

Richard Marienstras

Être un peuple en diaspora

collection dirigée par Sophie Wahnich

© 2014, Les Prairies ordinaires

1, avenue de Ségur 75007 Paris

Diffusion : Les Belles Lettres

ISBN : 978-2-35096-086-9

Réalisation : Les Prairies ordinaires

Révision du manuscrit : Louise Guilbaud

Couverture : conception graphique originale : gr20Paris

Impression : Pulsio

Richard Marienstras

**ÊTRE UN PEUPLE
EN DIASPORA**

Préface d'Elise Marienstras
Postface de Pierre Vidal-Naquet

LES PRAIRIES ORDINAIRES
COLLECTION « L'HISTOIRE REJOUÉE »

PRÉFACE

2A7337

Peuple, État, diaspora

Élise Marienstras

Cet ouvrage est une nouvelle édition du livre *Être un peuple en diaspora* paru en 1975 aux éditions Maspero. Lors de sa parution, il avait joué, aux dires de ses lecteurs d'alors, un rôle formateur. Les années qui ont suivi n'en ont pas aboli l'efficacité. *Être un peuple en diaspora* a continué à susciter curiosité, débats et adhésion auprès d'un public particulièrement concerné, si bien qu'il devient nécessaire, maintenant que l'oubli générationnel commence à en souffler la flamme et qu'il est épuisé, d'en faire une nouvelle édition.

Il est vrai que si, lors de sa première publication, le livre, ainsi que le Cercle de réflexion qui l'accompagnait, s'attirèrent aussi la sympathie des mouvements régionalistes nationalitaires, particulièrement actifs dans les années 1960-90, ces mouvements ont beaucoup fléchi depuis lors et la situation politique et culturelle du ^{xxi}e siècle en Europe et dans le monde a beaucoup changé. Et pourtant, ou même, justement, l'eupéanisation et la mondialisation ont accentué les clivages entre majorités et minorités, entre États et nations, entre autochtones et migrants. Les diasporas ont proliféré, les cultures semblent s'être à la fois démultipliées et, *a contrario*, uniformisées.

Les questions que posait en son temps Richard Marienstras se posent de manière encore plus aiguë : comment être et rester juif ? Ou breton, ou rom, ou occitan ? Comment combiner ces appartenances à une identité plus large et les inscrire dans un universalisme partout proclamé ?

Devant l'avenir des sociétés complexes faites de ce que l'on a appelé les différences, aujourd'hui la diversité ou le pluralisme, les textes de Marienstras peuvent encore ajouter à la légitimité de la demande d'une cohabitation sans domination, d'une égalité sans

discrimination, d'une reconnaissance de l'Un par l'Autre au sein de nations dont la politique n'effacerait pas la profusion culturelle des collectivités, et de sociétés qui déclinaient leurs valeurs sur le mode qualitatif plutôt que quantitatif.

Le désir que ce livre puisse encore atteindre des lecteurs par la force de sa parole nous a amenés à en reprendre la plus grande partie, écrite dans un autre temps, mais selon des impératifs toujours actuels. Nous avons substitué, aux chapitres qui ont de nos jours une moindre pertinence, des essais que Richard Marienstras avait publiés dans divers lieux entre les années 1980 et 2000 et dont les questions qu'ils posent résonnent encore dans le monde d'aujourd'hui : migrations et cohabitations, laïcité, État et minorités, pluralisme culturel.

Livre de combat, ouvrage dynamique, *Être un peuple en diaspora* est un livre politique. Il s'inscrit dans le contexte des années 1950 à 1980, une époque féconde en débats, en espérance, en résistance, bien que grosse déjà des désillusions et des défaites qui marqueront les débuts du ^{xxi}e siècle.

Richard Marienstras était l'un de ces intellectuels juifs qui créèrent au lendemain de la Seconde Guerre mondiale l'organe étudiant *Kadimah* pour y formuler leurs analyses et leurs réactions à la guerre coloniale, à l'antisémitisme, à la mainmise des hautes instances de la « communauté » juive (le Consistoire, le Conseil représentatif des institutions juives de France, etc.) sur la parole publique juive, aux séquelles laissées par le génocide dont on commençait à mesurer l'étendue. Ces jeunes Juifs, pour la plupart issus de l'immigration, s'enflammèrent contre l'impérialisme américain et ses antennes culturelles tout en commençant à douter des dogmes et de la pratique du « socialisme réel » à l'est de l'Europe.

Aspirant encore, pour certains, à des « lendemains qui chantent », ils étaient lourds du poids des années où le ciel vers l'est de l'Europe avait été voilé par les fumées des crématoires et les

terres enrichies des cendres enfouies de ceux qui figuraient dans leur généalogie sur l'Arbre de Mort.

