touchées et même dévastées par des bombardements pendant la guerre. En particulier pendant les premières années de l'après-guerre ces pays ne pouvaient pas être considérés comme des places attractives. Et là aussi, les Juifs qui souhaitaient s'établir auraient à vivre à nouveau toute l'expérience de l'émigration, y compris celle d'apprendre une nouvelle langue.

En ce temps-là, certains pays d'Europe occidentale étaient dirigés par des dictateurs. Par exemple, l'Espagne se trouvait sous la loi de Franco, et le Portugal sous celle de Salazar : encore une autre raison pour ne pas émigrer vers ces pays – outre le fait que n'y résidaient depuis des siècles que de très petites populations juives.

L'Europe de l'Est, outre le fait d'avoir été ravagée par la Seconde Guerre mondiale et par la Shoah, était sous l'influence de l'URSS et de Staline. Seuls des communistes purs et durs auraient pu envisager d'y aller. Et on ne doit pas oublier qu'il y a eu des pogromes, en Pologne par exemple, dans les années qui ont suivi la Seconde Guerre mondiale, ainsi que dans les années soixante.

Ceci nous ramène à une autre question : l'Allemagne n'a pas été le seul pays européen à avoir persécuté les Juifs. Bien sûr : le point de départ de la Shoah est venu d'Allemagne, et c'est le gouvernement nazi qui a planifié et coordonné les innombrables politiques et les mesures qui ont permis de

6. Madeleine Lerf (2010) : "Buchenwaldkinder" – eine Schweizer Hilfsaktion : humanitäres Engagement, politisches Kalkül und individuelle Erfahrung. Zurich : Chronos.

priver les Juifs de leurs droits de citoyens, de voler leurs propriétés, de les expulser, de les emprisonner, de les torturer, de les violer et de les tuer à une échelle de masse. Cependant la Shoah, dont le but était « non seulement » de tuer les Juifs, mais d'exterminer le peuple juif en tant qu'entité, n'aurait pas pu atteindre à ce point ses objectifs – et elle fut très près d'atteindre son but dans de nombreux lieux – s'il n'y avait pas eu une collaboration active et même enthousiaste des populations et des gouvernements d'autres pays d'Europe.

Par exemple, les Pays-Bas ont la réputation d'être un pays d'esprit ouvert et libéral, en partie à cause de ce qu'une sociologue et journaliste hollandaise, Wanya F. Kruyer a appelé « le mythe d'Anne Franck »⁷ – le mythe selon lequel le peuple hollandais a héroïquement caché et protégé les Juifs des occupants allemands du pays. Le problème avec ce mythe c'est qu'il a négligé de raconter la fin de l'histoire d'Anne Franck : ce sont aussi des Hollandais qui ont trahi la place où elle se cachait, conduisant ainsi à sa capture et à sa déportation au camp où elle mourut. Du point de vue d'un Juif allemand qui avait émigré vers un pays différent, cela aurait-il fait des Pays-Bas une place attrayante où aller ?

Qu'en est-il d'Israël comme alternative ? Certains Juifs étaient, en effet, attirés par Israël et ils s'y établirent. Mais d'autres ne souscrivaient pas à cette option. D'autres encore essayèrent la vie en Israël et retournèrent ensuite en Allemagne. Il faut se rappeler qu'Israël est un pays en guerre

7. Sandra Lustig (ed.) (2006/2008) : *Left Over – Living after the Shoah : (Re-)building Jewish Life in Europe. A Panel Discussion.* in : Sandra Lustig, Ian Leveson (eds.) *Turning the Kaleidoscope. Perspectives on European Jewry.* Oxford/New York : Berghahn Books, pp. 119-146.

depuis qu'il a été fondé en 1948. Le pays a dû être construit, quasiment au sens littéral, et la vie y était difficile, spécialement dans les premières années. Comme c'est souvent le cas, une blague peut être révélatrice des réalités de la vie juive : Un jour de chaleur étouffante, à Tel-Aviv, en 1950, un passager s'évanouit dans un autobus. Aussitôt, il est entouré par une douzaine de passagers – tous des médecins. Le conducteur du bus arrête le moteur, se retourne vers eux et déclare, « Messieurs, dans mon bus, c'est moi qui traite les patients ».

À part le fait que des professionnels et des intellectuels ont dû pratiquer de métiers bien en dessous de leur niveau d'éducation, cette blague nous rappelle aussi que quelques Juifs ne purent pas supporter la chaleur du climat, et que certains sont revenus en Allemagne pour cette raison.

Si la vie en Israël était difficile, imaginez la situation dans les pays du Tiers-Monde où des Juifs d'Allemagne se sont trouvés, des pays allant de la Bolivie au Tadjikistan. Comparée aux conditions politiques, sociales, économiques là-bas, l'Allemagne a bien pu sembler une alternative raisonnable.

Il est rare qu'un pays ou qu'une société fasse bon accueil à des réfugiés – à l'époque comme à présent. À part les difficultés bureaucratiques, les réfugiés doivent faire face au fait que partout où ils vont, ils ne sont pas – par définition – des locaux et ne font pas partie des réseaux d'« anciens élèves ». Il arrive qu'ils ne puissent pas comprendre les subtilités culturelles du lieu ou qu'ils ne soient pas capables de jouer le « jeu » nécessaire pour avancer professionnellement ou socialement.

Avec cette vie dans les autres pays qui était loin d'être parfaite, certains Juifs ont envisagé de revenir en Allemagne. Leurs raisons de le faire furent variées (et sont présentées ici sans ordre particulier) :

Le mal du pays. Malgré tout ce qui était arrivé, de nombreux Juifs allemands se sentaient chez eux en Allemagne avant la Seconde Guerre mondiale et la Shoah. La langue, la culture, la nourriture, le paysage et de nombreux autres éléments leur étaient familiers. Il n'est pas rare pour des migrants et des réfugiés d'avoir le mal du pays, et cela a certainement été un aspect de ce qu'ont ressenti les réfugiés juifs allemands à l'étranger.

Le désir de ne pas laisser le dernier mot au nazisme. Certains de ceux qui sont revenus pensaient que Hitler ne devait pas l'emporter : l'Allemagne ne devait pas devenir « Judenrein » (nettoyée de ses Juifs).

Le besoin d'avoir un œil sur les Allemands. Certains ont pensé qu'après les horreurs de la Shoah et de la Seconde Guerre mondiale, surveiller étroitement les Allemands était le seul moyen de s'assurer qu'ils ne commettaient jamais plus de telles atrocités. Cette surveillance n'était pas possible à partir de l'étranger.

Le bien-être social et le système de santé. La République Fédérale a été fondée comme un pays avec une économie sociale de marché, et son système de protection de la santé couvrait toute la population – un contraste radical avec de nombreux autres pays dans le monde. Pour des réfugiés qui souffraient de maladies et ne pouvaient pas se payer des traitements médicaux ou une assurance-maladie, cela a été une puissante incitation à revenir en Allemagne. Une maladie physique ou mentale pouvait survenir, déclenchée ou exacerbée par le stress de la persécution, de la torture, de l'incarcération, et par l'émigration aussi bien que par d'autres causes.

Des membres de la famille vivant en Allemagne. On conçoit que des membres de la famille qui étaient partis dans d'autres pays soient revenus en Allemagne pour être près de leurs proches qui y vivaient. Même après la Seconde

Guerre mondiale, les Juifs qui se trouvaient en Allemagne (pour quelque raison que ce soit) ne pouvaient pas émigrer librement vers le pays de leur choix. Les États Unis, par exemple, faisaient passer des examens médicaux aux Juifs qui voulaient y aller et renvoyaient chez eux les personnes qui avaient certaines maladies – même s'il s'agissait d'une tuberculose qu'ils avaient contractée dans un camp de concentration. D'autres membres de la famille en Allemagne étaient trop âgés ou trop fragiles pour émigrer ailleurs. Pratiquement tous les Juifs allemands avaient perdu des membres de leur famille dans la Shoah, et rester près de ceux qui avaient survécu – ou même tenter d'établir qui avait survécu – était une priorité.

Les mariages mixtes entre un Juif et un partenaire non-juif n'étaient pas rares dans l'Allemagne d'avant-guerre. De tels couples avaient des parents non-juifs en Allemagne, et il est imaginable qu'ils soient revenus en Allemagne pour être près d'eux. Il est également possible que ces parents aient été en situation d'aider ceux qui sont revenus à s'établir, par exemple en les aidant à trouver un travail, ou en les employant dans une entreprise familiale.

Dans ce contexte il faut se souvenir que les voyages et les communications internationaux, même les appels téléphoniques, étaient beaucoup plus difficiles et plus coûteux qu'ils ne le sont aujourd'hui. Les lettres ne pouvaient pas remplacer le contact personnel même pour les gens qui prenaient plaisir à les écrire fréquemment.

L'espoir d'obtenir plus facilement la *Wiedergut-machung* (les indemnisations). Réclamer une propriété, obtenir une restitution ou une compensation était un processus difficile, et quelques-uns de ceux qui étaient revenus espéraient qu'ils réussiraient mieux en étant en Allemagne qu'en étant à l'étranger.

Le désir d'aider à reconstruire une meilleure Allemagne. Quelques Juifs qui retournèrent en Allemagne de l'Est voulaient reconstruire une meilleure Allemagne en tant que pays socialiste. D'autres souhaitaient contribuer à ce que l'Allemagne de l'Ouest devienne une vraie démocratie. En effet, quelques-uns parmi ceux qui sont revenus se sont engagés dans l'activité politique et ont occupé des postes politiques importants, d'autres furent également actifs, mais de façon moins marquante.

Des occasions professionnelles. Grâce au Plan Marshall, l'Allemagne était devenue le moteur économique de l'Europe. Les opportunités professionnelles y étaient meilleures que dans d'autres parties du monde, et certains de ceux qui étaient revenus avaient reçu leur formation en Allemagne et étaient familiers du système allemand.

Qu'ont-ils trouvé à leur retour ? Une analyse complète ou même une description de la variété des relations entre Allemands juifs et non-juifs depuis 1945 remplirait plusieurs volumes.

Pour dire les choses rapidement : jusqu'à aujourd'hui, les relations entre juifs et non-juifs en Allemagne ne sont pas « normales » (quel que soit le sens donné à ce mot),

« et chaque génération donne un nouveau tour à celles-ci. Du côté non-juif il y a souvent des sentiments de culpabilité, le trauma de leurs propres pertes, de la méfiance, un antisémitisme résiduel – et souvent inconscient. Il y a le déni de l'existence même de difficultés – mais il y a aussi chez certains un réel désir de faire amende honorable. Tout cela existe dans un contexte d'extrême « non-familiarité » avec les Juifs et le judaïsme : la plupart des Allemands nés après la Seconde Guerre mondiale n'ont jamais parlé à un Juif et ne connaissent pra-

tiquement rien du judaïsme. Il en résulte qu'ils reçoivent leurs images mentales des Juifs soit filtrées à travers les médias et les livres d'histoire, soit non-filtrées par les enseignants et les sources familiales qui ont vécu durant la période nazie. Les thèmes dominants en sont la Shoah, les personnages des films de Woody Allen, les images des ultra-orthodoxes, et les clichés à propos d'Israël. (...) L'Allemagne et les Allemands sont de temps en temps encore considérés avec méfiance par les autres États et peuples européens, pas uniquement par les Juifs, et certains Allemands supportent mal de devoir affronter ce soupçon. La plupart des Juifs en Allemagne doivent faire avec le trauma dans leur propre vie ou la vie de leur famille, avec des sentiments qui incluent le chagrin, le ressentiment, la méfiance, le désir de vengeance (qui reste un tabou), la peur, la tristesse, et une forme d'engourdissement.

« Qu'on le veuille ou non, du fait qu'ils vivent parmi une population qui inclut les bourreaux et leurs descendants, comme camarades de classe, ou comme collègues, voisins, et ainsi de suite, ils doivent développer le moyen de faire face à cette situation sur une base de vie quotidienne. (...) Les Juifs en Allemagne, particulièrement ceux qui vivent ici depuis des décennies, sont particulièrement sensibles à ces questions, comme si, traversant un lac gelé, ils ne pouvaient jamais connaître l'épaisseur de la glace sous leurs pieds. On ne peut jamais savoir quand l'antisémitisme peut surgir dans des situations quotidiennes ou quand les gens qu'on ne pensait pas être antisémites vont de façon inattendue, exprimer ce sentiment. Malgré tout, il est nécessaire de souligner qu'il y a à l'évidence des Allemands non-juifs dont les

attitudes et le comportement montrent de la sensibilité envers les Juifs. »⁸.

Bien qu'il y ait eu des essais pour mettre en œuvre une éducation à propos de la Shoah, et pour s'attaquer à l'antisémitisme, ils n'ont été que partiellement couronnés de succès.

De temps en temps éclatent des débats publics au sujet des Juifs, de la Shoah et de l'antisémitisme (par exemple, le débat sur les historiens en 1986/87 et le débat Walser-Bubis de 1998/99), au cours desquels l'antisémitisme s'exprime ouvertement.

Alors que certains Juifs disent qu'ils n'ont jamais souffert d'antisémitisme affiché au cours des décennies qui ont suivi leur retour en Allemagne, d'autres ont été moins chanceux. À cause du temps qui s'est écoulé, il reste peu de personnes qui aient pu être des exécuteurs de la Shoah et qui soient encore vivantes. Mais beaucoup plus nombreuses étaient les personnes présentes, particulièrement dans l'immédiat après-guerre - de même que d'autres personnes de leur génération qui furent des sympathisants ou des témoins passifs, des gens qui non seulement n'ont pas aidé les Juifs, mais qui ont profité de leur persécution. Il n'était pas rare que des partisans du régime nazi aient continué leur carrière sans entrave. Par contre, pas une seule université en Allemagne n'a tendu la main à tous les professeurs juifs qui en avaient été bannis pour les réintégrer dans leurs emplois.

La réaction émotionnelle à ce retour en Allemagne est sûrement une des questions les plus difficiles. De ce point de vue aussi ils constituent un groupe de gens très divers, et ils ont eu un vécu différent en Allemagne aussi bien qu'en exil.

8. Sandra Lustig and Ian Leveson (2006/2008) : Introduction. *op. cit.*, pp. 1-23 ; citation : pp. 17-19.

Et ils avaient toute une variété d'attentes liées à leur retour en Allemagne. Beaucoup d'entre eux appartenaient à une génération et à une culture où l'on ne parlait pas beaucoup des questions personnelles, et certainement pas avec des étrangers. L'Allemagne qu'ils retrouvaient à leur retour n'était plus le pays qu'ils avaient quitté – l'Allemagne nazie – et ce n'était pas non plus le pays d'avant dont ils se souvenaient, l'Allemagne des années 1920 et du début des années 1930, avec des aspects progressistes (p. ex. le Bauhaus) et des aspects antisémites et réactionnaires, ceux qui allaient conduire à la montée des nazis. Quand ils y sont revenus, ils ne pouvaient pas prévoir comment l'Allemagne se développerait.

Beaucoup de ceux qui sont revenus se sont sentis profondément partagés au sujet de leur retour. De nombreuses interviews furent conduites avec eux. Cependant je crois qu'il ne faut pas prendre pour argent comptant tout ce qu'ils ont dit. Comme c'est le cas pour d'autres questions personnelles, spécialement celles qui sont difficiles, les gens ont une « vraie » histoire au sujet de laquelle ils parlent avec ceux qui leurs sont proches, s'il en ont, et ils ont une autre version qu'ils évoquent en public si c'est nécessaire. Nombreux parmi ceux qui sont revenus étaient sans doute conscients qu'ils parlaient à un public qui n'était pas entièrement bien disposé à leur égard. Une autre raison pour présenter une certaine image.

Comme Maòr l'a expliqué, la plupart des Juifs qui sont revenus en Allemagne et qui étaient membres des communautés juives n'étaient pas particulièrement pratiquants. Ceux qui n'étaient pas membres des communautés juives, ne l'étaient probablement pas non plus, mais cela ne signifie pas qu'ils ne se « sentaient » pas Juifs ou bien qu'ils n'étaient pas actifs dans la vie juive. Eux tous

(membres des communautés ou extérieurs à celles-ci) et leurs enfants qui grandirent en Allemagne, ou qui du moins y passèrent une partie de leur enfance ou de leur adolescence, ont contribué au développement de ce qui est maintenant appelé « l'espace juif ». L'espace juif « semble marquer l'espace dans la société où des thèmes juifs – au sens le plus large, transcendant de loin les aspects religieux – sont présents. Il inclut tout (...) depuis le dialogue interreligieux jusqu'aux cours de danses folkloriques israéliennes, depuis des programmes d'études juives dans les universités jusqu'aux *bagels* (...). Cet espace n'est pas peuplé uniquement par des Juifs; en effet, il peut exister en l'absence totale de Juifs. » En gros, depuis 1980, l'espace juif en Allemagne s'est significativement agrandi. La vie juive comme nous la connaissons aujourd'hui, avec un grand nombre d'événements et d'organisations, n'existe pas dans les premières décades après la Seconde Guerre mondiale, et ce que nous avons à présent n'est pas né de rien. Ce sont les diverses activités des Juifs d'Allemagne, y compris de ceux qui y sont revenus, qui en ont jeté les bases, qu'elles aient été reconnues ou non en ce temps ou dans ce contexte. Ils ont recherché ce qui était arrivé à leurs familles et à leurs connaissances pendant la Shoah, ils se sont engagés dans le dialogue judéo-chrétien, ils ont établi de nouveaux *minyanim* et d'autres groupes juifs, ils se sont battus pour des réparations, ils ont documenté la vie juive d'avant la guerre, et ils ont pris part aux débats concernant la poursuite judiciaire des crimes nazis. Les Juifs dont les racines étaient allemandes ont joué un rôle important, car ils étaient ceux qui avaient un intérêt particulier pour la vie juive en Allemagne avant-guerre (contrairement à ce qui s'est passé pour la

vie juive d'avant-guerre en Pologne ou en Russie, par exemple). Ils ont reconstitué nos bibliothèques : en redécouvrant les écrivains et les savants juifs qui écrivirent en allemand.