Ceux-là, comme les fantômes dans *À pas aveugles de par le monde* de Leib Rochman¹, leur enjoignaient de porter en arrière le regard de la femme de Loth qui les empêcherait de reprendre comme avant une vie interrompue. Dans le premier chapitre qui contient les « Réflexions sur le génocide », Richard Marienstras écrit : « Vivre la mort d'une collectivité élémentaire [...], c'est mourir une seconde fois avec elle [...]. C'est recommencer la mort chaque jour » (p. 31).

Ainsi, comme Primo Levi, comme Stefan Zweig, comme Abraham Zemsz, ou Piotr Ravitch, le regard vers l'abîme où avait sombré le peuple juif d'antan en poussa plus d'un au suicide, et d'autres, comme Kertesz, comme Appelfeld, comme Rochman, à la lourde tâche de ressusciter, ou plutôt de conserver et de transmettre la mémoire d'une culture engloutie².

Des uns et des autres, et des troisièmes – les oublieux – Richard Marienstras parle ainsi :

Il y a ainsi parmi nous des hommes vivants qui n'en finissent pas de mourir, soit parce qu'ils ne peuvent pas détacher leur regard – le regard de leur être – des instants passés et sans cesse revécus où s'abolissait leur univers ; soit parce que ce regard, ils l'ont détourné vers quelque projet nouveau qui, évidemment, implique une rupture entière avec le passé entièrement aboli, et qu'assumant cette rupture, ils ont perdu l'être. (p. 32)

La vie de Richard Marienstras est en grande partie nourrie des thèmes qui sont évoqués ici. Né en 1928 à Varsovie, il meurt en 2011 à Paris, d'une maladie qui, peut-être, puisqu'il s'agissait des artères, du cœur, des reins, n'était pas sans rapport avec le mal du

1. Traduit du yiddish par Rachel Ertel, Paris, Denoël, 2012.

2. « Il y a longtemps que je ne cherche plus ni ma patrie ni mon identité », dit Imre Kertesz dans un entretien du *Nouvel Observateur*, 2-8 mars 2006.

siècle qui l'avait vu naître. Son parcours lui fait connaître plusieurs guerres et même participer comme engagé volontaire à celle de l'indépendance d'Israël en 1948. Il est des divers combats pour la paix et dans la solidarité avec les victimes – Biafraïens, Cambodgiens, Rwandais, Palestiniens et tant d'autres –, avec les déplacés, les expulsés, les persécutés. En France, il se rapproche des Arméniens et des Kurdes et s'intéresse aux Tziganes, ainsi que, dans les années 1970-80, aux Occitans, aux Bretons, aux Picards, aux Alsaciens. Il combat par ses articles et sa parole l'ethnocide et le déni, par les majorités dominantes, des faibles et des exilés. Il est aussi de ceux qui créent en 1970 avec Laurent Schwartz, Pierre Vidal-Naquet, Maria Jolas, le mouvement « Pour la morale en politique ».

En 1967, au cours de la guerre des Six Jours, Richard Marienstras fonde, avec des membres du Comité des Intellectuels pour la Paix au Moyen-Orient et d'anciens camarades de l'Union des Étudiants Juifs, le Cercle Gaston-Crémieux dont le manifeste affirme la légitimité de la diaspora juive et la nécessité de construire, après le génocide, une culture proprement diasporique. Laïque et moderne, sans dénier le droit à l'existence d'Israël, la diaspora n'aura aucun besoin de graviter autour de cet État, de même que l'État d'Israël n'aura aucune légitimité à se définir comme lieu de la centralité juive mondiale : « Il n'y a pas selon moi de centralité israélienne en ceci que si le judaïsme doit continuer dans le monde, il faut que chaque diaspora trouve en elle-même les ressources – toutes les ressources – nécessaires pour se perpétuer », explique-t-il le 16 mai 1980 dans la *Presse Nouvelle Hebdomadaire*.

Richard Marienstras n'est pas sioniste. Il n'est pas antisioniste non plus. Il propose une voie médiane : celle du droit des Juifs à vivre en « dispersion » et à participer en tant que tels aux cultures nationales. Il est sans doute exagéré d'écrire, comme F. Lovsky en 1975, que « si Marienstras est l'ennemi de quelque chose, c'est de l'État-nation, de tous les États-nations, l'israélien compris quand il

imite les États-nations assimilationnistes, jacobins ou marxistes ». Mais il est juste d'ajouter : Marienstras défend le fait nationalitaire pourvu qu'il ne devienne pas nationaliste, où que ce soit. C'est l'idéologie nationaliste et les dérives qu'elle ne cesse de produire qu'*Être un peuple en diaspora* met en cause, situant la diaspora juive française dans la mouvance des régionalistes occitans que représentait Robert Lafont, ou bretons auxquels Yves Person donnait une voix bien au-delà d'un banal communautarisme.

Le terme de « nationalitaire », peu goûté ni pratiqué en France, s'accordait à la fois à l'idéologie bundiste de Vladimir Medem, à la théorie de l'autonomie culturelle nationale des marxistes austro-hongrois, à l'historicisme folkiste de Simon Doubnov au tournant des XIX^e et XX^e siècles, et aux théories et à l'action contemporaines de Robert Lafont, Yves Person, Henri Giordan, ou Yvon Bourdet, adoptées en France par les mouvements des « minorités nationales » depuis les années 1960-80.

« Toute une tradition idéologique qui défend la culture contre les cultures est battue en brèche », écrivait *Tribune Socialiste* le 25 octobre 1975 en saluant les prises de position d'*Être un peuple en diaspora*. Ce dernier combat est toujours actuel, mais toujours aussi difficile.

Parmi les textes de la première édition, figurait un article grinçant écrit en 1968 en direction de la gauche, en défense des Ibos du Biafra qui subissaient ce que Marienstras appela « un génocide dans le sens de l'histoire ». Plus tard, l'auteur a pris une part réticente au débat sur « la concurrence des victimes ». Mais dès le début des événements du Biafra, il s'était prononcé contre l'idée que tel génocide puisse être plus condamnable que tel autre, telles victimes plus intéressantes que telles autres, et il avait affirmé le devoir de la gauche de s'unir « pour dénoncer et empêcher un génocide où qu'il soit et quelle que soit la main qui le soutient ».



Trois mots-clefs nous guident dans la lecture de l'ouvrage : la guerre, d'abord, avec, à son acmé, la Seconde Guerre mondiale et la monstruosité de l'extermination à laquelle l'auteur a consacré son premier chapitre : « Réflexions sur le génocide ». La guerre, qui lui enleva son père assassiné en Pologne, et qui fit entrer l'adolescent dans la résistance en Drôme-Nord et y trouver l'école de vie du citoyen engagé qu'elle fut pour beaucoup.

Le deuxième mot-clé, le « peuple juif » – « ce groupe à la longue mémoire faite de fragments exorbités » (p. 34) – est l'objet principal des réflexions poursuivies de l'un à l'autre des chapitres. Bien que Marienstras fût très éloigné de la religion juive, ce peuple qui était pour lui sa famille et son héritage – je pourrais dire « son navigateur » virtuel – lui donnera accès aux autres peuples.

La culture enfin, troisième mot-clé, concerne le peuple juif comme tous les peuples, mais définit en priorité les peuples mineurs qui vivent en diaspora.

Être un peuple : mais qu'est-ce qu'un peuple ? Dans cet ensemble d'articles qui portent pour la plupart sur la condition juive, l'auteur ne s'attarde pas à des définitions précises du mot « peuple » qu'il remplace souvent, sans être gêné par l'emphase ou par la transcendance, par « l'Être » juif. Il emploie rarement le terme « d'identité », un mot usé jusqu'à la corde, et dont l'usage collectif idéologisé fait l'instrument herméneutique des mythes nationaux.

En revanche, la polysémie du mot « peuple », s'agissant des Juifs, ouvre des perspectives diverses et enrichissantes. Il présente en effet, dans ses divers usages, un caractère paradigmatique et une dimension universelle. Tout au long d'*Être un peuple en diaspora*, le concept de « peuple », dans l'acception qui recouvre essentiellement un groupement de personnes formant une « nation », est aussi ambigu que l'est ce dernier terme, depuis

que le modèle né de la révolution américaine et surtout de la Révolution française, l'a transformé en État-nation, sans distinction entre État et nation. Selon cette acception telle qu'elle figure dans les Déclarations des droits universels par exemple, (« le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes »), un peuple serait une entité composée de nombreuses personnes, vivant sur un même territoire, connaissant une continuité historique commune et vivant sous le toit du même État. Renan ne dit pas autre chose à propos de la nation, sauf qu'il y ajoute une dimension volontariste, une possibilité de choix³. Il s'agit là aussi de la définition stalinienne, dont Richard Marienstras fait justice, mais qui reste, dans la pensée majoritaire de la gauche, sous-jacente à l'acception contemporaine de peuple et de nation, notamment en France où nation et État se veulent inséparables⁴.