Au cours des décennies récentes, avec la multitude des activités dans l'espace juif en Allemagne, le pays (ou au moins les principales villes) a mis à l'ordre du jour des sujets qui intéressent ceux qui sont revenus et leurs familles. Dans beaucoup de villes allemandes, on peut assister à de nombreuses conférences publiques, à des projections de films ou à d'autres activités traitant de la vie et de la mort des Juifs en Allemagne – et ce n'est pas le cas dans la plupart des pays dans le monde. Cela fait de l'Allemagne un pays intéressant où vivre pour les Juifs, en particulier pour ceux qui ont des racines familiales en Allemagne – malgré les difficultés présentes pour les mêmes raisons.

La décision de s'établir en Allemagne – que les Juifs ou leur famille aient ressenti ou non que c'était un retour – a été un choix de vie extrêmement complexe. Les raisons de ce choix ont certainement été aussi différentes que les individus ou les familles elles-mêmes. Cela a vraisemblablement été une combinaison de diverses raisons, quelquefois conflictuelles, pour chaque individu ou famille. Souvent, il n'y avait tout simplement pas d'alternative « parfaite ». Que cela ait été ou non une bonne décision, la réponse ne peut venir que des individus eux-mêmes.

(Traduction par Hélène Oppenheim-Gluckman et Izio Rosenman)

LE RELIGIEUX COMME PASSERELLE

Entretien avec Jean-Claude réalisé par Hélène Oppenheim-Gluckman

Quels peuvent être les effets sur les choix des enfants du retour impossible dans le pays d'origine des parents ? L'entretien qui suit en illustre l'une des modalités possibles. Jean-Claude, 77 ans, est né en France avant la seconde guerre mondiale de parents Juifs venus de Pologne. Il a accepté de parler avec moi de ce que signifie pour lui le « retour » par rapport au pays d'origine de ses parents.

Jean-Claude (JC) : Le choix du mot « retour » pose un certain nombre de questions car c'est un mot qui peut avoir des entrées et des sorties multiples. Je dis les choses comme elles me viennent à l'esprit, comment j'ai ressenti les origines. Moi je suis né à Paris, mais mes parents venaient de Pologne. Mon père est arrivé à Paris en 1920, très tôt, et ma mère l'a rejoint en 1925. La famille s'est constituée à ce moment-là. J'étais le dernier. Le premier contact que j'ai eu avec le pays d'origine de mes parents, c'est la venue à Paris de la plus jeune sœur de ma mère. Elle avait 17 ans, elle est venue en 38 pour aider mes parents. Mon père avait une affaire de fabrique de chapeaux qui était mitoyenne à l'appartement et ma mère l'aidait. C'était une proposition qui avait dû être négociée. J'avais à peu près cinq ou six ans. Rencontrer cette jeune tante a été vraiment une révélation pour moi. Elle parlait à peine le français. Elle parlait le yiddish ou le polonais. Et donc, elle parlait du « shtetl » qu'elle venait de quitter, de mon grand-père maternel. Elle racontait comment la vie se passait. C'est les premiers souvenirs que j'ai.

Hélène Oppenheim (HO) : Et qu'est-ce qu'elle racontait ?

JC : C'était une famille de juifs très pratiquants. Ils vivaient de manière pauvre. Mes parents envoyait régulièrement un mandat. Elle racontait que le jour probable où le facteur devait arriver, mon grand-père attendait à la porte. C'était une bourgade... je ne sais pas très bien sous quelle forme cela arrivait... Elle racontait aussi que mon grand-père, qui avait une majorité de filles, mettait avant le Shabbat un produit collant sur leurs cheveux pour qu'elles ne se coiffent pas. Il faisait coudre un mouchoir à sa poche pour ne pas avoir à le porter le shabbat. Il préparait le vin du Kiddoush avec des raisins secs (rojinkès).

HO : Quelle impression cela vous faisait quand vous étiez enfant d'entendre ces récits ?

JC : C'était un monde que je ne connaissais pas. Même si la famille me disait qu'il était rétrograde, il me fascinait dans son étrangeté. Mes parents n'étaient pas du tout pratiquants, uniquement traditionalistes, ils faisaient Pessah, Kippour et Rosh Hashanah, à peine. Les juifs étaient très assimilés en France à cette époque. J'avais une relation très affectueuse et très tendre avec cette tante qui s'occupait beaucoup de nous, les enfants. Cela, c'est le premier souvenir que j'ai du pays de mes ancêtres. Il y avait une correspondance importante entre ma tante et sa mère, elle écrivait beaucoup à ses parents et elle recevait beaucoup de lettres d'eux, et moi je gardais les timbres. A un moment donné, il y a eu la guerre, l'exode, on est parti de Paris... Et quand on est revenus à Paris, ma

tante, qui continuait à leur écrire, m'a montré que les timbres avaient changé. Ce n'était plus marqué pareil. C'était marqué « le gouvernement allemand de... ». L'endroit où ils habitaient faisait partie d'un protectorat allemand. Il y a eu une correspondance encore en 1940, puis le courrier s'est arrêté. C'est le deuxième souvenir que j'ai.

HO : Et quand le courrier s'est arrêté ?

JC : On se posait des questions, mais on n'avait pas d'information sur ce qui se passait en Pologne. Ensuite, c'est à la Libération qu'on en a eu. On était préoccupés pendant la guerre par notre propre survie... On a tous survécu... Mon père était le frère aîné de sa famille... Il a fait venir beaucoup de sa famille de Pologne... Ma tante a failli plusieurs fois être arrêtée car elle était étrangère, mais elle a survécu. Mes parents étaient naturalisés français... Ma tante a été assignée à résidence comme étrangère... Mon père est intervenu pour l'aider... On lui a fait des faux papiers... Toute la famille en France a survécu sauf des cousins qui ont été déportés qui habitaient en face de nous... C'était assez brutal... Il y avait les parents et le fils qui était un de mes copains... et la fille... Ils sont morts à Auschwitz... Quand on est revenus après ces pérégrinations en France, il y a eu beaucoup de contacts. Beaucoup de gens étaient hébergés par mes parents... Petit à petit on a appris des nouvelles de Pologne, de la tragédie qui a eu lieu... Il y avait tout un deuil à faire de gens que je n'avais jamais connus... Il n'y avait plus personne... J'avais une grande famille en Pologne... Ils étaient pas loin de Kielce où il y a eu ensuite des pogroms après la guerre... On a appris les exactions qui avaient été commises et, à partir de 1947, que la Pologne sous régime communiste n'était pas toujours très bienveillante à l'égard des juifs. Donc un certain nombre sont venus en France et on a eu beaucoup de nou-

velles à ce moment-là. Il y a eu pour moi toute une période de mon existence où ce qui concernait le retour vers l'endroit de mes origines a été pour ainsi dire refoulé et déplacé peut-être vers un attrait pour la campagne française. Quelque chose qui avait trait à mes origines sans que j'y mette autre chose... J'ai fait mon parcours professionnel, je suis devenu *psychiatre*, j'ai fait une analyse. Pendant un certain temps, j'étais assez assimilé. Je faisais partie des juifs qui pensaient que moins on parlait des problèmes qu'avaient les juifs, mieux cela valait, qu'il convenait pour être accepté de faire ce que l'autre souhaitait qu'on fasse. Et petit à petit, vers la quarantaine, il y a eu Mai 68, l'expulsion de Cohn-Bendit de France, la guerre des Six jours où on avait le fantasme d'une nouvelle extermination possible, quelques années après l'attentat de la rue Copernic où j'ai eu la surprise qu'un patient annule une séance pour aller à la manifestation. Et puis dans le mouvement psychanalytique que je fréquentais, en marge de l'institution, il y a eu la création d'un séminaire « Psychanalyse et Thora ». Je me suis aperçu que les Juifs connaissaient mal les textes traditionnels et j'ai donc essayé de me perfectionner. Cela m'a aussi ouvert et j'ai commencé à lire, à essayer de voir ce qu'était cette Pologne de mes ancêtres où était gommé le fait qu'il y avait une histoire juive. Dans les années 1970-80, la Pologne était polonaise, il n'y avait pas de Pologne avec une minorité juive. Bober avait d'ailleurs fait un film sur Radom. Il interviewait des vieux Polonais sur la grande place et il leur demandait s'il y avait eu des juifs ici. Ils répondaient que jamais il n'y en avait eu, et en même temps il projetait des photos où on voyait que le marché de Radom était quasiment un marché juif. Il y a eu bien sûr aussi le film *Shoah*. J'ai donc fait tout un parcours... Ensuite, dans les années 1980, avec ma tante, encore sous le régime communiste, on a fait un voyage

en Pologne, pour voir Auschwitz, mais aussi le « Shtetl » de nos origines. On a donc passé vingt-quatre heures à Pinczow. C'était assez extraordinaire, cela m'a beaucoup touché. Il n'y avait plus un seul juif à Pinczow. Avec ma tante on va dans l'auberge de la bourgade. Ma tante me dit : « ici, avant, c'était tenu par un juif qui s'appelait Untel, presque tous les commerces étaient tenus par des Juifs. » Entendre le nom du commerçant disparu et voir la boutique... Et tout était comme ça. On est allés à la mairie. Ma tante se rappelait une de ses enseignantes de l'école communale, elle se rappelait son nom et elle a demandé si cette dame existait encore. On nous a envoyés chez l'historien local qui la connaissait bien. Accompagnés de ce monsieur, on est allés chez cette dame qui était l'ancienne enseignante de ma tante. Elle nous a ouvert la porte. Elle était étonnée. Ma tante lui dit quelques mots en polonais, et cette dame répond : « ah, oui, je me souviens de toi, tu ne ressemblais pas à une juive ». Voilà l'accueil... et tout le monde nous regardait avec méfiance... ils avaient peur qu'on récupère quelque chose...

HO : Vous dites que vous avez été très touché.

JC : J'ai été très touché. Ma tante m'a montré la maison où habitaient mes grands-parents. C'était un lieu qui était dépouillé de cette présence que je n'ai pas connue. Dans l'absence, il y avait quand même quelque chose. En plus, après, j'ai interrogé plusieurs personnes de mon entourage. Mon frère, très assimilé, avait fait en 1931, avant ma naissance, un voyage avec ma mère pour retourner à Pinczow. Il ne m'en avait jamais parlé. Je lui ai demandé de me raconter ce voyage, ce qu'il a fait. Il y avait 48 heures de train, ma mère, très organisée, avait préparé des sandwichs et des boissons, pour qu'ils ne meurent pas de faim. Mon frère m'a raconté que mon grand-père était très content de le voir et il se rappelait très bien la

promenade faite avec mon grand-père dans le jardin public dont je lui ai montré des photos. C'est donc un peu ça, le souvenir de mes origines.

HO : C'est à la suite de ce voyage que vous êtes devenu pratiquant ?

JC : Je suis devenu pratiquant très lentement. Il ya eu le témoignage d'un rescapé de Pinczow.

Les juifs de Pinczow ont été regroupés dans le ghetto de Kielce avant de partir pour Treblinka. Il m'a raconté que les Allemands s'amusaient à travestir mon grand-père avec ses vêtements rituels et ses Tefilins, et que lui essayait de demeurer imperturbable. Il y a eu aussi un travail intellectuel. Dans les années 1980, je suis allé au département d'Études Juives à la Sorbonne. Après je me suis mis un peu plus à étudier. Le mystère des Tefilins, je ne savais pas ce que c'était. J'avais pourtant fait ma Bar-Mitzvah. Je me suis renseigné. Et puis j'ai appris à manier les Tefilins que je ne mettais pas tous les jours à ce moment-là. L'autre chose, c'est au niveau de mes descendants. Ma femme (je suis divorcé) n'était pas juive. Sous plusieurs influences, en particulier celle de ma mère, ma fille, à six ans, disait qu'elle voulait être juive. J'ai essayé de lui donner une éducation juive, même si cela posait un problème par rapport au milieu orthodoxe. Mais elle voulait suivre la filière « normale ». Elle a choisi de partir en Israël quand elle avait dix-sept ans. Là-bas elle a continué ses études et elle était avec les sionistes religieux. Elle était comme un « poisson dans l'eau », elle s'est mariée. Ils sont maintenant en France. Pendant qu'ils vivaient en Israël, j'y suis allé plusieurs fois, et à ma retraite, j'ai vécu en Israël pendant neuf ans. En étant à Jérusalem, j'ai découvert que la vie juive était finalement la reproduction, avec d'autres problèmes, de la vie juive en Pologne. Il y avait encore à Jérusalem des gens qui avaient été sauvés, qui avaient connu

la Pologne et avec lesquels on pouvait parler yiddish. J'avais un peu l'impression qu'en allant dans une communauté, on se retrouvait un peu comme en Pologne. Et je me disais même que ce qui reste du judaïsme, c'est plus en Israël (et peut-être aux États-Unis mais je ne connais pas bien qu'en Pologne. En Pologne, depuis les années 90, la nouvelle génération a découvert ce qui avait été gommé par la génération précédente, qu'il y avait une communauté juive en Pologne qui oscillait entre 10 et 20 % de la population, ce qui est quand même énorme. Je ne suis jamais retourné en Pologne, mais en lisant des livres, car il y en a beaucoup actuellement sur ce sujet, j'ai eu l'impression que la Pologne était soit un musée, soit un cimetière. Ce n'est pas un endroit où il y a une vie, où c'est vivant. Si on veut que ce soit vivant, c'est peut-être un peu en France, mais pas beaucoup, et peut-être dans des pays comme Israël ou d'autres endroits, je ne sais pas.

HO : Vous dites que vos parents étaient traditionalistes. Ils avaient rompu avec les traditions de la famille ?

JC : Les juifs en Pologne au début du vingtième siècle, d'après ce que je sais, je ne sais pas si c'est exact, n'ont rien à voir avec ce que sont les juifs d'aujourd'hui. D'après ce que disait mon père et les amis de mon père, ils ont quitté la Pologne parce qu'il y avait une double oppression : la misère et l'antisémitisme et aussi le fait que dans des petites communautés la vie juive empêchait de faire beaucoup de choses. Donc on partait et on voulait aller aux États-Unis. Mais comme les juifs qui partaient n'avaient pas un sou, il fallait plusieurs étapes. Ils restaient un petit peu en Allemagne, puis, ensuite, en France. Et comme beaucoup, mon père y est resté. Je crois

qu'il y avait une influence sur la communauté des idées socialistes. Donc, mes parents étaient traditionalistes, ma mère plus que mon père. Ils respectaient les grandes fêtes.

HO : Et vous pensez que si vous aviez pu trouver autre chose qu'un cimetière ou un musée en Pologne vous auriez été pratiquant de la même façon ?

JC : Je ne sais pas. Je pense que la pratique que j'ai, c'est quelque chose qui n'est pas très orthodoxe. Dans cette pratique, je retrouve le mode d'emploi du judaïsme. Il y a une telle assimilation en France que si on veut avoir des contacts et être accepté dans une communauté religieuse, il faut au moins connaître ses manières d'être. Et, de plus, on finit par adopter ces manières d'être dans la mesure où elles résonnent en soi. On a l'impression que c'est comme une plante desséchée dont quelques feuilles arrivent à revivre. C'est peut-être comme ça que quelque chose qu'on pensait entièrement perdu revit. Peut-être que cela permet de retrouver un lien par rapport à des générations. En me comparant à la génération de mes parents, je pense que si mon père avait été vivant, il aurait souri de me voir revenir au religieux. Lui, comme les gens de sa génération, l'avait laissé de côté pour survivre.

HO : Avez-vous quelque chose à ajouter qui vous semble important ?

JC : Je ne sais pas ce que demain sera. Il y a un retour du religieux, certains disent que cela donne une proximité avec les temps messianiques, peut-être. Peut-être aussi que c'est un moment. Il y a un point commun entre les juifs laïques et religieux, c'est qu'ils pensent qu'il y a quelque chose à garder...

LE RETOUR DE YAEL BARTANA EN POLOGNE

Jean-Charles Szurek

Dans la catégorie « Retours », celui-ci est singulier.

Yael Bartana est une réalisatrice israélienne, née en 1970, qui a vécu son enfance et son adolescence dans le *mochav* Kfar Yehezkel fondé en 1921 dans le nord d’Israël. Après son service militaire, elle termine en 1996 la *Bezalel Academy of Arts and Design* de Jérusalem puis étudie à New York et à Amsterdam.