La notion de « peuple juif » est différemment comprise, selon que l'on se place dans l'épistémologie biblique ou historique. Pour les adeptes d'un récit biblique providentiel, les Juifs sont le « peuple de Dieu⁵ ». Avec cet axiome, la chose est dite ; les autres peuples lui sont antonymes. Il n'est pas besoin de qualifier autrement les uns et les autres. Dans le monde moderne et sous le regard plus rationnel des historiens, de nombreuses définitions sont avancées, dans lesquelles il n'est pas utile ici de nous plonger, sauf à évoquer rapidement le pas qui fut franchi lors des révolutions du XVIII^e siècle en Amérique et en France puis, aux XIX^e et XX^e siècles en Europe où l'État-nation prit une valeur normative.

Pour mieux comprendre ce qu'entendent Marienstras et d'autres qui, comme lui, ont une vision « nationalitaire » des peuples mino-

3. Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation ?* Conférence de 1882, publiée dans les *Discours et conférences*, en 1887.

4. Voir Georges Haupt, Michael Lowy, Claudie Weil, *Les Marxistes et la question nationale*, Montréal, éditions L'Étincelle, 1974.

5. Voir « L'homme juif devant la Bible », de Léon Askenazi, in *Information juive*, n° 172, mars 1967.

ritaires ou diasporiques, je passerai par le point de vue opposé, proche, sans le dire, de la définition positiviste-territorialiste, qui amène certains « nouveaux historiens » israéliens à nier l'existence d'un peuple juif et par là, à dénoncer le mythe sioniste d'une continuité entre une Antiquité sémitique et l'histoire du peuple juif historique jusqu'à la création de l'État d'Israël.

Ce point de vue est repris par un auteur qui a fait grand bruit à chaque ouvrage publié et traduit en français, le premier portant le titre déjà clair : *Comment le peuple juif fut inventé*. Qui l'a inventé ? Les « nouveaux historiens » répondent : les sionistes qui, à la fin du XIX^e siècle, se sont prévalus de l'exemple des nationalismes ambiants pour se réclamer d'un peuple antique auquel il faudrait accorder la normalisation d'une terre, avec des frontières et un État pour que sa qualité de peuple se concrétise. Tom Segev, un journaliste et historien de gauche israélien résume ainsi les arguments de Sand :

La Déclaration d'indépendance d'Israël dit que le peuple juif est né sur la terre d'Israël et a été exilé de son pays natal. Chaque écolier israélien apprend que cela s'est passé pendant la période de domination romaine, en 70 après J.-C. La nation est restée fidèle à sa terre, à laquelle elle a commencé à revenir après deux millénaires d'exil. C'est faux, dit l'historien Shlomo Sand. Il n'y a jamais eu de peuple juif, seulement une religion juive, et l'exil non plus n'a jamais eu lieu – il n'y a donc pas eu de retour. [...] Tout cela est de la fiction et un mythe qui a servi de justification à la création de l'État d'Israël⁶.

L'exil, écrivent Sand, Segev, ou encore Avnery, n'a concerné qu'une minorité du peuple de Judée. Ceux qui sont restés ont plus tard été convertis aux religions locales puis à l'Islam, de sorte que les ancêtres des Arabes palestiniens seraient des Juifs de même que, de leur côté, la poignée d'exilés juifs s'est élargie grâce au

6. Shlomo Sand, *Comment le peuple juif fut inventé*, Fayard, Paris, 1981. Tom Segev, « Une invention appelée le peuple juif », in *Haaretz*, 28 février 2008.

prosélytisme comme celui qui a produit la conversion des Khazars au Caucase, ou des Berbères en Tunisie⁷.

Il est clair que ces démonstrations servent la polémique. Les « nouveaux historiens », qui s'appuient sur une archéologie de plus en plus élaborée, relevant les incongruités nées de la légende biblique et des récits rabbiniques, en déduisent que l'histoire d'un peuple juif, telle qu'elle a été « inventée » au XIX^e siècle et encore réécrite et enseignée après 1948, n'est qu'une fiction destinée à alimenter le « roman national », comme l'appelle Suzanne Citron en parlant des mythes de l'histoire de France⁸. Ces « nouveaux historiens » auxquels emprunte S. Sand font œuvre de déconstruction de cette histoire qu'ils disent calquée sur le mythe biblique et falsifiée à des fins idéologiques, c'est-à-dire nationalistes. Tout n'est pas sans intérêt dans cette thèse, et surtout dans les travaux auxquels elle emprunte notamment la mise en perspective avec les idéologies nationalistes, ainsi que les rectifications chronologiques de l'Antiquité moyen-orientale dont l'historiographie israélienne récente a fait une très utile mise au point.

Il est surtout intéressant d'observer que Sand fait dans le sens inverse la même erreur de méthode qu'il dénonce chez les nationalistes : ce qui n'existe pas, selon lui, c'est un peuple dont il sous-entend la même définition que celle qu'il dénonce comme générant le mythe nationaliste : pour que le peuple juif justifie son existence, il faudrait, d'après Sand et les « nouveaux historiens israéliens », que le territoire qu'il revendique soit le sien depuis toujours, que les personnes qui le composent aient entre elles et au travers des générations, une parenté ethnique, sinon raciale, que leur culture soit différente des autres et assumée par l'État qui l'incarne, un État dont l'ancienneté prouverait que ce peuple est légitime au regard des autres nations. En l'absence de tous ces critères, le peuple juif,

7. Article de Uri Avnery, « Naissance d'une nation », *Gush Shalom*, avril 2008.

8. Suzanne Citron, *Le Mythe national. L'histoire de France en question*, EDI, 1992.

estiment ces historiens à l'égal du nationalisme positiviste, n'est qu'une invention récente (et donc, implicitement, contestable). On voit clairement comment est instrumentalisée une acception équivoque du terme « peuple » à des fins polémiques anti-sionistes.

On voit que, même lorsqu'ils nient l'existence d'une nation – ou d'un peuple juif – les auteurs antisionistes continuent de s'appuyer sur la conception classique de l'État-nation, selon laquelle la nation est une monade constituée d'un groupe humain homogène, parlant une même langue, pratiquant une même religion, partageant la même culture, occupant un territoire au passé immémorial, et dotée d'un État souverain. Leur opposition à la conception classique de l'État-nation israélien s'appuie sur la même conception qui, rappelons-le, a pu conduire à des dérives nationalistes extrêmes dont le potentiel, puisqu'il s'agit de déni des peuples minoritaires ou diasporiques, est mortifère.

C'est à l'opposé de ces positions, ainsi que celles de ces défenseurs d'« identités meurtrières », dont Amin Maalouf démontre qu'ils réduisent l'identité individuelle ou collective à une seule appartenance⁹, que se situe *Être un peuple en diaspora*.

Dans *Être un peuple en diaspora*, la question du peuple juif est posée sous différents aspects. Aucune définition lexicale n'est clairement donnée, mais on la cerne de manière de plus en plus précise à mesure que l'ouvrage se fait plus politique. La référence majeure est celle d'auteurs aujourd'hui largement oubliés parce que tôt éliminés, bien que la tradition bundiste qu'ils ont générée survive au moins dans l'esprit de quelques groupuscules juifs, dans les mémoires des descendants des militants d'Europe centrale et de lecteurs des écrivains dits « judéo-marxistes »¹⁰.

Pour traiter de ce concept, lié à celui de « nation », Richard Marienstras part de cas bien concrets, ou même d'anecdotes

9. Amin Maalouf, *Les Identités meurtrières*, LGF, 1998.

10. Voir Enzo Traverso, *Les Marxistes et la question juive*, La Brèche-PEC, 1998.

légendaires, comme celle du « meurtre de l'Égyptien par Moïse », pour introduire le Peuple comme un objet inévitable que l'on ne peut contourner alors même que l'on voudrait l'évacuer : par exemple, à propos du procès du criminel nazi Eichmann, qui eut lieu à Jérusalem en 1963 et où, après le livre controversé de Hannah Arendt sur l'événement, Richard Marienstras s'indigne de l'insistance des autorités israéliennes à juger elles-mêmes cet homme qui avait assassiné sur le territoire de Pologne des individus dont l'État israélien se proclamait le vengeur :

C'est le propre de toute entreprise politique de ne retenir du passé que ce qui sert son élan et d'altérer le passé pour mieux s'en servir. Il serait foncièrement injuste de leur [aux sionistes] imputer comme un péché spécifique leur reprise nationaliste de l'histoire juive [...]. [...] Mais] est-il rien de plus poignant que de voir la plus ancienne collectivité du monde occidental adopter le système de pensée et les valeurs contre lesquels elle a survécu [...] ? (p. 58)

L'État d'Israël, jugeant le criminel Adolf Eichmann en 1963 est en effet doté de tribunaux avec une Cour suprême et de toutes les institutions qui constituent l'État moderne. Il se trouve aussi maître d'un territoire dont il revendique la possession par antériorité dans l'histoire et dans le mythe biblique (réinterprété), un territoire qui est à lui seul, et dans son expansionnisme même, au cœur de l'État-nation qui y exerce sa souveraineté. Cet État possède ainsi tous les critères de l'État-nation classique souverain, tel que le reconnaît le droit international et qu'il a été légitimé par les Nations Unies en 1948.