Elle a réalisé en Pologne, après d’autres, trois films étonnants qui forment une trilogie politique (*Mary Koszmary*, *Un Mur et une Tour*, *L’assassinat*) dont le but est de prôner aux Juifs polonais de revenir en Pologne. Un peu à la façon de *l’Opération Shylock*, ce roman de Philip Roth où le romancier fait dire à son principal personnage, son double : « L’heure est venue de retourner en Europe qui fut pendant des siècles, et qui est encore aujourd’hui, la patrie la plus authentiquement juive qui ait jamais existé, le berceau du judaïsme rabbinique, du judaïsme hassidique, du judaïsme laïque, du socialisme, etc. Et aussi, bien sûr, le berceau du sionisme »¹. Pour le héros de Roth, « le rôle historique du sionisme est terminé »². Roth, qui a écrit son roman au début des années 1990, va même très loin, mettant en œuvre ce retour par l’intermédiaire, notamment, de Lech Walesa, acquis à cette cause, et du pape Jean-Paul II. « Il est sûr, poursuit le même personnage, que le pape verra dans le diasporisme, non seulement

le moyen de résoudre le conflit israélo-palestinien, mais aussi l’instrument de la réhabilitation morale et du réveil spirituel de l’Europe ».³ Et de continuer : « Mieux vaut être des névrosés, marginaux, des assimilationnistes angoissés et tout le reste de ce que les sionistes détestent, mieux vaut perdre l’État que se perdre moralement en déclenchant une guerre nucléaire »⁴. C’est la thèse, bien sûr, du héros de Roth, de son double même : Roth ne semble pas défendre ces idées. Le « diasporisme », assimilé à un « retour » vers l’Europe, reste cantonné chez lui à une idée politique de roman. Mais Yael Bartana semble vivre le diasporisme très concrètement, elle qui, Israélienne, a représenté la Pologne à la Biennale de Venise 2011.

Le premier film de sa trilogie, *Mary Koszmary* (*Cauchemar nocturne*), met en scène dans le stade de Varsovie, entièrement vide, un jeune homme en cravate qui s’adresse « aux trois millions de Juifs polonais » : « Juifs, revenez ! Revenez dans votre, notre pays ! On a besoin de vous ! Vous guérissez nos blessures et guérissez les vôtres. Nous serons ensemble. Revenez et nous deviendrons enfin des Européens ». On peut lire une immense banderole dans ce stade : « 3 300 000 peuvent changer la vie de 40 millions de Polonais ». Ce jeune homme, de son vrai nom Slawomir Sierakowski, crée dès lors un mouvement, le JRMIP (*The Jewish Renaissance Movement in Poland*, c.-à-d. « le Mouvement de la Renaissance Juive en

1. Roth, *Opération Shylock. Une confession*. Gallimard folio, 1995, p. 44.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 251.

4. *Ibid.*, p. 255.

Pologne ») que l'on retrouve dans le second film de Bartana, *Un Mur et une Tour*, aussi surréaliste que le premier. Dans ce film, de jeunes Israéliens édifient dans le centre de Varsovie, en face du monument de Nathan Rappoport, érigé à la gloire des héros du ghetto de Varsovie en 1948, un kibbutz (c'était avant la construction définitive, sur le même lieu, du Musée d'Histoire des Juifs de Pologne). Le responsable de ces jeunes Israéliens fait savoir aux jeunes kibbutzniks, en hébreu, que « les Juifs retournent en Pologne ». Ces jeunes kibbutzniks apprennent le polonais, ils arborent des brassards qui montrent une étoile de David imbriquée dans l'aigle polonais. C'est l'emblème du Mouvement de la Renaissance Juive en Pologne. A la fin du film, une fois l'édifice réalisé, Slawomir Sierakowski, radieux, apporte le drapeau du mouvement (toujours l'étoile de David imbriquée dans l'aigle) qui est hissé au sommet du kibbutz. Voilà pour la mise en scène. Les passants, les vrais, regardent. La presse de Varsovie, photos à l'appui, a mentionné l'existence d'un kibbutz en plein centre de la capitale. Il paraît que des habitants du quartier, médusés, auraient dit : « N'essayez pas de les déloger, ils sont certainement armés, vous voyez comment ils traitent les Palestiniens... ». Au bout de quelque temps, le kibbutz a été démantelé.

Dans le troisième film, *Zamach* (*L'assassinat*), Slawomir Sierakowski, le leader du mouvement JRMIP, est assassiné, on ne sait par qui, peut-être par l'extrême droite polonaise. Ses funérailles sont impressionnantes. De nombreux partisans du mouvement, jeunes et vieux, sont rassemblés. Une très grande statue, à son effigie, est présente, laissant entrevoir un léger culte de personnalité en perspective. Des personnalités polonaises et israéliennes défilent devant son cercueil. Certains prononcent un discours. Deux messages opposés émergent. Un jeune res-

ponsable du JRMIP invite tous les individus de bonne volonté à les rejoindre, élargissant le cadre judéo-polonais : « On accepte tous les persécutés, dit-il, rejoignez-nous et l'Europe sera stupéfaite ». Un Israélien lui répond indirectement : « La diaspora est morte à Auschwitz. La place des Juifs est en Israël, où l'État et Tsahal constituent pour eux une garantie ».

Le film est « dédié à la mémoire de Juliano Mer-Khamis (1958-2011), assassiné à Jénine par un membre des brigades Al-Aqsa la semaine même du tournage de *Zamach* ». Juliano Mer-Khamis était directeur du Théâtre de la Liberté de Jénine, fils d'une Juive israélienne et de Saliba Khamis, un Arabe chrétien israélien qui fut l'un des dirigeants du Parti communiste israélien dans les années 1960. Juliano Mer-Khamis était lui-même un militant actif pour la défense des droits des Palestiniens.

La trilogie de Bartana est déroutante. *In fine*, après les élans initiaux vers le retour polonais des deux premiers films, le doute s'installe faisant place à une nouvelle errance. Ainsi va la fiction, le rêve éveillé de l'auteure.

*

Mais ce n'est pas qu'une fiction. Le JRMIP – *The Jewish Renaissance Movement in Poland* – existe, il dispose d'un site internet (www.jrmip.org) en version anglaise et polonaise. Yael Bartana a impulsé ce mouvement dès 2007, d'autres Israéliens l'ont rejoint, dont Galit Eilat, fondatrice et directrice du *Israeli Center for Digital Art* de Holon. Des milieux artistiques polonais aussi. Et, surtout, la revue *Krytyka Polityczna* (Critique Politique) de Varsovie dont Slawomir Sierakowski est précisément le directeur. La revue bénéficie d'un local appelé *Nowy Wspaniały Świat* (Nouveau Monde Magnifique), sis au centre de Varsovie où se déroulent débats

et projections diverses. *Krytyka Polityczna*⁵ est un milieu politique qui s'affirme de gauche antilibérale et altermondialiste. Il prend une importance croissante en Pologne où des antennes de la revue naissent dans des villes de province. Aussi bien le Mouvement de Renaissance Juive en Pologne que *Krytyka Polityczna* sont un fait de génération. De génération politique et d'âge. Le système soviétique paraît loin.

Quant au sionisme, il subit aussi une sérieuse attaque. Le manifeste du *Jewish Renaissance Movement in Poland* affirme carrément :

« Nous voulons revenir ! Il ne s'agit plus d'Ouganda, d'Argentine ou de Madagascar. Ni même plus de Palestine. Nous avons la nostalgie de la Pologne, terre de nos pères et de nos grands-parents. En rêve ou éveillés, nous pensons toujours à la Pologne. Nous voulons voir comment naissent de nouveaux ensembles au-dessus des squares de Varsovie, Lodz et Cracovie. Nous construirons des écoles et des hôpitaux à côté des cimetières. Nous planterons des arbres, nous construirons de nouvelles routes et des ponts. Nous voulons guérir vos traumatismes et les nôtres. Une fois pour toutes. Nous croyons qu'il est écrit que nous pourrons habiter ici, fonder des familles, mourir, mettre en terre les cendres de nos proches. Nous exhumons la fantasmagorie sioniste. Nous puisions dans le passé – un monde de migrations, de déplacements politico-géographiques, de la désagrégation de la réalité que l'on connaît – pour construire un nouvel avenir. C'est notre proposition pour des temps d'épuisement des croyances, de crise, d'affaissement des vieilles utopies. L'optimisme s'éteint. Les paradis promis ont été privatisés. Les pommes et les pastèques

des kibbutz ne sont plus aussi belles. Nous souhaitons accueillir de nouveaux colons [...] Nous mesurons à l'un des nombreux avenirs potentiels que nous pouvons expérimenter en abandonnant notre monde sûr, connu, unidimensionnel. Notre appel n'est pas dirigé uniquement vers les Juifs. Nous accueillerons dans nos rangs tous ceux qui n'auront pas trouvé de place dans leurs patries – exclus, persécutés. Il n'y aura pas de discrimination dans notre mouvement. Nous ne fouillerons pas dans vos biographies, nous ne vérifierons pas vos cartes de séjour ni votre statut de réfugiés. Nous serons forts par notre faiblesse. Frères et sœurs polonais ! Nous ne planifions pas d'invasion. Ce sera plutôt une marche de fantômes, le retour des anciens voisins qui vous visitent dans vos rêves, ceux qu'il ne vous a peut-être jamais été donné de connaître. Nous parlerons à haute voix de toutes ces choses mauvaises qui se sont passées entre Nous et Vous ».

Le premier congrès du *Jewish Renaissance Movement in Poland* est annoncé pour l'été 2012. Il se tiendra au sein de la 7^e Biennale de Berlin, dont l'artiste polonais Artur Zmijewski est actuellement le directeur. La renaissance juive, selon les organisateurs, sera non seulement polonaise mais européenne. Les membres de *Plurielles*, de l'AJHL, ainsi que tous les Juifs de Paris et de Navarre y sont cordialement invités. Et, bien sûr, tous les « hommes de bonne volonté ».

*

Plusieurs aspects doivent être soulignés dans ce message artistico-politique postulant la « renaissance juive en Pologne ». L'utopie sous-jacente qui la caractérise me rappelle cette phrase célèbre de 1968 : « Soyez réalistes, demand-

5. www.krytykapolityczna.pl

dez l'impossible ». Un double désenchantement caractérise cette génération, saisie dans une transversalité polono-israélienne : des Israélins comme Yael Bartana affichent de toute évidence un post-sionisme qui ne prône même plus une place – pour eux, donc pour tous – en Israël, les jeunes intellectuels polonais réunis autour de *Krytyka Polityczna* sont loin des règlements de compte avec le communisme qui ont caractérisé la scène polonaise depuis 1989. L'effondrement du rêve sioniste, tel qu'il se présente dans le manifeste du JRMIP, impose à la Pologne et à l'Europe un examen des passés traumatisques destiné à construire, à partir de leur reconnaissance, du bien, du lien social, de l'accueil pour persécutés. On n'ose parler « d'Homme nouveau », mais il n'est peut-être pas si loin…

Ces propositions sont fragiles. Le message politique du *Jewish Renaissance Movement in Poland* est d'ailleurs beaucoup plus tourné vers des certitudes que les films de Bartana ne le laisse-

sent entendre. Dans ces derniers, il y a un clin d'œil sur le culte de la personnalité naissante du nouveau héros Sierakowski et il y a un refus, chez certains Israélins, de quitter leur État-nation.

Bref, tout ceci n'est peut-être pas très sérieux, une histoire d'artistes⁶, de jeunes néo-gauchistes. C'est une option qui efface peut-être, à sa manière, un peu rapidement le passé juif en Pologne⁷ et le destin de l'État hébreu. Mais ce croisement de combats divers, antilibéral et anticlérical en Pologne, post-sioniste en Israël, servis par des partis pris artistiques imaginatifs et provocants, constitue un symptôme de notre temps.

Un retour symptomatique.

6. Yael Bartana a tout de même obtenu de multiples prix (à Montréal et Amsterdam notamment) et elle a été présente à plusieurs reprises au Centre Pompidou.

7. Cf. Jean-Charles Szurek, *La Pologne, les Juifs et le communisme*, éd. Michel Houdiard, 2010.

LES CHANGEMENTS DE NOM DANS LA FRANCE D'APRÈS-GUERRE

Céline Masson

Je propose de me pencher sur les noms dits de famille, que je nommerai d'emblée patronymes, et sur leurs changements pour une même famille au cours de l'histoire.

À partir de témoignages recueillis, en 2009, à l'occasion d'un film documentaire que j'ai réalisé – *Et leur nom, ils l'ont changé* –, je prendrai l'exemple de Juifs français issus de familles ayant subi le traumatisme de la Shoah et qui ont changé de nom après la Seconde Guerre mondiale. Ce film a été pour moi l'occasion de revisiter l'histoire et d'entendre la petite histoire dans la grande. Ces familles m'ont enseigné

Une grande majorité de juifs français ayant changé de nom après la Seconde Guerre mondiale l'ont fait par peur d'être identifiés comme juifs. S'il n'y avait pas eu la guerre et la collaboration, ils n'auraient pas changé de nom. Ces citoyens français ou en passe de le devenir ont pensé bien faire en protégeant leurs enfants de l'antisémitisme. Ils ont pensé s'intégrer ainsi en portant un nom passe-partout, bien français, en retirant toutes les consonnes et les complications d'un nom qui les démasquait immédiatement comme juifs. Ils se sont sentis libres en arrivant en France et, sur la proposition (voire la pression) d'un employé préfectoral, ils n'ont pas hésité à faire raboter leur patronyme pour gagner en francité. Par ailleurs, certains sont restés tout à fait juifs alors que d'autres ont perdu leurs traditions.

Ce que je souhaiterais montrer, c'est que lorsqu'on change un nom, c'est bien au patronyme que l'on touche et cela a aussi un effet sur l'environnement socio-linguistique. Changer

de nom, c'est bien souvent changer de langue comme trace de déplacements géographiques. Le patronyme est un nom de tribu, de lignée. Voilà pourquoi en changer a des effets sur la lignée, ce qui permet de comprendre le désir de reprise par la génération qui a "subi" le changement.

Le Collectif *La force du nom* est né lors de la préparation d'un colloque éponyme¹. Avec Natalie Felzenszwalbe, qui est avocate, Michel Wolkowicz et quelques autres, nous avons eu l'idée de créer un Collectif pour faire pression sur le Conseil d'État afin qu'il révise l'impossibilité de revenir à un nom qui a été changé, au double motif de l'immutabilité du nom et, argument plus que douteux, de sa consonance étrangère. On ne revient pas à un nom qui a été francisé à cause de sa consonance étrangère. En somme soyons contents d'avoir un nom francisé, c'est ce que certains m'ont fait entendre. Nous avons eu la chance d'avoir un collègue généreux et interpellé par la question, Patrick Landman pour ne pas le nommer, qui a bien voulu nous mettre en contact avec la Direction des affaires civiles et du Sceau au Ministère de la Justice. Natalie Felzenszwalbe et moi-même avons été reçues en janvier 2010 et nous avons été entendues.

1. Colloque organisé sous ma direction et celle de Michel Wolkowicz à Paris (Musée d'art et d'histoire du Judaïsme) ainsi qu'à l'Université Hébraïque de Jérusalem en octobre et novembre 2009 avec la collaboration de l'Université Paris-Diderot.

Nous avons reçu une dizaine de demandes de personnes qui souhaitaient revenir à leur nom et certaines, grâce au Collectif, ont obtenu satisfaction, ce qui constitue d'ores et déjà, un revirement de jurisprudence.

Nom propre, patronyme, nom de famille, prénom. La langue des noms comme trace des lieux

Il convient d'abord de distinguer plusieurs termes.

Le nom patronymique est un désignateur topologique et linguistique. Il désigne des lieux géographiques, il a une valeur socio-culturelle et pas seulement symbolique, au sens lacanien du Nom-du-père. Il peut garder une constance sonore d'une langue à l'autre bien que la prononciation puisse différer, mais ce n'est pas suffisant pour garantir l'appartenance à une même famille. On peut porter le même nom de famille sans être de la même lignée, nationalité ou religion. Le nom de famille désigne un ensemble familial mais ne singularise pas les individus.

Le nom propre peut aussi bien être le nom du père de la mère. En le transmettant, la mère indique plus que le nom de son propre père : elle fait acte de transmission du nom de sa lignée. La mère dit aussi qu'elle a investi le nom de son père et pas seulement celui de son mari. Le nom propre est autre chose que le patronyme. En tant que nom de tribu, celui-ci est plus global, alors que le nom propre est déjà investi par le désir du père ou de la mère dans la transmission à l'enfant. Le changement de nom touche donc davantage le patronyme, faisant bouger ainsi toute la généalogie, toute la filiation, et interroge donc les noms du nom... car un nom a forcément plusieurs noms d'histoire.

D'une langue à l'autre, le nom ne se traduit pas, il se transpose, se transfère et c'est là

sa caractéristique : on reste Monsieur Dupont ou Leroy, l'accent seul peut faire varier Dupont ou Leroy. À chaque transfert de langue, le nom se conserve dans sa structure sonore. Ce qui est véhiculé dès lors dans le nom comme dans la langue qui le porte, c'est la part de l'intraduisible qui se déplace d'une langue à l'autre, part énigmatique en chaque sujet, part d'étrangeté, d'étranger, quel que soit le lieu où il réside. C'est aussi ce qui le rend profondément inassimilable. La *force du nom*, comme j'ai osé le formuler, renvoie à la force de l'énigmatique que comporte aussi l'épreuve de l'étranger. Le nom ne nous appartient pas, il nous traverse en véhiculant l'histoire d'une filiation.

Sa prononciation peut varier d'une langue à l'autre en fonction des accents des langues, c'est ainsi que le nom propre s'intégrera à la langue qui l'accueille dans sa bouche. Un exemple : Kaufmann [Kaofman] dans sa prononciation à l'allemande deviendra en français [Kofmane]. Mais la graphie permet de retrouver la langue du nom. Par contre si le nom est changé, il est plus difficile de retrouver le lieu du nom.

Nous pourrions dire alors que l'accent est une trace d'origine, dont le locuteur peut difficilement se débarrasser, une trace dans la langue et avec sa langue, que l'on porte comme un vêtement². Les générations suivantes ne prononcent pas forcément leur nom avec l'accent du pays d'origine de leurs parents ou grands-parents, en revanche, ils peuvent le prononcer « à la polonaise » : par exemple, ils prononceront [Milshtaine] et non [Milstain] à la française et ce, sans connaître la langue du nom. J'appellerai cet accent un accent de passage qui fait de la langue une langue d'ailleurs. Présent/absent, montré et caché, l'accent prend les lieux dans la bouche et n'oublie

2. Sur l'accent, cf. Alain Fleischer, *L'accent : une langue fantôme*, Seuil, Paris, 2005.

pas. Le nom changé ne peut qu'être oublié. On se souviendra de l'histoire de cet immigrant juif polonais³, c'est l'accent même de la langue qui fera office de nom. Finalement chaque nom est singulier puisqu'il se prononce avec un accent propre au locuteur. Si la langue s'oublie, l'accent reste comme une trace indélébile.

Les noms portent une langue comme on porte un vêtement, la langue leur donne de l'allure en tombant bien sur eux. Les noms refont la langue, surtout lorsque qu'elle est passée, s'est fondue dans la présente, la française, mais aussi lorsqu'elle passe d'une génération à l'autre et qu'on l'ignore : le nom la restitue. Pulwermacher, par exemple : on est invité à dire Pulvèremakhère avec la jota, lorsqu'on sait d'où vient le nom alors qu'on ignore la langue, mais justement le nom nous montre que nous ne l'ignorons pas tant que ça.

L'accent est un trait d'union entre les langues, le passage de l'une à l'autre et la résistance de l'une sur l'autre. Il permet de garder dans la bouche le lieu de la langue, géographique, culturel, historique. Perdre l'accent, c'est perdre le lieu de vue, l'ôter de la mémoire immédiate, le retirer de la langue comme paysage lointain. Lorsqu'on prononce un nom d'ailleurs, il relève les langues qui l'ont composé, car bien souvent un nom évo-

3. « On conseilla à un vieux juif russe de se choisir un nom bien américain que les autorités d'état civil n'auraient pas de mal à transcrire. Il demanda conseil à un employé de la salle des bagages qui lui proposa *Rockfeller*. Le vieux juif répéta plusieurs fois de suite *Rockfeller*; *Rockfeller* pour être sûr de ne pas l'oublier. Mais lorsque, plusieurs heures plus tard, l'officier d'état civil lui demanda son nom, il l'avait oublié et répondit, en yiddish : *Schon vergessen* (j'ai déjà oublié), et c'est ainsi qu'il fut inscrit sous le nom bien américain de John Fergusson.

lue avec les langues qui le traversent (Finkelsztajn, Finkelstein, Haas, Hazé, Rubinstein, Roubinstein, Szapiro, Shapiro...). Nous sommes toujours étrangers à notre nom ; lorsqu'il passe les frontières, il devient étrange à mesure qu'on le prononce dans une autre langue. Et un nom change en passant les frontières par sa prononciation qui réinvente une graphie. Un nom est d'ailleurs lorsque nous nous déplaçons, et nous, juifs, nous avons des noms de grande traversée. Une langue est une rencontre féconde entre sons et sens, entre sons singuliers et sens qui s'y appuient. La pensée se nourrit de ces accents, même s'ils ne sont pas audibles au présent, ils résonnent au passé, ils emballent chaque mot de la langue parlée, ils pénètrent le sens et relèvent leur saveur. Parler avec des accents organise une suite inouïe de décalages, d'intervalles, de passages qui explorent la langue, la déplace sans cesse et nous invite à *penser ailleurs*⁴. L'accent est une trace de l'histoire des langues et de leur évolution, c'est une résonance des déplacements d'une géographie improbable que le temps épingle au fil des générations.

Un nom est un mot de passe : « (...) puisqu'il sert tout simplement à vous éviter d'être tué. » Nous pourrions dire que le nom changé est aussi un mot de passe car il permet de passer sans se faire prendre, c'est ce dont témoignaient les personnes ayant un nom qui les démasquaient comme juifs, d'où la nécessité d'en changer. « (...) le mot de passe est ce grâce à quoi, non pas se reconnaissent les hommes du groupe, mais se constitue le groupe. »⁵ Le nom de langue est aussi un nom de passe car il permet la reconnaissance et l'inscription, dans le

4. Selon la juste expression d'un titre de livre de Nicole Lapierre, *Pensons ailleurs*. Stock, Paris, 2004.

5. *Ibid.*

groupe, du lieu de la langue du nom : on identifie par le nom les origines plutôt séfarades ou ashkénazes dans le cas des juifs français par exemple.

L'effet du changement de nom sur la deuxième et la troisième génération

Changer de nom fait effet sur la deuxième génération quand la génération du changement est celle qui a subi directement le traumatisme de la Shoah : rejet, haine, discrimination, honte et parfois déportation d'une partie ou de toute la famille.

Ces familles, comme beaucoup d'autres, ont toutes francisé leur nom après la guerre afin de permettre ainsi à leurs enfants de porter un nom qui ne risquait pas de les identifier comme juifs et d'être à nouveau victimes d'antisémitisme. Léa Fazel évoque la difficulté d'être étranger lorsqu'on arrive en France, surtout lorsqu'on s'appelle Fajnzylber. Rose Volcot et son mari ont coupé le nom de Wolkowicz pour des raisons sociales mais surtout pour protéger leurs enfants et leur permettre de faire des études sans risque d'être démasqués comme juifs. À les entendre, leur nom est porteur du signifiant juif, mais ce signifiant/stigmate est la marque traumatisante du rejet, de la haine et de la mort. Daniel Raimbaud dit de son nom : « c'était comme l'aigle noir qui tombait sur nous ». Il a souffert dans la région bordelaise après la guerre d'un antisémitisme sournois, si bien qu'il dit en avoir eu assez : « je ne veux pas que mes enfants connaissent ça ». Il a pris la décision avec son père de changer de nom pour toute la famille. Il faisait déjà usage du diminutif de Rubi mais il a souhaité un nom plus français encore. Sa femme avait un faible pour Arthur Rimbaud et c'est comme cela qu'ils ont choisi leur nouveau patronyme en conservant la première lettre.

Fernande Stenay évoque aussi la difficulté de prononciation du nom de son mari David,

qui comportait 11 consonnes et 3 voyelles (Sztejnsznajder). Elle dit que son mari n'a jamais eu droit à son nom, on l'appelait David. Après son service militaire, il a décidé de changer son nom pour Stener mais l'administration a refusé sous prétexte que Stener était un nom à consonance encore trop étrangère et on leur a proposé Stenay, une ville de France dans les Ardennes. Ils ont eu une fille qui ne semble pas en difficulté avec le nom changé. Il est vrai que le plus souvent ce sont les fils qui réagissent au changement de nom, non les filles qui, en se mariant, abandonnent souvent leur patronyme alors que les fils le transmettent.

Janine Franier évoque elle, l'image du monstre Frankenstein qui s'ajoutait au nom juif. Elle et son mari ont profité d'un décret qui facilitait les changements de noms vers la francisation. Ils ont proposé Frank, moitié de Frankenstein, pensant qu'il n'y avait pas plus français que les Francs. Cela leur a été refusé et ils ont dû choisir parmi six noms : « le moins tarte des six était Franier ». Janine Franier pense qu'il a été plus facile pour leurs deux enfants de faire d'importantes études (Polytechnique et École d'ingénieur) en s'appelant Franier plutôt que Frankenstein. Seul son fils a voulu reprendre le nom de son père mais il lui a été signifié qu'il ne pourrait y revenir. Il a alors fait établir une carte de visite au nom de Franier avec, en filigrane, le monstre de Frankenstein.

Certains comme madame Rosent (prononcé par elle avec l'accent yiddish « Roson ») disent regretter ce changement, car si elle s'était encore appelée Rozenkopf, des membres de la famille déportés et peut-être encore vivants, auraient pu la retrouver. Sa fille a repris Rozenkopf aux États-Unis afin de « nous honorer ». Mais elle évoque le « décalage » de nom entre eux maintenant. Lorsqu'ils ont annoncé à leur frère Rozenkopf en Israël qu'ils avaient changé leur nom, « il s'est mis à pleurer et nous aussi ! ». Rosent est un choix

de francisation, mais avec leurs amis ils étaient toujours Rozenkopf. À ma question : « Pourquoi n'avez-vous pas changé en Rozen sans le s en laissant la moitié de votre nom ? » elle me répond : « Mais je vous dis : nous, on était comme des p'tits moutons ! ». Elle évoque avec une grande douleur ce changement de nom en précisant qu'ils ont fait une « grande bêtise ». On voit surtout que ce changement est comme une perte de traces, non de racines mais de lettres servant à reconnaître les traces de langue et donc le nom d'une famille décimée où seuls quelques membres ont survécu. Perdre le nom, c'est perdre la trace d'une famille, comme si le nouveau nom ne permettait plus à ceux qui en cherchaient les membres de les identifier, de les « localiser ».

Lucien Finel (Finkielstajn) n'a pas de regret car il a changé de nom pour ses enfants afin qu'ils puissent étudier en paix. Il était dans la Résistance et portait déjà plusieurs noms dont celui de Lucien Trévières, du nom de la commune près de Bayeux où il avait été caché pendant la guerre : « On ne pouvait pas faire mieux en matière de français ! » dit-il. Lorsqu'il décida de faire de la politique, il valait mieux d'après lui porter un nom bien français : « vous voyez ma tête sur une affiche électorale avec au-dessous Lucien Finkielstajn, ce n'est pas très électeur ! » Il avait voulu simplement prendre Fink avec quelque chose au bout mais son avocat lui a signifié que si c'était pour sonner encore d'une autre langue, autant conserver son nom, et il a opté pour Finel sur les conseils de ce dernier. Il a eu du mal à lâcher la consonance judéo-polonaise. Aujourd'hui c'est sa belle-fille qui lui en fait le reproche car elle est artiste et « signer Finel c'est banal, alors que Finkielstajn est plus original ». La seconde génération n'a pas vécu en effet aussi douloureusement le traumatisme de la guerre, l'état incessant de menace qui pesait sur eux et la nécessité de se cacher. On

comprend les réflexes de dissimulation mais la génération qui suit ne la comprend pas toujours, nous verrons cela de manière exemplaire avec la famille Rubinstein/Raimbaud.

Pour Madame Volcot, le passé est très douloureux, mais elle ne se sent pas moins juive en portant le nom de Volcot. En revanche nous voyons très bien le problème se poser pour la seconde génération dont le nom a été changé alors qu'ils étaient adolescents. C'est le cas de Michel Wolkowicz, comme celui d'Olivier Rubinstein, tous deux ayant entrepris des démarches auprès du Conseil d'État sans obtenir satisfaction. Michel (Mischa) use de Wolkowicz professionnellement, par contre il est Volcot dit Wolkowicz sur ses papiers d'identité : une démarche est nécessaire pour user du vrai nom comme nom d'usage, comme pseudo. Comme il se sentait blessé par la perte de son nom juif, il a adjoint à Volcot le nom de sa femme Freeman, ils sont donc devenus la famille Volcot-Freeman et ont fait établir un chéquier à leurs deux noms, Monsieur et Madame Volcot-Freeman. Mischa parle de l'importance du désir de restituer un héritage entamé, voire psychiquement englouti.

Il dit : « En fin de classe de première, j'avais seize ans et demi, mon professeur de maths qui était d'origine polonaise, s'approche de moi et me demande : « *Alors maintenant, on doit vous appeler Volcot ?* » Si je savais que mon père avait engagé une démarche afin de « franciser notre nom », cette idée nous était restée abstraite, d'autant qu'on lui avait dit, faussement, que ses enfants pourraient, au même titre que ce qui se fait pour des doubles nationalités, choisir à leur majorité de retrouver leur nom d'origine. L'officialisation de ce changement ainsi annoncé directement par le détour de mon lycée, ajouta au choc ressenti, et à l'inquiétante étrangeté. Mes parents, avançant en âge, avaient demandé à changer de patronyme par peur de ce qui pourrait nous arriver à nous

les enfants, à cause de l'antisémitisme, avec le besoin « magique » de nous protéger : eux qui ont vécu exils, persécutions, déportations, disparitions massives : « si ça revient ! » « Révolté, j'avais alors imaginé rajouter encore des lettres (Wolkowicz... kowski) » [sic]

Leur fils Ethan-David Volcot-Freeman, donc la troisième génération du changement de nom, a un autre point de vue. Il compare le nom à un fœtus qui évoluerait au gré des déplacements : « au début, c'était Wolf qui veut dire loup, ensuite c'était Wolkowicz et maintenant en France c'est Volcot ». Un nom pour Ethan-David ne doit pas être un fétiche, un objet immuable dont on ne voudrait pas se séparer. Comme nous ne sommes plus dans le monde des ghettos, dit-il, on doit aussi accepter de perdre ces références et Wolkowicz renvoie pour lui à la Pologne et au monde de la *yiddishkeyt*. Il dit que son père tient aux vestiges et Wolkowicz en serait un car il « aime avoir un violon sur le toit ».

Pour être un juif moderne, il pense qu'il faut se séparer de ce passé et adopter un nom plus adapté au pays où il vit. Volcot lui convient et il ne souhaite pas revenir comme son père à son nom d'origine. Ethan-David pose bien le problème des paradoxes identitaires, être un juif moderne porté vers l'avenir et garder des traditions et des valeurs transmises de génération en génération depuis des millénaires. Comment être un juif moderne est toute la réflexion portée à l'écran par ce jeune homme de 20 ans.

Olivier Rubinstein, Raimbaud sur ses papiers d'identité et dit « pseudo Rubinstein », est lui dans une grande colère à l'égard de l'État français qui ne lui permet pas, à lui, juif français né en France, de retrouver son patronyme, celui de ses proches ancêtres. Son grand-père a été très fier qu'il ait entrepris ces démarches, son père le comprend mais en même temps il dit l'avoir fait pour le pro-

téger. Olivier vit ce changement de nom comme une « mystification ». Dans le documentaire, il dit vivement : « Si nous n'avons plus la langue, plus les traditions, plus de nom, qu'allons-nous transmettre ? Que reste-t-il ? (...) Y'a plus de nom, plus de langue, plus de rites, en trois générations, c'est fini ! (...) J'aimerais bien que nous mettions notre vrai nez maintenant. (...) On est ce que l'on est. » Comme pour Michel Wolkowicz, Olivier est la génération qui a « subi » le changement de nom, ils ont parfois entendu et parfois senti la douleur de leurs parents, le rejet, la haine à leur égard.

Michel et Olivier usent de leurs noms d'origine comme noms d'usage, ce sont des pseudos. Leur vrai nom est un pseudo. Ils ressentent une profonde injustice d'autant qu'on leur a annoncé au collège ou lycée leur changement de nom sans qu'ils aient pu rien en dire. « Désormais vous êtes monsieur Volcot. Désormais vous êtes monsieur Raimbaud. » La jurisprudence française ne permet pas le retour à un nom qui présente une « consonance étrangère ». « Donnez-moi, dit Olivier, la définition d'un nom à consonance étrangère ? Qu'est-ce qu'un nom français ? Pourquoi autorise-t-on Serge Lama à s'appeler Lama ? Et moi juif français né en France, on me refuse de me rendre mon nom de Rubinstein. Lama ? Est-ce si français ? » Il rappelle que si il n'y avait pas eu la guerre et la collaboration des Français, ses parents comme bien d'autres, n'auraient pas changé de nom. Olivier va jusqu'à dire qu'on nous a pris nos noms comme on nous a pris nos meubles et que maintenant il faut nous les rendre.

Quant à la troisième génération, celle qui est née avec le nom déjà changé, elle est partagée entre le désir de passer à autre chose ou au contraire de retrouver ce qui a été anéanti. Mais nous n'avons pas assez d'exemples pour en faire des généralités.

J’aimerais terminer en citant le roman de Charles Lewinsky lorsque François et Pin’has recherchent la tombe d’Alfred Meijer: « Plus ils s’approchaient, plus souvent il leur fallait se courber pour déchiffrer un nom. En ces quelques années les lettres avaient déjà pâli, comme pâlit le souvenir, en lequel un homme est d’abord un héros, puis juste un mort, un nom, et après plus rien. »

L’inscription du nom, parfois la photo du disparu⁶, est la seule trace visible sur le lieu du mort, avec sa date de naissance comme prolongeant son

6. Voir notre prochain livre *A la recherche du temps des vestiges — l’immémorial et l’actuel.*

nom. Le nom gravé est comme la dernière inscription du vivant désormais décédé mais ce nom est porteur d’un visage à jamais gravé dans la mémoire des vivants proches du défunt. Un nom pour la vie que rien n’efface, pas même le ravage de l’histoire. Et c’est par la parole des vivants dans la transmission de la mémoire du disparu que se perpétuent le souvenir, le nom de celui ou celle, qui a été des nôtres. Parler les noms, les mettre en bouche pour les générations futures, les rappeler comme une ponctuation nécessaire pour que la langue trouve son souffle.

C’est avec les ancêtres que nous allons vers l’avenir.