Le peuple juif : une minorité non-territoriale

Dans un article de 1967, Richard Marienstras admet qu'« Israël n'est pas négociable » (pp. 159-171 de l'édition Maspero). Il ne nie pas la nécessité à un moment donné d'un refuge pour les Juifs qui souhaitent s'y rendre, et refuse absolument l'option de destruction

de cet État, qui impliquerait la deuxième destruction moderne d'une communauté juive. Mais il n'a cessé, depuis l'indépendance de cet État, de rappeler les caractères néfastes de la forme étatique qu'Israël a bien été obligé de prendre, mais qui le conduisent à des politiques que réfutent les partisans des droits des peuples et des cultures à leur survie particulière.

C'est, quoi qu'en veuillent les « nouveaux historiens », en tant que minorité non-territoriale historique que les Juifs existent dans leur ensemble en tant que peuple, bien qu'une grande partie de ce peuple ait été exterminée. Certes, la tradition juive affirme depuis deux millénaires avoir appartenu à un territoire (et à sa capitale) auquel, à chaque fête de Pâques, les fidèles expriment l'espoir de revenir.

Mais qu'est-ce que ce territoire ? Richard Marienstras en emprunte la définition à Hannah Arendt :

Le territoire n'est pas seulement un terme géographique mais un concept politique et juridique. Il ne s'applique pas fondamentalement à une étendue de terre – ou moins à une telle étendue qu'à l'espace qui existe entre des individus dont les membres sont liés les uns aux autres [...] par toutes sortes de relations fondées sur une langue, une religion, une histoire, des coutumes et des lois communes[...]. L'État d'Israël n'aurait jamais existé si le peuple juif n'avait pas créé et perpétué, pendant les longs siècles de la Dispersion, un espace interstitiel qui lui fût propre¹¹.

On pourrait ajouter que tous les critères de relations infranationales que cite Hannah Arendt ne sont pas, selon Marienstras, indispensables à l'existence d'un peuple. Un seul peut suffire, ou dominer, comme la langue qui recouvre nécessairement d'autres critères constitutifs d'une culture commune.

Quant au territoire, comme le territoire du yiddish ou « *yiddish land* » aujourd'hui englouti, il ne s'agit pas d'une Terre-Mère, ou d'un pays natal : il s'agit d'un espace interstitiel – la « *yiddishkeit* » – qui fonde la communauté nationalitaire, un espace sans frontière

11. Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem* (1963), tr. fr. Gallimard, 1966, p. 424.

que seul l'anéantissement d'une communauté peut, sinon rayer de la carte, du moins effacer de l'imaginaire de ses survivants. Ainsi, l'anéantissement *in situ* des communautés des *shtetlach* n'a pas aboli la situation géographique, ni même le nom et la superficie des petites villes de Bialystock, Slonim ou Radom, en Pologne ou en Biélorussie ; en revanche, le territoire du *shtetl*, en tant que lieu de vie d'une communauté avec sa langue, ses institutions communautaires et sa culture, a disparu. Après le génocide, il reste des villes dans un territoire géographico-politique biélorusse, polonais, lituanien.

Les anciens *shtetlach* disparus ont fait place au territoire des États-nations qui en ont en quelque sorte recouvré la fonction de socle du nationalisme étatique – la patrie, au sens étroit pour laquelle les citoyens doivent être prêts à se sacrifier –, et qui donne à ses autochtones le pouvoir de dominer et opprimer les minorités non-territoriales qui y résident sans y être à proprement parler enracinées.

Le rapport, ou plutôt le non-rapport des Juifs au territoire des nations où ils forment des minorités, c'est dans le chapitre intitulé « Le lieu où l'on peut se compter » que le livre en parle le mieux :

Les Juifs ont l'habitude de s'interroger sur ce qu'ils sont. Périodiquement, les soubresauts de l'histoire et les discontinuités tragiques de leur destin les obligent à remettre en question les quelques certitudes relatives à eux-mêmes qui semblaient s'être établies antérieurement. (p. 65)

Pour preuve, Marienstras prend appui sur l'histoire racontée par Joseph Ha-Cohen dans *La Vallée des Pleurs* : en 1240, le roi d'Angleterre rend les Juifs coupables de la peste qui ravage le pays. Il les met alors en demeure de choisir entre la tente où se trouve la Loi de Moïse et celle où se trouve la Loi Nouvelle :

Tous coururent alors vers la Loi de Moïse», mais ils ne purent y entrer qu'un par un et sans s'apercevoir que celui qui l'avait

précédé avait été immédiatement égorgé et jeté dans la mer. Il en tomba ainsi des nôtres un grand nombre, qui servirent de pâture aux poissons de la mer et aux oiseaux du ciel en ce jour d'épouvante¹².