TEXTES, ESSAIS ET CRITIQUE

ENTRE LA PLACE TAHRIR ET L'AVENUE ROTHSCHILD

Marius Schattner

Après le « printemps arabe viendra le tour de l'hiver islamiste ». Ce cliché a fini par s'imposer en Israël. Depuis des mois, les responsables politiques et militaires martèlent cette métaphore saisonnière pour mettre en garde le monde occidental, mais aussi leur propre opinion, contre « l'illusion » d'un changement démocratique dans le monde arabe. Si du bout des lèvres, ils reconnaissent que les révoltes arabes ont visé des régimes dictatoriaux et corrompus, leur diagnostic est sans appel : le pouvoir va tomber entre les mains d'islamistes, les plus grands ennemis de la liberté, autrement redoutables que leurs prédecesseurs et – ce qui compte davantage – ennemis jurés d'Israël.

Bien sûr, ce scénario catastrophe n'est pas absurde et les Israéliens ne sont certes pas les seuls dans le monde ni même dans les pays arabes à s'inquiéter d'un tel développement. L'idée d'un parlement égyptien dominé par les Frères musulmans, alliés ou rivaux de Salafistes qui veulent carrément imposer une théocratie, fait frémir les milieux laïcs et les coptes. Mais pour la droite au pouvoir ce n'est pas une possibilité parmi d'autres : les jeux sont faits et pour longtemps.

Les politiques

« Nous vous l'avions bien dit » affirme en l'occurrence, le Premier ministre Benjamin Netanyahu, dans un rôle de Cassandre, conforme à une longue tradition de la droite israélienne, qui a de tout temps cultivé l'image d'un Israël « seul parmi les Nations » selon le verset biblique, confronté à un environnement irrémédiablement

hostile, face à des forces qui sous prétexte de dénoncer sa politique en veulent à son existence même, de sorte qu'il serait vain de leur faire des concessions.

N'avait-il pas été l'un des premiers à s'inquiéter du lâchage de Moubarak par l'administration Obama et à avertir que la révolte populaire en Égypte risquait de déboucher sur une période « d'instabilité et d'incertitude pendant de nombreuses années » dans la région ? « Il y a deux mondes, deux moitiés, deux visions. Celle du monde libre et celle du monde radical. Laquelle l'emportera en Égypte ? La réponse est cruciale pour l'avenir de l'Égypte, de la région et pour nous ici en Israël », s'interroge-t-il, dès le 2 février, à la tribune de la Knesset.

Par la suite, les dirigeants israéliens vont agiter le spectre d'un scénario à l'iranienne, voire subodorer – ce qui n'a été nullement prouvé – la main de Téhéran dans la révolution égyptienne. Ainsi Netanyahu s'alarme en avril du risque que « le printemps arabe ne tourne en un hiver iranien » (interview à l'AFP, 17/04/11). Il déclare encore « espérer voir le printemps européen de 1989 », dans les pays arabes en référence à la chute du système communiste totalitaire à la fin des années 1980 en Europe de l'Est. Mais il craint avant tout que les événements au Proche et Moyen-Orient ne soient exploités par Téhéran et que ne se répète la révolution islamique de 1979.

Aujourd'hui ces doutes se sont mués en certitudes. Netanyahu s'en est encore expliqué dans un discours à la tribune de la Knesset, le 23 novembre. « En février, j'étais sur cette tribune

quand des millions d'Égyptiens sont descendus dans les rues du Caire et que mes amis de l'opposition y voyaient l'aube d'une nouvelle époque de libéralisme et de modernisme. Quand je disais qu'en dépit de nos espoirs, il était plus probable que ce serait la vague islamiste, anti-Amérique et anti-Israël qui déferlerait, on m'a accusé de faire peur aux gens et de ne pas comprendre vers où mènent les choses. Eh bien, elles vont dans une direction bien précise : en arrière et non de l'avant ». La leçon qu'il faut en tirer c'est qu'en ces temps incertains, Israël, « îlot de stabilité et de démocratie » au Proche-Orient, selon Netanyahu, « villa dans la jungle » selon le ministre de la Défense Ehud Barak, ne doit compter que sur ses propres forces pour assurer sa sécurité.

Autrement dit, il n'existe aucune garantie que les accords de paix avec l'Égypte, signés avec Sadate, seront honorés par un nouveau régime. En ce sens, les sabotages répétitifs, dans le Sinaï égyptien du pipe-line acheminant du gaz naturel vers Israël et la Jordanie, sans que les autorités égyptiennes parviennent à les arrêter, ont de quoi inquiéter.

Les militaires

Dans le même état d'esprit, le général Eyal Eisenberg, le chef des services de la défense passive, a estimé le 5 septembre qu'un « hiver islamiste radical » pourrait succéder au « printemps arabe ». « Ce qui a été considéré comme le printemps des peuples arabes peut se transformer en un hiver islamiste radical, ce qui augmente les probabilités d'une guerre générale et totale dans la région avec une possibilité d'utilisation d'armes de destruction massive », a-t-il affirmé publiquement.

L'ancien ministre de la Défense travailliste, Benjamin Ben Eliézer, un ami personnel de l'ex-président Moubarak, est allé quant à lui jusqu'à

prédir, en novembre, une « confrontation israélo-égyptienne », appelant Tsahal à s'y préparer.

Sans adhérer à une analyse aussi sombre, l'état-major a d'ores et déjà pris des précautions. Des renforts ont été déployés le long de la frontière égyptienne dans le désert du Néguev et la construction d'une « clôture de sécurité » a été accélérée, en vue d'empêcher des infiltrations de commandos et des attaques terroristes en Israël, alors qu'à l'origine cet obstacle était destiné avant tout à fermer Israël à l'entrée de migrants clandestins africains.

Néanmoins, les responsables de la Défense affichent la conviction que tout gouvernement en place en Égypte, respectera les accords de paix, quitte à ce que cette paix soit encore plus « froide » que l'état de non-belligéranç qui a prévalu entre les deux pays depuis trente ans. Ils constatent qu'aucune force politique en Égypte susceptible d'exercer des responsabilités – y compris les Frères Musulmans – ne réclame l'abolition pure et simple du traité de paix de 1979 et excluent qu'un nouveau pouvoir se risque à introduire des forces armées dans le Sinaï au-delà des quotas autorisés ou à fermer la navigation à des bateaux israéliens dans le Canal de Suez ou dans le Golfe d'Aqaba, ce qui serait considéré comme autant de casus belli.

Soucieux d'éviter des frictions avec l'armée égyptienne, considérée comme le dernier rempart face aux islamistes, ils se félicitent de la coopération renforcée sur le terrain, après des incidents meurtriers à la frontière, et mettent en valeur le rôle joué par l'Égypte, en octobre, dans la libération du soldat Gilad Shalit, suite à un accord d'échange de prisonniers avec le Hamas.

Plus généralement, des responsables sécuritaires, en premier chef Ehud Barak, considèrent qu'Israël peut tirer des bénéfices du « printemps

arabe », dans la mesure où la révolte ferait chuter le régime syrien du président Bachar al-Assad.

À ce propos, l'ancien ambassadeur d'Israël à Washington, Itamar Rabinovich, considéré comme un expert sur la Syrie, estime qu'à l'encontre de sa politique passée, Israël souhaite à présent que la révolte en Syrie l'emporte, indépendamment du risque d'instabilité et de prise de pouvoir des forces islamistes dans ce pays. « Après avoir eu connaissance de l'étendue de la coopération nucléaire entre la Syrie et la Corée du nord, et au vu des menaces pour la sécurité d'Israël que font peser le Hezbollah au Liban et le Hamas à Gaza (soutenus et armés par Damas et Téhéran), Israël est parvenu à la conclusion que la survie d'Assad nous ferait plus de tort que son départ » écrit-il, dans une tribune (*International Herald Tribune*, 19-20 novembre).

La « rue juive »

Surprise – comme le reste du monde – par les révoltes arabes, déboussolée par les déclarations de ses dirigeants, l'opinion publique israélienne oscille depuis un an entre la méfiance et espoir. Mais par-delà un intérêt évident et même une certaine admiration pour la force d'un mouvement social – admiration qui est en soi un phénomène totalement nouveau en Israël –, c'est la crainte qui prend aujourd'hui le dessus.

Elle s'alimente des succès électoraux spectaculaires des islamistes et des manifestations anti-israéliennes – de faible ampleur mais violentes – en Égypte, alors qu'il n'était pas question d'Israël au début du mouvement.

Les nuances que peuvent introduire des spécialistes sur la possibilité d'un « islamisme modéré » à la turque ou à la marocaine, voire à la tunisienne, n'ont guère de prise sur l'opinion. En Égypte, les Frères Musulmans, appelés apparemment à devenir la principale force politique,

après des années de clandestinité ou de semi-légalité n'ont ils pas voué de tout temps une haine envers le sionisme, venu usurper la Palestine, une « Terre d'Islam », envers l'État juif, responsable de la « Nakba », la catastrophe qu'a constituée l'exode largement forcé de centaines de milliers de Palestiniens en 1948, sinon envers les juifs eux-mêmes, si on tient compte de leurs écrits originels profondément marqués d'un antijudaïsme religieux.. Rien d'étonnant si 65 % d'Israéliens (contre 11 % de l'avis contraire) ont estimé avant même la chute de Moubarak que son départ aurait un effet négatif pour Israël, 59 % s'attendant la venue au pouvoir d'un « régime islamiste », selon un sondage publié le 3 février.

Et pourtant quelques mois plus tard, au plus fort de « l'été israélien », la vague de contestation sociale qui a déferlé sur Israël, des protestataires campant au cœur de Tel-Aviv vont rebaptiser « carrefour Tahrir » l'angle de la rue Rothschild, lieu hautement symbolique où le mouvement a commencé par un campement sauvage de centaines de manifestants. Ce ne sera pas la seule référence au « printemps arabe ». Lors des manifestations de masse d'une ampleur sans précédent, on verra des banderoles avec les inscriptions « Moubarak-Assad-Netanyahu », associant dans le même opprobre le président déchu égyptien, le chef du régime sanguinaire syrien et un Premier ministre israélien démocratiquement élu.

Il est vrai que des slogans aussi radicaux ne représentaient qu'une minorité. Si le « printemps arabe » a eu quelque influence, elle n'est qu'indirecte ou dans le sentiment que, nous Israéliens, pouvons en faire autant que nos voisins arabes. D'autant que contrairement à ce qui se passait dans la « rue arabe » ces contestataires, rassemblés par centaines de milliers autour du slogan « le peuple veut la justice sociale » ne réclamaient pas un changement de régime politique, mais

une modification radicale de la politique économique et sociale, dans la foulée du mouvement des « indignés » en Espagne et ailleurs en Europe. Depuis, le mouvement s'est essoufflé et quand même des manifestations de masse devraient reprendre, il est douteux qu'on y retrouve les expressions de sympathie pour la « place Tahrir » comme symbole contre l'oppression.

Entre-temps, l'ambassade d'Israël a été envahie et partiellement mise à sac par une foule déchainée dans la nuit du 9 au 10 septembre, forçant l'ambassadeur d'Israël à fuir l'Égypte. Et le 26 novembre, quelques milliers de manifestants islamistes ont crié leur haine d'Israël, un événement auquel les médias israéliens ont consacré une place bien plus importante qu'à la manifestation beaucoup plus massive le même jour place Tahrir contre le maintien du régime militaire et les violences policières.

« L'heure du jugement dernier a sonné pour Tel-Aviv » titrait le quotidien à grand tirage *Yediot Aharonot* citant un slogan des islamistes. Le ton a bien changé dans la presse – à l'exception notable du quotidien *Haaretz* -- depuis les premiers reportages plutôt empathiques envers le « printemps arabe ». Tel journaliste qui, au moment de Pessah, ironisait sur le fait que les juifs en Israël célébrant la « fête de la libération de l'esclavage d'Égypte » n'avaient aucune pensée pour la libération moderne que constitue pour les Égyptiens le « printemps arabe » écrit à présent que « le temps est venu d'enterrer nos rêves d'un nouveau Moyen-Orient dont Israël serait un modèle » (Nahum Barnea, *Yediot Aharonot*, 25/11).

Ce n'est pas très différent du discours officiel. Si ce n'est qu'un Netanyahu – contrairement au chef de l'État Shimon Peres – n'a jamais caressé ce rêve. Pour la droite nationaliste au pouvoir, la tournure des évènements est avant tout une confirmation de ses conceptions pessi-

mistes. En ce sens, elle justifie à ses yeux sa position intransigeante pour le maintien du contrôle israélien d'importantes parties de la Cisjordanie, arguant qu'on ne peut dépendre pour sa sécurité d'un accord écrit avec une Autorité palestinienne qui risque demain d'être renversée par le Hamas. Surtout « l'hiver islamiste » offre une chance de faire valoir une fois de plus, le rôle d'Israël comme bastion de l'Occident, avant-poste de la démocratie face aujourd'hui au déferlement intégriste.

Le problème est qu'il n'est pas du tout certain que cet Occident et notamment les États-Unis partagent cette opinion, et trouvent en Israël un allié rêvé pour contrer l'islamisme sous sa forme la plus radicale.

Ironie de l'histoire : au moment même où le gouvernement israélien dénonce les tendances antidémocratiques dans le monde arabe, en Israël des forces ultranationalistes de la coalition au pouvoir mènent campagne pour restreindre les mêmes libertés civiques. Elles ont déjà réussi à faire passer certaines lois (interdiction d'appel au boycottage de colonies ou de célébration de la Nakba). Elles comptent bien poursuivre, s'en prenant à la liberté de la presse, aux ONG de gauche et à la Cour Suprême en vue d'instaurer ce que les médias, l'opposition et une partie de la droite dénoncent comme une « dictature de la majorité ».

De plus, ceux-là mêmes en Israël qui stigmatisent les projets islamistes d'imposer la *charia* (la loi religieuse islamique) dans les pays arabes, s'accommodent fort bien d'un camp religieux aspirant à instaurer la *halakha*, la loi religieuse juive. Comme l'exprime cette caricature publiée le 29 novembre dans le *Haaretz* : deux barbus côté à côté, tous deux portant des calottes : l'un sous le sigle « printemps juif » est un juif ultra-orthodoxe et ultranationaliste, et l'autre sous le sigle « printemps arabe » est un intégriste musulman. L'un

a une barbe blanche, l'autre une barbe noire.
Cherchez la différence...

Mais ce n'est qu'une caricature, ne serait-ce que parce que le poids de la religion n'est pas le même dans les deux sociétés. Si les peurs des uns alimentent les phobies des autres, dans un inquiétant jeu de miroir entre intégristes musulmans et intégristes juifs, d'autres forces peuvent émerger, pas forcément laïques mais capables d'accommorder les préceptes religieux à l'exigence de démocratie.

Soif de justice, soif de liberté, soif de dignité : les mêmes causes qui ont fait descendre, place Tahrir, des millions d'Égyptiens et des centaines de milliers d'Israéliens sur l'avenue Rothschild, peuvent entraîner de nouveaux bouleversements et pousser demain les foules à se retourner contre

les pouvoirs en place, dans la mesure où ils ont été démocratiquement désignés. Dans les pays arabes, à moins de l'instauration de nouvelles dictatures, tout régime en place se retrouvera confronté à des défis économiques d'autant plus formidables qu'il sera porteur des espoirs de la population. Mais le principe de réalité jouera en Israël même, le jour où la majorité se rendra compte qu'il y a un prix à payer à l'isolement croissant du pays, ou tout simplement du fait qu'un peuple qui en opprime un autre ne peut être libre même si Israël a pu paraître longtemps un contre-exemple. Certes on n'en est pas là, et cette vision peut paraître trop optimiste. Mais faudrait-il parier sur le pire ?

Jérusalem le 11 décembre 2011

L'INTERNATIONALE PROGRESSISTE ET ISRAËL

Philippe Velilla

L'isolement diplomatique d'Israël n'est pas sans lien avec la rupture intervenue entre l'Etat juif et une gauche de plus en plus sensible au discours altermondialiste. Le soutien massif à la reconnaissance unilatérale d'un État palestinien doit beaucoup à cette mobilisation de l'Internationale progressiste.

A la différence de l'Internationale conservatrice¹, l'Internationale progressiste est organisée depuis longtemps². Mais la puissance des organisations politiques transnationales ne doit pas être surestimée. L'internationale communiste a disparu³, et l'internationale socialiste⁴, comme ce qui reste de la IV^e Internationale trotskyste⁵ n'a jamais eu l'influence qu'on a pu leur prêter. Leur mode de fonctionnement s'apparente plutôt à celui

d'une confédération, à un lieu d'échange d'informations qui n'attire guère l'attention des médias, ni même celle des militants. Il existe pourtant une Internationale progressiste informelle autour d'un socle idéologique commun aux partis de gauche. Au-delà des clivages qui divisent en leur sein les partisans de l'économie de marché et ceux plus favorables à une présence massive de l'État, tous se prononcent pour une intervention de la puissance publique régulant l'économie, une fiscalité correctrice des inégalités, une promotion de l'égalité des chances, une conception de la démocratie faisant appel à des formes d'intervention populaire comme le syndicalisme. Au plan international, les partis progressistes militent en faveur d'un rééquilibrage du pouvoir en faveur des pays du Sud, d'une société mondiale dépendant moins des grandes puissances au profit d'organisations internationales dotées de vrais moyens d'intervention. Le droit à l'autodétermination, issu du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, héritage de la philosophie des Lumières, occupe une place de choix dans la pensée et l'action des partis progressistes. Au Proche-Orient, cette conception avait conduit ces partis à soutenir la création de l'État d'Israël. Les choses ont bien changé depuis, ce qui place souvent le Parti travailliste israélien dans une position inconfortable.

Le Parti travailliste et l'Internationale Socialiste

En 1948, la création de l'État d'Israël avait bénéficié d'un large soutien dans les partis de gauche, communistes compris. En dépit d'une critique initiale du sionisme, Staline soutint la créa-

1. Voir notre article dans cette même revue n° 16/2011, *L'internationale conservatrice et Israël*, pp. 171-179.

2. Karl Marx a fondé la première Internationale (l'Association internationale des travailleurs) en 1864.

3. L'Internationale communiste, fondée en 1921 a été dissoute en 1943, et le Kominform qui lui avait succédé a disparu en 1956.

4. L'Internationale socialiste existe sous sa forme actuelle depuis le congrès de Francfort de 1951, mais son histoire remonte à la fondation de l'Internationale ouvrière en 1889.

5. La IV^e Internationale, fondée par Trotsky en 1938, connaît une histoire marquée par les scissions du mouvement.

tion d'Israël, comptant disposer avec le jeune État juif d'un allié contre la puissance coloniale britannique. Le nationalisme arabe se révélant bien plus utile, l'Union soviétique ne tarda pas à prendre ses distances avec Israël, avant de se ranger durablement dans le camp de ses ennemis. Pour les socialistes, le soutien à Israël était érigé au rang de position de principe, et se traduisait principalement sur deux plans. Sur le plan idéologique, la gauche non communiste manifestait un vif intérêt pour la riche expérience socialiste menée par les travaillistes israéliens avec la Histadrout, le kibboutz, une économie mixte largement contrôlée par le mouvement ouvrier. Sur le plan diplomatique et militaire, les socialistes français étaient à l'avant-garde du soutien à Israël et à son armée, jouant un rôle décisif pour que le jeune État accède à la puissance nucléaire. Ce soutien inconditionnel à Israël était largement partagé dans les rangs de la social-démocratie européenne. Au sein de ce qui n'était pas encore le Parlement européen, les représentants socialistes jouèrent ainsi un rôle clé dans le soutien unanime apporté à Israël pendant la guerre des Six Jours. À partir de cette date, l'occupation des Territoires devait entraîner le délitement des relations entre la gauche et Israël. Le basculement se produisit avec la guerre du Liban (1982) qui transforma radicalement l'image de l'État d'Israël, passant du statut d'agressé à celui d'agresseur. La première Intifada (1987), puis la deuxième (2000), la seconde guerre du Liban (2006), et l'opération *Plomb Durci* (2008) achevèrent de dégrader l'image de l'État juif aux yeux des progressistes du Monde entier, même si cela n'est pas toujours clairement exprimé.

Officiellement, l'Internationale socialiste (IS) exprime des positions équilibrées sur le conflit au Proche-Orient : un soutien à l'existence d'Israël, à sa sécurité, comme à la création d'un État

palestinien. Cet équilibre est bien respecté dans l'organisation des débats sur le conflit. Ainsi, les 9 et 10 juin 2011, lors d'une réunion du Comité Moyen-Orient de l'IS, des représentants du Parti travailliste israélien, de Meretz et du Fatah purent s'exprimer. L'intérêt de ce type de rencontres n'est pas à négliger : dans les périodes de tensions, l'IS est l'un des rares lieux où des éléments modérés des deux camps peuvent encore dialoguer. On peut d'ailleurs noter de larges convergences chez les représentants des protagonistes : le besoin urgent de reprendre les négociations, de soutenir le droit à l'autodétermination du peuple palestinien à un État, l'appel à mettre fin à la colonisation des territoires. Mais lorsqu'il s'agit d'aboutir à des conclusions opérationnelles, les positions exprimées sont beaucoup moins consensuelles. Ainsi, à l'issue de la réunion précitée, le communiqué final reprit quasiment toutes les revendications palestiniennes⁶, en faisant référence à l'initiative de paix arabe⁷. Il est vrai que le Parti travailliste n'a jamais répondu très clairement à cette initiative datant de 2002, et qui a été réactivée à plusieurs reprises. Plus généralement, les travaillistes israéliens n'ont jamais exprimé de position unanime sur les modes de résolution du conflit. C'est le drame de la gauche israélienne. Les plus pacifistes souhaitent aboutir rapidement à un accord sur les bases posées dès 2000 avec les « paramètres Clinton » et renouvelées le 19 mai

6. Voir la Déclaration du Comité Moyen-Orient de l'Internationale Socialiste (SIMEC) du 9-10 juin 2011.

7. Ce plan lancé en 2002 par l'Arabie saoudite, et entériné par la Ligue arabe, offre à Israël une normalisation de ses relations avec l'ensemble des pays arabes en échange d'un retrait total des territoires occupés depuis 1967 et d'une *solution juste* pour les réfugiés palestiniens.

2011 par le président Barack Obama : la création d'un État Palestinien démilitarisé « *sur les lignes de 1967 avec des échanges sur lesquels les deux parties seraient d'accord* ». Mais l'aile “réaliste” du Parti travailliste, soucieuse de ne pas se couper d'une partie de l'électorat de gauche, ou de ce qui en reste, est plus réticente, et exprime notamment les plus grandes réserves sur un désengagement israélien de la partie orientale de Jérusalem. Au total, un certain flou idéologique nuit à la crédibilité du Parti travailliste israélien sur la scène internationale. Mais ces difficultés internes n'expliquent pas tout. Au sein de l'Internationale socialiste, la légitimité d'Israël est parfois remise en cause subrepticement. Alfonso Guerra, ancien numéro deux du PSOE et du gouvernement espagnol, rapporte à cet égard un incident significatif : en 1975 à l'occasion du congrès du SPD tenu à Heidelberg, le micro fut volontairement coupé pour empêcher le représentant du parti travailliste, Itzhak Rabin, de prendre la parole afin de protester contre l'adoption de la résolution de l'ONU du 10 novembre 1975 assimilant le sionisme à un racisme⁸. De façon très significative, l'auteur poursuit sa narration en expliquant qu'il admire les idées de George Steiner, Juif hostile au sionisme⁹. Autant dire que la position des socialistes européens concernant Israël est souvent trouble, s'apparentant à un phénomène de dissociation mentale : une véritable schizophrénie politique.

Schizophrénie socialiste

Ce comportement est général en Europe, mais à des degrés divers. Dans la catégorie des partis les plus modérés à l'égard d'Israël, il ne reste plus guère que le SPD allemand, pour des raisons historiques évidentes. Le poids du passé continue de peser sur les choix de la gauche allemande : même le parti Die Linke, constitué à la gauche du SPD, a adopté en juin 2011 une résolution interdisant à ses membres de participer à la seconde flotille pour Gaza. Mais à la base, dans certaines des sections de *Die Linke* (à Brême, à Duisbourg...) comme chez certains élus locaux du SPD, l'hostilité à la politique israélienne s'exprime ouvertement. Plus généralement, la volonté des nouvelles générations de mettre fin à la *culpabilité allemande* ne devrait pas rester sans conséquence sur les relations entre Israël et la gauche de ce pays.

Dans la catégorie des partis sociaux-démocrates de plus en plus hostiles à Israël, le Parti socialiste francophone de Belgique occupe une place de choix. Alors qu'il comptait autrefois dans ses rangs nombre de responsables pro-israéliens, le PSB se situe désormais du côté des critiques virulents de l'État juif au Parlement comme dans la rue. Certains de ses élus, comme l'ancien ministre André Flahaut, s'affichent ouvertement aux côtés des éléments les plus antisionistes de la société belge¹⁰. D'autres, comme l'eurodéputée Véronique de Keyser, se sont spécialisés dans la critique d'Israël au Parlement européen. Le PSOE espagnol aussi, est passé d'une grande proximité

8. Alfonso Guerra, *Cuando el Tiempo nos Alcanza, Memorias 1940-1982*, Espasa, Madrid, 2004, p. 160.

9. Sur George Steiner, voir l'article d'Amnon Rubinstein, *George Steiner's Zionist Heresies* dans l'édition anglaise de *Haaretz* du 27 janvier 2004 (disponible sur internet).

10. Viviane Teitelbaum, *Le psychodrame de la Nakba, une « passion » médiévale dans la Belgique aujourd'hui*, Controverses, n° 10, mars 2009, pp. 207-212.

avec Israël à une hostilité de plus en plus systématique. Il est loin le temps où le président du Conseil, Felipe Gonzalez, déclarait que la reconnaissance d'Israël par l'Espagne (1986) était l'un des actes majeurs de sa politique étrangère. La gauche espagnole est en pointe dans la dénonciation de l'État juif, et les militants socialistes sont nombreux à descendre dans la rue pour l'exprimer. Sur un plan plus officiel, les dirigeants de la diplomatie espagnole comme Miguel Angel Moratinos, font pression au niveau de l'Union européenne pour qu'elle condamne plus fermement la politique israélienne. L'ambassadeur d'Israël en quittant son poste en 2011, devait résumer ses quatre années à Madrid en manifestant un sérieux dépit :

« Qu'est-ce qui a changé, dans les relations entre l'Espagne et Israël? Cela ne fait aucun doute que l'Ambassade a vécu des périodes douloureuses pendant ces années. »

Dans la plupart des autres partis de la social-démocratie européenne, la situation est plus contrastée, parfois confuse, mais l'évolution est nette : la critique d'Israël est de plus en plus fréquente, et débouche parfois sur des actions publiques. Le Parti démocrate italien, qui fédère désormais toute la gauche non communiste, traduit très bien cette évolution, hésitant à prendre des positions tranchées en raison de la variété de ses composantes. Mais la grande proximité du gouvernement Berlusconi avec Israël suscite des mouvements inverses dans les rangs du principal parti d'opposition. Au sein du Parti travailliste britannique, la condamnation d'Israël ne fait pas toujours l'unanimité, mais dispose de puissants relais. Ken Livingstone pendant ses deux mandats à la mairie de Londres (2000-2008), fut un critique virulent n'hésitant pas à accuser Israël de pratiquer le *nettoyage ethnique*, et à qualifier

Ariel Sharon, Premier ministre à l'époque (2005), de *criminel de guerre*. Le Parti travailliste britannique est également fortement soumis à la pression des syndicats dont il est proche, comme la *University and College Union*, représentant des enseignants du supérieur, qui fait régulièrement adopter par ses congrès une résolution de boycott des universités israéliennes¹¹. En Norvège, le mouvement de boycott, impulsé par le Parti socialiste de gauche¹² et sa dirigeante, Kristin Halvorsen, est officiellement contesté par ses partenaires de la gauche modérée. Mais au sein du Parti travailliste, et plus encore dans les rangs de son mouvement de jeunesse, les actions radicales dirigées contre l'État juif rassemblent de plus en plus de militants.

En France aussi, le Parti socialiste connaît bien des tourments. Contrairement à une opinion complaisamment répandue dans la communauté juive, il fait souvent preuve d'une grande prudence politique lorsqu'il doit s'exprimer sur le Proche-Orient. Mais nombre de ses militants, élus, dirigeants, et le Mouvement de la jeunesse socialiste, s'affranchissent allègrement des orientations modérées prônées par la direction nationale. Ainsi, lors de l'opération *Plomb durci* à Gaza (décembre 2008-janvier 2009), le Parti socialiste condamna l'intervention israélienne en termes très mesurés, en souhaitant que « *les responsables israéliens et palestiniens retrouvent le*

11. Voir le témoignage de Robert Fine, de la Warwick University, au premier colloque européen de J Call tenu le 19 juin 2011 à Paris (disponible sur Internet).

12. Formation réunissant les communistes et les représentants d'autres petites formations (comparable au Front de gauche créé en 2009 par le PCF et Jean-Luc Mélenchon).

*chemin de la négociation, nécessaire à une paix durable dans la région »*¹³. Mais cette modération ne faisant pas l'unanimité¹⁴, le PS laissa ses fédérations et militants libres de se joindre ou non aux manifestations organisées par l'extrême gauche et les organisations pro-palestiniennes. À l'occasion du cinquième anniversaire de l'enlèvement de Gilad Shalit, la Mairie de Paris fut l'une des rares municipalités socialistes à afficher le portrait du jeune franco-israélien pendant quelques jours au fronton de l'Hôtel-de-Ville. On notera également qu'en juin 2011, Martine Aubry, première secrétaire, avait reçu Noam Shalit, le père de Gilad. S'agissant du boycott, lors d'un dîner du CRIF tenu à Lille le 8 novembre 2010, la même Martine Aubry, avait condamné nettement cette pratique :

« ceux qui prônent le boycott se trompent de combat : au lieu de porter la paix, ils portent l'intolérance, ils portent la haine. Et quand on veut un chemin de paix, on ne commence pas par porter cela ».

Mais dans les mairies communistes, en pointe sur le boycott des produits israéliens, on n'entendit guère les élus socialistes éléver de protestation. Un même silence prévaut face à la mobilisation du PCF et de ses municipalités en faveur de Salah Hamouri, jeune franco-palestinien condamné en Israël, sous l'accusation de préparation d'un attentat contre le Grand-Rabbin Ovadia Yossef, mentor du Shas¹⁵. De façon similaire, après avoir nette-

13. Déclaration de Martine Aubry, première secrétaire du PS, le 28 décembre 2009 : Communiqué du 28 décembre 2011.

14. Voir l'interview de Malek Boutih, secrétaire national du PS sur BFM TV le 15 janvier 2009 (disponible sur *Dailymotion*).

15. Voir l'article de Pierre Barbancey dans l'Humanité du 27 juillet 2009 : *Salah reste en prison*.

ment condamné l'assaut donné à la première flottille pour Gaza en mai 2010 par la marine israélienne¹⁶, le Parti socialiste ne fit guère entendre sa voix à l'égard de la deuxième flottille. Mais dans les courants le plus à gauche du Parti, un soutien à cette initiative s'exprima nettement¹⁷, et nombre d'élus socialistes, dont plusieurs parlementaires¹⁸ soutinrent l'appel *Un bateau français pour Gaza*, dénonçant notamment *une politique illégale d'enfermement et d'actions militaires*. Le mouvement de la jeunesse socialiste est souvent en pointe sur ces questions. Ainsi, lors de l'arraisonnement de la première flottille pour Gaza, il proclamait sa volonté de *ne pas laisser les extrémistes dicter leur loi*, mais pour aussitôt conclure :

Les Jeunes socialistes appellent les gouvernements, le Quai d'Orsay en [sic] premier chef, à prendre des sanctions fermes et contraignantes vis-à-vis d'Israël afin de lui faire prendre conscience des rapports de forces réels¹⁹.

À l'extrême de la palette, on trouve une sénatrice socialiste, Monique Cerisier-Ben Guiga, qui, le 28 juin 2011, lors d'une rencontre avec des parlementaires israéliens, accusa Israël de *colonialisme*, qualifia Gilad Shalit de *prisonnier de guerre*, et refusa de répondre à la question de

16. Voir la déclaration de Benoît Hamon, porte-parole du PS du 31 mai 2010.

17. Voir par exemple l'article de Philippe Lewandowski, *La seconde flottille de la liberté*, en date du 9 avril 2011 sur le Blog de Démocratie & Socialisme (courant du PS animé notamment par Gérard Filoche).

18. Parmi les signataires, on relève les noms d'Henri Emmanuelli et de Louis Mermaz.

19. Publication du 2 juillet 2010 sur le site du MJS.

savoir si elle reconnaissait Israël comme un *État de droit*.

Au-delà de la diversité des opinions exprimées au sein des partis sociaux-démocrates européens, on constate donc un décalage grandissant entre le discours et la pratique politiques. Le discours de la direction traduit une volonté d'équilibre, de prudence diplomatique que l'on retrouve chez tous les responsables d'un certain niveau qu'ils soient au pouvoir ou aspirent à y être. À la base, où ces précautions ne sont plus de mise, les critiques vis-à-vis d'Israël s'expriment abondamment, et on observe de plus en plus souvent une pratique politique qui doit beaucoup à l'altermondialisme.

L'influence de l'altermondialisme

Cette influence est très nette chez les militants associatifs, les syndicalistes, les élus locaux, les représentants des mouvements de jeunesse qui travaillent au quotidien avec des partenaires communistes, écologistes ou trotskystes. Le processus est complexe mais logique. Les partis sociaux-démocrates hésitant à prendre des positions claires, leurs militants et leurs publics sont perméables à des prises de position plus critiques vis-à-vis d'Israël. La porosité est d'autant plus grande que le discours altermondialiste sur le conflit israélo-palestinien a le mérite d'être clair à défaut d'être nuancé : le sionisme, figure de proue du colonialisme et de l'impérialisme, s'oppose par la force à la naissance d'une Palestine, symbole du mouvement de libération nationale des peuples opprimés. Cette thématique s'est progressivement imposée à gauche, où, après la décolonisation de l'Afrique noire, les indépendances en Afrique du Nord, et la fin de l'apartheid en Afrique du Sud, elle est devenue la grande cause internationale à défendre.