Les deux voies proposées par le roi d'Angleterre conduisaient toutes les deux à la mort, mais ni l'une ni l'autre n'entamait ce par quoi l'être se définit ou cette part de lui-même d'où lui viennent ses certitudes, commente Richard Marienstras. En ces temps-là, on restait juif malgré l'eau du baptême administrée sous la contrainte, on restait juif dans sa collectivité et aussi lorsqu'on ne pouvait « pénétrer dans la tente qu'un à un ». « L'être était alors comme une chose, l'identité était aussi solide qu'une pierre, aussi privée – et aussi publique – qu'une cicatrice au visage » (p. 66).

Alors, on pouvait faire le compte et le décompte d'une collectivité. Un rituel marquait le passage d'une collectivité à l'autre et l'individu pouvait ainsi être décompté de sa collectivité d'origine et désormais compté dans la collectivité d'accueil.

« Mais qu'en est-il, poursuit Marienstras, lorsque la ligne, comme aujourd'hui, s'est estompée ? [...] Pouvons-nous savoir combien nous sommes ? Certainement pas, et cela, parce que nous ne savons pas précisément qui nous sommes et que nous ne nous connaissons pas. »

Vient à ce point du volume ce qui a motivé la réflexion sur le « compte » ou recensement : c'est le refus de la Pologne, longtemps après la fin de la Seconde Guerre mondiale, de compter, autrement que comme étant de nation polonaise, les six millions de Juifs assassinés dans les camps avec environ un million de Polonais chrétiens, leur accordant une « naturalisation *post mortem* », alors que les Juifs qui, en 1967, manifesteront leur solidarité avec Israël en tant que Juifs polonais, seront considérés comme étrangers sionistes et chassés de Pologne.

12. Texte emprunté à Edmond Fleg, *Anthologie juive*, 1951, pp. 205-206.

« On voit d'emblée que la notion "être juif" ou "être polonais" recouvre des réalités tout à fait différentes selon qu'on pense à des individus se définissant par rapport à une culture donnée ou par rapport à une citoyenneté ». En France où la distinction, habituelle en Pologne entre la citoyenneté et la nationalité, n'existe pas en droit, les Juifs, ou « Israélites » une fois émancipés, n'ont plus, pour raison de laïcité, la possibilité de figurer comme tels dans un recensement. L'argument auquel parvient ce raisonnement permet de dire que la situation anonyme des Juifs est un exemple extrême de toutes les populations minoritaires en fait, mais non en droit, dans les pays qui, comme en France, fusionnent en un seul concept l'État des citoyens et la nation des peuples. Cependant, l'expérience du régime de Vichy pendant la Seconde Guerre mondiale a prouvé que le retour au passé serait une infamie et que les Juifs, comme les autres peuples diasporiques, ne peuvent que se réjouir d'avoir échangé le décompte discriminatoire contre le bienfait de la citoyenneté républicaine, même aveugle aux particularismes.

En fin de compte, le « lieu où l'on peut se compter », quel que soit le peuple minoritaire en question, c'est un milieu que l'on construit, que l'on invente et auquel on adhère par choix. Il suffit, écrit Marienstras, de vaincre l'ignorance imposée par la pression des forces majoritaires et, en s'affirmant contre elles, de retrouver ses sources en se donnant un avenir. Il n'est donc pas du tout illégitime d'« inventer le peuple juif », pour reprendre dans un sens constructif cette formule sarcastique. La conclusion du chapitre sur « le lieu où l'on peut se compter » grâce à une existence nationale n'est pourtant pas optimiste :

C'est dans le Sinaï que, pour la première fois, les Juifs purent se compter[...]. C'est le lieu où des individus marqués par une civilisation se donnent l'illusion de se retrouver tous afin de recommencer leur propre histoire et celle du monde. [...] Le lieu où il est possible de recenser avec précision des êtres définis par

leur sentiment d'appartenance, leur ascendance naturelle et leur statut juridique – lieu qui est le rêve de toute culture et l'un de ses pôles obligés – et qui n'existe que dans l'imaginaire, ou dans le désert de l'esprit. (p. 86)

La vocation minoritaire et la diaspora

C'est en grande partie dans sa vocation minoritaire que le peuple juif est, d'après Richard Marienstras, exemplaire et c'est dans son mode d'existence en diaspora que le modèle qu'il avait initié se répand de par le monde. Les deux termes s'épaulent dans l'ouvrage, et leur vocation universaliste est affirmée d'emblée :