Mais le discours antisioniste dans sa version altermondialiste ne se limite pas à la question du conflit avec les Palestiniens. Ainsi, José Bové, figure emblématique du mouvement en France, n'a pas hésité à qualifier Israël *de sentinelle avancée du libéralisme sauvage*. Au titre des autres griefs formulés à l'égard de l'État juif, on trouve pèle-mêle : la place grandissante de la religion, les discriminations subies par les minorités, la croissance des inégalités entre les couches sociales... comme si ces maux n'assaillaient pas toutes les démocraties occidentales. En fait, ces accusations thématiques constituent autant de pièces de l'acte d'accusation général introduisant un procès en légitimité de l'État juif. Ainsi, le succès rencontré par l'ouvrage de l'universitaire israélien Shlomo Sand, *Comment le peuple juif fut inventé*²⁰ auprès de l'intelligentsia parisienne²¹ n'est pas innocent. On remarquera que ces accusations ne sont pas le monopole de l'altermondialisme, et que le discredit de l'État d'Israël a envahi l'espace politique bien au-delà de la gauche. Mais chez les plus engagés de l'Internationale progressiste, cette façon de penser, de parler et d'écrire à propos d'Israël, va plus loin et soulève des questions où, malgré les non-dits, c'est bien la légitimité d'un État juif qui est en cause :

Y a-t-il un peuple israélien ? Ne serait-il pas une pure invention du complexe militaro-industriel, du lobby juif ? D'ailleurs le peuple juif existe-t-il vraiment ? Et même dans cette hypothèse, a-t-il le droit à l'autodétermination sur cette terre au nom d'une vieille histoire ? La cohabitation dans un seul État binational

20. Fayard, Paris, 2008.

21. Voir par exemple la critique enthousiaste de ce livre par Jacques Julliard, dans le *Nouvel Observateur* du 19 février 2009 : « Le fantôme de Canaan ».

ne serait-elle pas la meilleure formule réglant en même temps la question des frontières et celle des réfugiés ?

L'influence de l'altermondialisme n'est pas seulement idéologique. Elle a des conséquences diplomatiques majeures. C'est en Amérique latine, où ce courant est solidement ancré, que le mouvement de soutien à la reconnaissance unilatérale de l'État palestinien à l'ONU a été lancé. Des pays aussi influents que le Venezuela d'Hugo Chavez, antisioniste notoire, le Brésil de Lula et de Dilma Rousseff, l'Argentine de Cristina Kirchner, figures importantes de l'Internationale progressiste, ont joué un rôle clé dans ce mouvement, entraînant la plupart des pays de la région. Le mouvement de reconnaissance unilatérale a été rapidement relayé dans le reste du Monde, particulièrement sur le Vieux Continent, où la gauche s'est rapidement emparée de cette revendication. Ainsi, le Parti socialiste français, après avoir rappelé sa traditionnelle position d'équilibre, y ajoutait les propositions de Barack Obama : « *Sur la base des frontières de 1967, il appartiendra aux Israéliens et aux Palestiniens de procéder à des échanges égaux de territoires en vue d'établir les frontières définitives de l'État palestinien, de régler la question du statut de Jérusalem, qui a vocation à être la capitale des deux États, et la question des réfugiés.* » Mais la conclusion politique de cette prise de position était beaucoup moins nuancée, puisque le PS appelait la France « *à reconnaître l'État palestinien et à faire tous les efforts possibles pour que l'Union européenne défende cette reconnaissance* »²²...

À ce niveau, cet appel avait toutes les chances d'être entendu, puisque le *Groupe des anciens dirigeants européens*, dont les prises de position font autorité, fit encore moins dans la nuance en déclarant :

« L'Europe ne peut s'opposer à cette demande légitime des Palestiniens. Refuser de leur reconnaître l'indépendance après avoir soutenu leurs efforts, après avoir reconnu qu'ils se sont rapprochés de cet objectif en construisant un système de gouvernance cohérent et après avoir reconnu qu'ils ont coopéré avec Israël sur les questions de sécurité serait contredire directement et de manière inacceptable nos propres positions et nos propres politiques »²³.

Ici aussi, on notera que la gauche n'est pas seule à défendre ces idées. Ce texte a été signé par des personnalités de droite comme le Français Jean-François Poncet, et Alain Juppé était membre du Groupe jusqu'à sa nomination comme Ministre d'État en novembre 2010. Mais les représentants de la social-démocratie européenne, et non des moindres, ont joué un rôle décisif pour que ce groupe s'exprime en ce sens. Parmi les signataires du texte précédent, on trouve ainsi les socialistes français Lionel Jospin, Michel Rocard et Hubert Védrine, le socialiste belge Louis Michel, le socialiste espagnol Felipe Gonzalez, l'ancien dirigeant italien du parti de l'Olivier, Giuliano Amato... On se gardera bien ici de penser qu'en défendant le droit des Palestiniens à un État, la gauche européenne adopte l'intégralité du discours altermondialiste. Les partis sociaux-démocrates savent encore faire la part des choses. Mais force est de constater que cet exercice d'équilibre

22. Communiqué du 15 juin 2011 (disponible sur Internet).

23. Déclaration du 25 juillet 2011 (disponible sur le site du PS).

est de plus en plus difficile à exprimer, et que lorsqu'il s'agit de prendre position sur des alternatives, l'Internationaliste progressiste sait trancher et le fait toujours dans le même sens.

*

Au total, le constat s'impose : le parti de l'unilatéralisme et du boycott est en train de gagner la partie au sein de toutes les gauches. En d'autres termes, entre l'Internationale progressiste et Israël, le stade de l'incompréhension a été dépassé depuis longtemps pour laisser la place à une grande méfiance, dont rien ne montre qu'elle pourrait être surmontée. Au contraire, entre un gouvernement israélien qui s'obstine dans une politique de l'impasse, et un monde arabe en proie à des révolutions au sort incertain, tout laisse craindre que les adversaires de l'État juif verront leurs positions renforcées. Ce phénomène entraîne

d'importants dommages collatéraux. D'abord, au sein de l'Internationale progressiste, où les voix qui prônent des solutions au conflit israélo-palestinien fondées sur la modération et la raison sont de plus en plus marginalisées. Ensuite, dans les communautés juives d'Europe, où la gauche est devenue quasiment inaudible²⁴. En Israël enfin, où les prises de position hostiles à Israël de l'Internationale progressiste facilitent la tâche du Likoud et des autres partis de droite qui disposent ainsi d'un argument supplémentaire pour discréditer une gauche déjà bien affaiblie et qui n'avait pas vraiment besoin de cela.

24. Voir notre ouvrage : *Les Juifs et la Droite*, Editions Pascal, Paris, 2010.

SOUVENIRS

Une vision juive dix ans après le 11. 9. 2001

Henri Minczeles

Certaines dates restent gravées dans la mémoire des gens. En dehors des anniversaires, des naissances et des décès, « un amalgame saugrenu des moments merveilleux et des emmerdements » comme Roger Martin du Gard le fait dire à l'un des personnages de son chef-d'œuvre *Les Thibault*.

Deux événements m'ont profondément marqué. Je ne les oublierai jamais. Pour le premier, il s'agit du débarquement du 6 juin 1944 qui a marqué le début de la délivrance de l'Europe occidentale, un tournant décisif pour des centaines de millions d'êtres humains. Et pour le second, il s'agit de l'épouvantable attentat du World Trade Center à New York, le 11 septembre 2001, à partir de 9 h 41 qui provoqua la mort atroce de 2 983 personnes dans ces deux tours, symboles de la puissance des États Unis que des fanatiques islamistes, ces kamikazes de notre temps ont assassiné sciemment.

Le 6 juin 1944, jour du débarquement allié

Comment pourrais-je oublier le 6 juin 1944 ? Ce jour-là, je vivais à Paris sous une fausse identité, celle de Raymond-Adrien Thibaud, ouvrier électricien censé demeurer à Cormeilles dans l'Eure. Je travaillais chez Pierro et Cie, 13, rue Pascal, dans le 5^e arrondissement en qualité d'apprenti décorateur, pour un salaire horaire de 8 francs, et cela y compris parfois la nuit en raison des coupures de courant. Soit 50 à 55 heures par semaine après un séjour de dix mois en 1942 dans un sanatorium. Cette planque m'a sauvé la vie pour la seconde fois et m'a permis d'échapper aux rafles quotidiennes.

C'était un atelier où l'on fabriquait des cadres à l'ancienne avec des peintures de Raphaël, de Fra Angelico et autres bondieuseries. Un travail qui m'a d'ailleurs beaucoup influencé dans mon amour des peintres de la Renaissance italienne, même si je détestais ce métier imposé par les circonstances. Mais que n'aurais-je pas fait pour échapper aux flics, aux inspecteurs de police, à la milice ou à la Gestapo ?

Je partais de bon matin au travail et j'appris ainsi que le prolétariat existait, que la lutte des classes n'était pas un vain slogan. Au premier étage de l'entreprise, un contremaître italien nommé Labati m'avait enseigné les rudiments du marxisme. Il me fit lire quelques brochures clandestines éditées par les communistes. Mais la dictature du prolétariat ne m'inspirait guère confiance. Je préférerais les socialistes d'autant qu'un voisin de notre « logement » (un réduit du 19^e arrondissement où je vivais caché avec ma mère grâce à une ouvrière d'un de mes cousins dont la mère était concierge) un voisin de palier donc, boulanger de son état, du nom de Latourte, compléta mon éducation en me donnant d'autres lectures. Puis je m'affiliai au mouvement Libération Nord.

Dans cette « boîte », je me liais d'amitié avec Marcel Sauvaire qui avait manifesté contre le port de l'étoile jaune et avait séjourné à Drancy plusieurs semaines. Ainsi qu'avec Roland Beaugnier qui me demanda un jour d'être le parrain à l'église de sa fille qui venait de naître. Et j'avalais l'hostie en bon chrétien.

Donc, le 6 juin 1944, après une journée où plusieurs alertes sur Paris, les sirènes et la DCA

ne nous avaient pas empêchés de travailler, j'étais aux toilettes lorsqu'un apprenti comme moi cria : « Ils ont débarqué ! » Ce fut une journée extraordinaire ! Le patron nous accorda une pause d'une demi-heure. Et Labati descendit apostropher Pierro en lui parlant en français et en italien. « Tu as vu, Mussolini est mort, les Américains ont débarqué en Sicile, ils ont pris ta ville Salerne. Bientôt, nous serons libérés. Et toi, Pierro, tu collabores ! »

Revenu à la maison, ce fut une joie folle. Maman et moi, nous allâmes le surlendemain au cinéma voir *Les Misérables* avec Harry Baur. Il fallait être complètement dingue d'autant qu'à la sortie du spectacle des inspecteurs vérifiaient les papiers. Nous eûmes la chance de passer au travers.

En tout cas, nous avions l'espoir de recouvrer la liberté et les deux derniers mois furent intenses sur le plan militant. J'ai tremblé chaque jour pour les Américains. Chaque jour qui s'écoulait était un jour où le désespoir et l'espoir se conjuguaient. Je signalais l'avance ou la stagnation des Alliés face à la Wehrmacht par un signe particulier sur une carte de la France occidentale que j'avais confectionnée, m'estimant bon cartographe. Cette carte, je l'ai remise à une personne qui m'assurait que je pourrais préparer le concours d'entrée au Service Géographique de l'Armée (actuellement l'IGN). Je n'ai jamais revu cette personne, ni ma carte qui me faisait bomber le torse tellement j'en étais fier.

A la fin de juillet 44, l'offensive des Alliés fut couronnée de succès. À partir du 18 août, je participai quelque peu à la libération de Paris. Le 24 août, j'occupai une boutique du PPF doriotiste pour y créer et y installer la 19^e section des Jeunesses socialistes SFIO. Le 25, la division Leclerc pénétra dans la capitale. Quelques semaines plus tard, sur les conseils de mon ami Samy Zoberman, je montais au 110, rue Vieille du Temple, au local de la grande famille du Bund, et

devins socialiste juif. Depuis l'automne 1944, elle est ma « paroisse ».

Le 11 septembre 2001

Si le 6 juin 1944 est resté gravé dans ma mémoire, le 11 septembre 2001 fut un coup de tonnerre. Ce jour-là mes amis américains, les Baronoff étaient venus à Paris, chez nous, passer leurs vacances. Elle, d'origine française et lui natif de New York et qui avait effectué son service militaire à Orléans. Nous étions amis depuis un bon demi-siècle. Tous deux juifs.

Ils étaient partis se promener. Entretemps, nous apprîmes ce qui s'était passé. Avant leur retour, nous fûmes prévenus par leurs deux fils, censés travailler dans les tours jumelles, qu'ils étaient sains et saufs. Quand mes amis revinrent, ils ne savaient rien. Ils furent informés puis rassurés.

Dix ans se sont écoulés mais les pensées que j'exprime aujourd'hui ne sont pas différentes de celles que j'exprimais il y a dix ans :

Je dois la vie aux GI's qui débarquèrent le 6 juin 1944 inaugurant un premier terme à la Seconde Guerre mondiale. Je pense aux Américains et à ceux qui sont morts pour nous délivrer. Je n'oublierai jamais l'entrée des chars américains à la suite des blindés de la 2^e division Leclerc à Paris, pas plus que l'aide fournie par le Joint et le Jewish Labor Committee à notre communauté mutilée et en détresse. Je n'oublierai jamais mon cousin américain. En dépit des désordres financiers que nombre de spéculateurs américains infligent au monde, et en dépit d'une crise sans précédent, pas même en 1929, ma reconnaissance pour les Américains est sans limite.

Je suis allé au Trocadéro le 11 septembre 2011 pour communier avec la foule devant deux cubes hauts de 25 m où étaient inscrits les mots suivants : *French will never forget*. Cet événement

illumine mon existence. D'abord mon adolescence, et puis, aujourd'hui, ma vieillesse.

Mais cette hécatombe reste gravée en moi : des enfants, des parents, des conjoints, des amis qui ne verront plus jamais le jour. Des centaines de visages et de sourires, la chair de notre peuple. Puisse l'oubli ne pas nous envahir.

Désormais, *Ground Zero* est recouvert de 400 chênes plantés sur 6,5 ha entourant deux immenses fontaines carrées de 10 m de profondeur, qui symbolisent les « empreintes » du World Trade Center. Il sera entouré de plusieurs tours encore en construction, et dont la principale se dressera à 541 m (1776 pieds, référence à la date d'indépendance américaine) sur 102 étages, à la fin de l'année 2012. Le tout sera achevé en 2016. Si je vis encore à cette date, je me promets d'aller aux États-Unis me recueillir à nouveau sur ce lieu. De même que, pour l'inauguration du Musée des Juifs de Pologne, je compte me rendre à Varsovie, en avril 2013, date du 65^e anniversaire du soulèvement d'une poignée d'hommes et de femmes contre l'armée la plus puissante de l'époque.

Mais ceci est une autre affaire et en tout cas, je me sens solidaire à la fois des morts de New

York et des combattants juifs du lieu de naissance de mes parents et de ma famille.

Que dire encore ?

J'en reviens à mon traumatisme personnel. Mon frère et mon fils m'ont tout récemment adressé une liste des membres de ma famille disparus en Pologne, à Varsovie, Lvov (Lviv) durant la Seconde Guerre mondiale. Plus d'une trentaine, qui sont morts dans les ghettos, à Auschwitz, à Treblinka, morts de faim ou gazés. Quels furent leurs derniers instants. Je ne le saurai jamais.

Que dire encore ? Que puis-je ajouter à ces lignes ? Pour la situation actuelle, je ne suis guère optimiste. Les islamistes de tout acabit vont étrangler petit à petit ce soi-disant « printemps arabe » et il me semble que la démocratie dans ces régions du monde n'est pas pour demain.

Le 20^e siècle s'est achevé en 1989 avec la chute du mur de Berlin. Le 21^e siècle a débuté avec la chute des deux tours jumelles de New York en 2001... .

Y a-t-il des raisons d'espérer ?

Chantal Wolezyk-Steinberg

**Ce que le jour doit à la nuit de Yasmina Khadra :
une Education sentimentale algérienne ?**

Élu en 2008 meilleur livre de l'année par la rédaction du magazine *Lire*, lauréat du prix France Télévisions, *Ce que le jour doit à la nuit* peut se lire, trois ans après sa parution, c'est-à-dire à la lumière des actuelles révolutions du monde arabe, comme une illustration romanesque de ce que Benjamin Stora nomme « l'épuisement de la mémoire “ancienne combattante” » :

« L'important toutefois est que, quarante ans après, la mémoire “ancienne combattante”, celle qui veut toujours vivre avec, rejouer toujours la guerre, s'épuise. Ceux et celles qui vont devoir faire et font déjà l'Algérie et la France de demain n'ont aucune responsabilité dans l'affrontement d'hier. La majorité des jeunes considèrent l'indépendance de l'Algérie comme un fait inévitable, nécessaire, normal. Le drame franco-algérien ne devient qu'une page de leur histoire. Ils veulent lire cette page avec méthode, loin du bruit et de la fureur longtemps entretenus par leurs aînés, acteurs de cette histoire. Ils entendent sortir de l'enfermement du traumatisme colonial, sortir des litanies de l'ancienne victime et des autojustifications aveugles de l'ancien agresseur, pour forger des valeurs d'égalité sur les ruines du mépris, de la haine. »

Sans exclure les « litanies » des uns et les « autojustifications aveugles » des autres, le roman de Yasmina Khadra est l'évocation désenchantée d'une aventure bientôt confisquée : à la veille du 5 juillet, jour de l'indépendance, le héros ne choisit pas la liesse de la rue mais préfère aller « sur le port voir partir les bannis. Les quais étaient submergés de passagers, de bagages, de mouchoirs d'adieu. Des paquebots attendaient de lever l'ancre, vacillant sous le chagrin des expa-

triés. Je restais penché sur le port jusqu'au lever du jour, incapable de me résoudre à l'idée que ce qui n'avait pas vraiment commencé était bel et bien fini. »

S'agit-il d'un tournant dans l'œuvre de Yasmina Khadra ? Cet auteur algérien de langue française compte parmi les plus connus en France pour des romans¹ dont le thème de prédilection est l'engrenage de la violence terroriste dans lequel s'embarquent ses héros. On peut à ce sujet lui reprocher un discours peu clair, en particulier quand il attribue le choix de l'action terroriste à des facteurs uniquement exogènes sans interroger réellement les causes internes du terrorisme dans les sociétés musulmanes.

Or dans *Ce que le jour doit à la nuit*, le héros est un homme qui précisément ne passe pas à l'action.

Younès, le narrateur et personnage principal du roman, est le fils d'un cultivateur ruiné par l'incendie de sa récolte au début des années 1930 ; il doit donc quitter le monde rural, et part avec sa famille s'installer dans les bas-fonds d'Oran ; par suite de la déchéance de son père, il quitte seul Oran pour le petit village de Rio Salado. Confié à un oncle plus fortuné grâce auquel il peut faire des études, il devient pharmacien au moment où commence la guerre d'indépendance.

On découvre ainsi, au fil de ce très bon roman, la société algérienne urbaine et rurale à travers une foule de personnages extrêmement bien choisis et décrits, appartenant à diverses couches sociales et aux différentes communautés. Jean Christophe Lamy, Fabrice Scaramoni, Dédé Jimenez Sosa ou Simon Benyamin : les noms de la bande de copains de Younès adolescent, disent

1. *Les hirondelles de Kaboul*, *Les sirènes de Bagdad*, *A quoi rêvent les loups*, *Les agneaux du Seigneur*, *L'attentat*.

assez la richesse de cette Algérie pluri-communautaire où se formaient des amitiés dépassant les identités : « On nous appelait les doigts de la fourche. Nous étions inséparables. »²

Mais au déclenchement de la guerre d'indépendance, les choix divergent : Jelloul prend le maquis, Lamy s'engage dans les rangs de l'OAS ; seul Younès ne parvient pas à agir. Pareil au Docteur Jivago enlevé et fait prisonnier par les Rouges pour devenir leur médecin, il devient *nolens volens* le pharmacien des maquisards, celui qui reçoit dans sa boîte aux lettres des listes de médicaments à préparer pour les insurgés. Il ne les rejoint pas, et ce malgré les remontrances de Jelloul qui prend le maquis : « Tu n'es qu'un lâche. Ce qui se passe dans nos villages bombardés au napalm, dans les prisons où l'on guillotine nos héros, dans les maquis où l'on ramasse nos morts à la petite cuillère, dans les camps où croupissent nos militants, tu ne le vois pas. »

2. Yasmina Khadra, *Ce que le jour doit à la nuit*, Edition Pocket, page 151.

Ni victime ni acteur, le héros de Yasmina Khadra est très exactement comme le Frédéric Moreau de *L'Éducation Sentimentale*³ : ailleurs, à l'écart, tant sur le plan de l'action politique que sur le plan sentimental. Chez les deux personnages, les regrets et le rêve remplacent une réalité dont ils ne savent pas se saisir. La passion de Younès pour Émilie traverse tout le roman, mais se solde par un échec permanent comme le montre la dernière lettre qu'elle lui adresse. La femme aimée est dans les deux romans une chimère idéalisée et inaccessible ; l'action comme le désir sont mis en échec au profit d'une rêverie douloureuse et désenchantée.

L'histoire va vite et ses répétitions aussi : dira-t-on bientôt de ces printemps arabes que « ce qui n'avait pas vraiment commencé était bel et bien fini. » ?⁴

3. Flaubert, *L'Education Sentimentale*, 1872, Le Livre de Poche.

4. Yasmina Khadra, *Ce que le jour doit à la nuit*, Edition Pocket, page 395.

Annette Wieviorka, *L'heure d'exactitude. Histoire, mémoire, témoignage. Entretiens avec Séverine Nikel*, Albin Michel, 2011, 250 p.

Note de lecture par Jean-Charles Szurek

Cet ouvrage, fruit de longs entretiens que mène Séverine Nikel, rédactrice en chef à *L'Histoire*, avec Annette Wieviorka, n'est pas le sempiternel et complaisant dialogue destiné à valoriser l'œuvre et la vie d'un auteur. Informée et exigeante, Séverine Nikel pose des questions qui devraient intéresser tous ceux qui ont eu « le souci » de la mémoire du génocide et de son évolution multiforme depuis une trentaine d'années. Annette Wieviorka retrace cet itinéraire avec précision, elle qui a su épouser ce mouvement, en devenir l'analyste et le témoin. Ses réponses sont visiblement très travaillées, ce qui rend la lecture de ce livre captivante.

Annette Wieviorka rappelle d'abord, et à juste titre, que la mémoire, au seuil des années 1980, n'était pas encore ce qu'elle est devenue depuis quelques années, un parcours institutionnel obligé. Son premier ouvrage *Les Livres du Souvenir. Mémoriaux juifs de Pologne* (paru dès 1983 en collaboration avec Yitskhok Niborski), plaide au contraire pour un recours à la source mémorielle aussi pertinent que l'archive administrative. Elle rappelle que le dernier livre de Christopher Browning s'appuie principalement sur des témoignages. Cela permet d'apprécier l'évolution fondamentale de la source « témoignage », si souvent récusée par un nombre important d'historiens au nom de son caractère peu fiable.

Autre sujet abordé par l'auteur : comment décliner la Résistance communiste juive ? Question relativement délicate puisqu'elle s'adresse à des identités fluctuantes. Ces résistants étaient d'abord communistes mais ils n'ont

« jamais essayé de s'en prendre aux trains de déportés ». Cinquante ans après, l'effondrement du système communiste aidant, c'est leur judéité qui affleure dans une tristesse amère : « Quand le souvenir de leurs morts à Auschwitz est devenu obsédant, parce que les jeunes gens d'alors étaient désormais grands-parents, quand la présence du génocide est devenue insistante dans l'espace public, certains ont exprimé des regrets, voire des remords ou de la culpabilité de n'avoir pas mis leur courage au service du sauvetage des leurs ». En quelques phrases, l'essentiel est dit. La première génération de communistes juifs et Juifs communistes – toutes les nuances s'imposent – n'existe plus, leurs inimitables accents non plus. La deuxième génération, celle qui est née en France et qui parlait le français avec « l'accent un peu gouailleur et traînant de titi parisien mâtiné de tournures venues du yiddish » – Henri Krasucki en est l'exemple même –, celle qui confondait Juif et communiste, non plus. Reste la troisième génération, absente du livre d'Annette Wieviorka, analysée, rappelons-le, par Hélène Gluckmann-Oppenheim et Daniel Oppenheim il y a quelques années déjà. Bien sûr la troisième génération parle le français sans accent et est surdiplômée par rapport aux précédentes. C'est une autre histoire.

Reviennent aussi dans *L'heure d'exactitude* les débats qui ont marqué la génération d'Annette Wieviorka, notamment celui qui opposa les historiens « fonctionnalistes » aux historiens « intentionnalistes » ou encore la question du témoignage, des témoins. L'auteure examine les apports des grands historiens de la Shoah (Hilberg, Friedländer notamment), leur évolution (*L'Allemagne nazie et les Juifs* de Friedländer est vu par elle « comme un chef-d'œuvre d'écriture de l'histoire »). Annette Wieviorka rappelle

l'évolution de la question complexe du témoignage – dont elle est devenue une spécialiste reconnue – qui court depuis la constitution des archives dans le ghetto de Varsovie par Emanuel Ringelblum jusqu'à la formation de l'immense fonds dit « Spielberg » (52 000 témoignages recueillis jusqu'à aujourd'hui). S'agissant de ces témoignages effectués dans les années 1990, il a beaucoup été dit qu'ils ne pouvaient être fiables (tardifs, trop normés), mais Annette Wieviorka avance une thèse plus nuancée, à savoir que ceux de ces récits qui ne sont pas parasités par d'autres sources (lectures, films) sont comme encapsulés, intacts. « Ceux-là intéressent particulièrement l'historien » La question du témoignage est donc multiforme, elle continue même à vivre comme l'a montré la polémique entre Claude Lanzmann et l'écrivain Yannick Haenel.

Il n'est guère possible d'évoquer tous les thèmes de ce livre qui ont jalonné la mémoire juive. En voici quelques autres : la découverte du fichier juif, la commission Mattéoli, le musée d'Auschwitz. On peut ne pas être d'accord avec certaines idées, par exemple celle que les comptes de la Shoah seraient apurés « du triple point de vue judiciaire (avec les procès Touvier et Papon), symbolique avec le discours de Jacques Chirac et matériel ». Certes, ces propos visent les politiques publiques, mais, tant qu'un rescapé sera encore en vie, il aura le droit de les récuser, et nous avec lui. Il n'est du pouvoir de personne d'affirmer que ces mesures sont satisfaisantes, d'autant que toutes ces réparations ont été tardives.

Ce qui compte, c'est les réflexions que suscite ce livre d'histoire et de mémoire, d'histoire de la mémoire.

Ont contribué à ce numéro

Izio Rosenman, ancien directeur de recherches au CNRS, rédacteur en chef de *Plurielles*, a coordonné le numéro de *Panoramiques*, « Juifs Laïques. Du religieux vers le culturel. », éd. Corlet-Arléa, 1992.

George Packer est journaliste au *New Yorker* (New York).

Alain Medam est ancien directeur de recherche au CNRS. Il est l'auteur de nombreux ouvrages dont *La Cité des Noms* (Galilée, 1980), *Mondes juifs, l'envers et l'endroit* (PUF, 1991), *Ce que la musique donne à entendre* (Liber, 2006).

Yeshaya Dalsace est rabbin (massorti) de la communauté Dor Vador (Paris) et rédacteur en chef du site massorti.com

Philippe Zard est maître de conférences en littérature comparée à l'Université de Nanterre-Paris-Ouest-La Défense. Derniers ouvrages parus : *Albert Cohen dans son siècle* (coll. de Cerisy, éd. Le Manuscrit, 2005) et *Sillage de Kafka* (coll. L'Esprit des lettres, éd. Le Manuscrit, 2007).

Gérard Haddad est psychanalyste. Dernier ouvrage paru : *Lumière des astres éteints. La psychanalyse face aux camps*, Grasset, Paris, 2011.

Carole Ksiazenicer-Matheron est maître de conférences (HDR) en littérature comparée à l'Université Sorbonne Nouvelle-Paris 3. Dernier ouvrage paru : *Les Temps de la fin*, éd. Honoré Champion, Paris, 2006.

Fleur Kuhn est doctorante en littérature comparée à l'Université Sorbonne Nouvelle-Paris 3. Elle a publié « *Nostalgie de la lumière* de Patricio Guzman : un lieu de la mémoire chilienne », *Témoigner : entre histoire et mémoire*, n° 110, Paris, Kimé, septembre 2011.

Catherine Fhima est historienne, attachée au Centre de recherches historiques (EHESS, Paris). Elle termine une thèse sur les identités d'écrivains juifs français entre 1890-1930. Elle a récemment dirigé « L'existence juive en France au début du XX^e siècle », n° 17 de la revue *Cahiers Jean-Richard Bloch* et est également l'auteure d'une *Chronologie de la France au XX^e siècle*, (La Découverte, 2000)

Martine Leibovici est maître de conférences en philosophie politique (HDR) à l'Université Paris 7-Denis Diderot. Dernier ouvrage paru : *Hannah Arendt et la tradition juive. Le judaïsme à l'épreuve de la sécularisation*, Genève : Éditions Labor et Fides 2003.

Daniel Oppenheim est psychanalyste et psychiatre à Paris. Il a publié onze livres. Derniers ouvrages parus : *L'enfant très malade, approché dans ses dessins* (L'Olivier, 2011) ; *Là-bas la vie* (Seuil 2010). Ses travaux portent sur l'expérience du traumatisme et la transmission de ses effets, étudiée dans le champ clinique ou littéraire.

Anny Dayan Rosenman est maître de conférences de littérature à l'UFR Lettres, Arts, Cinéma à l'Université Paris7-Denis Diderot. Dernier ouvrage paru : *Les Alphabets de la Shoah. Survivre. Témoigner. Ecrire*, CNRS éditions, 2007.

Hélène Oppenheim-Gluckman est psychiatre et psychanalyste. Dernier ouvrage publié : *Lire Sandor Ferenczi*, Campagne Première, 2010.

Alain Kleinberger est maître de conférences en études cinématographiques à l'Université Paris-Ouest-Nanterre-La Défense. Dernier ouvrage paru : *Cercle Rouge Lectures Croisées* (coordonné par A. K et Marguerite Chabrol), L'Harmattan, 2011.

Michal Gans est historienne, co-fondatrice du Musée de la Diaspora à Tel Aviv. Ancienne directrice du département international du musée des combattants des ghettos (Beit Lohamei Haghetaot) en Galilée. Elle travaille actuellement sur les enfants et les « camps de l'extrême », Belzec, Sobibor, Treblinka. Dernière publication : *Survivre. Les enfants dans la Shoah*, Ed. Ouest-France, 2011

Sandra Lustig, fille de réfugiés juifs-allemands, est traductrice free-lance et interprète. Elle vit à Hambourg. Dernier ouvrage paru : (eds. avec Ian Leveson), *Turning the Kaleidoscope : Perspectives on European Jewry*. New York : Berghahn Books, 2006.

Jean-Charles Szurek est directeur de recherche au CNRS, spécialiste des sociétés de type soviétique et des relations judéo-polonaises. Dernier ouvrage paru : *La Pologne, les Juifs et le communisme*, Michel Houdiard, 2010.

Céline Masson est maître de conférences en psychopathologie clinique et psychanalyse (HDR), psychanalyste, Université Paris 7 - Denis Diderot. Dernier ouvrage : *La force du nom : Leur nom, ils l'ont changé*, Desclée de Brouwer, 2010 (avec Michel Gad Wolkowicz)

Marius Schattner est journaliste à l'AFP à Jérusalem. Dernier ouvrage paru : *Israël, l'autre conflit : Laïcs contre religieux*, André Versaille, Bruxelles, 2008

Philippe Velilla est docteur en droit. Dernier ouvrage paru : *Les Relations entre l'Union Européenne et Israël. Droit communautaire et droit des échanges internationaux, le cas du commerce agricole*, Editions l'Harmattan, 2003

Henri Minczeles est journaliste et historien, spécialiste des communautés juives d'Europe orientale. Dernier ouvrage paru : *Une histoire des juifs de Pologne : Religion, culture, politique*, La découverte, 2011.

Chantal Wolezyk-Steinberg est maître de conférences à l'Université Paris Nord-Paris XIII.

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*
- Actualités**
- Pour une carte du racisme en France – *un projet, une interview*
- Dossier – le cinquantenaire de la révolte du ghetto de Varsovie**
- Annette Wiewiora – Le Ghetto de Varsovie, la Révolte
- Extraits de textes sur les ghetto 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 Stard – *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*
- Actualités – 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

Gershon Baskin – Le problème de l'eau dans le conflit israélo-palestinien

Caleb 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

Elie Barnavi – Demain la paix ? Oui !

Maurice Stroun – Aux origines du conflit israélo-arabe

Violette Attal-Lefi – Discours de bienvenue : des Juifs dans leur temps

Elisabeth Badinter – Les dangers qui nous guettent

Simone Veil – Française, juive et laïque

Dominique Schnapper – Société laïque, société multiculturelle, mariages mixtes

Etudes

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 juives d'Afrique du Nord

Itzhak Niborski – Le Yiddish, un passé, un présent et un futur ?

Haïm Vidal-Sephiha – Langue et littérature juives 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 juïdo-espagnoles*
- Wislawa Szymborska – *Encore (Poème)*
- Antoni Słoniński – *Elégie pour les villages juifs (Poème)*
- Evgeni Evtouchenko – *Babi Yar (Poème)*

Document

- Déclaration du 7e Congrès de la Fédération des Juifs Humanistes et Laïques

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 juïdo-arabe*

Le "juïdo-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° 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*

PLURIELLES N°9

Izio Rosenman – *Éditorial*

Dossier – les juifs et l'Europe

- Daniel Lindenberg – *Europa Judaïca ?*
- 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
Corinne 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'Allonne – *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-Haïm*
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-Editorial – *Voyages imaginaires, voyages réels*
Dossier – Voyages
Daniel Oppenheim – *Éthique du voyage. Réver, 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 Tsigane d'Europe – *Les impasses de l'extraterritorialité mentale*

Etudes, textes, critiques

Milner Philippe Zard – *L'Europe et les Juifs. Les généalogies spacieuses de Jean-Claude*
Olivier Revault d'Allonne – *Un voyage manqué dans la littérature*
Nicole Eizner – *Voyage immobile en Israël*
Hélène Oppenheim-Gluckman – N. Perront : *Etre Juif En Chine (c. r.)*
Nicole 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 Méchoulan – *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

Roland Doukhan – *Le contre sens*

Essais et critique

Daniel Dayan – *Information et télévision*
Roland 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 Chalier – *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 Szczyplorski – *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...*

Etudes, 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 Hadef-Benfatima – *Dibbouk et Dom Juan...*
Jean-Charles Szurek – *Jan Gross, conscience juive de la Pologne...*

HOMMAGE A JACQUES BURKO

Izio Rosenman, Jean-Charles Szurek....

COMPTE 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

Izio 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 – matrilinéarité ou patrilinéarité*

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 Edito – *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 « reconstructioniste » 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 saisit 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*