Si l'on me demande aujourd'hui [en août-sept. 1973] : « Faut-il aider les Tziganes (ou les Catalans, les Basques, les Bretons, les Indiens, les Slovènes, les Juifs, les Arméniens...) à survivre en perpétuant et en approfondissant leurs différences ? », je dirai qu'il le faut. [...] Une minorité ethnique, culturelle ou religieuse doit pouvoir se donner l'organisation qu'elle souhaite dans les limites de ce qui est politiquement possible. [...] Face à elle, autour d'elle, en elle, il y a les majorités, les États, leurs cultures, leurs techniques, leurs richesses, leurs violences institutionnelles, leurs polices et leurs bureaucraties. [...] En apparence, l'ethnocide se fait sans qu'on y songe. Il est inscrit dans les structures de la société majoritaire et dans sa volonté affichée ou secrète. (p. 104)

Cette minorité – qui peut parfois être autochtone – a été tour à tour victime, au cours de l'histoire, de dénigrement, de persécution, de violence meurtrière jusqu'au génocide. Le « peuple » ainsi désigné à l'opprobre dans la plupart des sociétés occidentales a aussi connu des périodes paisibles et plus ou moins prospères qui rendaient possible une intégration – laquelle s'est souvent révélée, comme en Allemagne à partir des années 1930, illusoire.

Mais n'est-ce pas le destin, ou la logique des minorités, que d'être soumises à la majorité, d'être contraintes par la loi du plus grand nombre, interroge Richard Marienstras ? Ou les minorités,

pour perdurer, sont-elles dotées d'un pouvoir inhérent de résistance, et finalement, de résilience ?

Reste qu'il est fort difficile de se maintenir comme minorité volontaire au sein d'une société dont la majorité numérique, culturelle, chronologique exerce une pression, ou une séduction qui fait tomber le minoritaire dans le piège d'une assimilation où l'oubli de sa culture originelle laisse place à une identité tronquée, à un corps naturalisé, c'est-à-dire converti à ce qui est plus grave qu'une conversion religieuse : la conversion du minoritaire à l'identité majoritaire, qui tourne le dos à son peuple pour vouer un culte à l'État-nation. En adoptant le culte à l'État-nation, ou en mimant ceux qui s'en targuent et qui refusent la vocation diasporique, ils se condamnent à la violence d'État, celle qui, d'après la Bible, a transformé Moïse en meurtrier de l'Égyptien et l'a voué à l'exil.

En un sens, et très paradoxalement, la vocation nationalitaire des Juifs dans la dispersion, tout en les mettant constamment en danger face à leurs « voisins¹³ » ou aux autorités, les a tenus à l'écart de la responsabilité, du sentiment de complicité parfois, qui incombe aux citoyens nécessairement parties de l'État-nation : ils ne disposent pas des moyens de coercition – police (sauf parfois, comme au ghetto, ou aux camps de la mort sous le 3e Reich, la collaboration contrainte), ou armée – pour exercer, au nom de l'État, le monopole de la violence. Partout où c'était possible, les Juifs ont constitué des communautés culturelles ouvertes à la fois aux cultures environnantes, minoritaires comme majoritaires¹⁴.

C'est au XIX^e siècle, en même temps qu'émergeaient en Europe de multiples doctrines d'existence des nations, que la pensée nationalitaire commença à se manifester au sein des mouvements révolutionnaires bolchéviques, puis, rompant avec ceux-ci, dans la

13. Voir l'un des cas extrêmes qu'a constitué l'épisode du massacre de Jedwabne : Jan Tomasz Gross, *Les voisins. 10 juillet 1941. Un massacre de Juifs en Pologne*, Fayard, 2002.

14. Lire Rachel Ertel, *Le Shtetl. La bourgade juive en Pologne*, Paris, Payot, 1982.

lignée du marxisme austro-hongrois qui, sans renier l'internationalisme, soutenait la nécessité de reconnaître les cultures nationales non-étatiques.

La pensée nationalitaire, héritée du Bund – ce mouvement révolutionnaire dont Lénine rejeta les principes d'autonomie culturelle des peuples, qui fut étouffé et assassiné à la fois par le régime stalinien et par un négationnisme plus que centenaire – reste malgré tout génératrice d'utopies. Elle peut resurgir, remodelée et réactivée face à la globalisation qui menace d'extinction la diversité des peuples et des cultures¹⁵.

Aujourd'hui où l'antisémitisme n'est plus une politique d'État en Occident, c'est l'insistance d'une partie des Juifs à rester « diasporiques », leur refus de se fondre totalement dans la société majoritaire et la relation ambivalente avec l'État d'Israël qui les rend incompréhensibles à leurs concitoyens majoritaires. Pourquoi, comment continuent-ils à se vouloir juifs en diaspora alors qu'une grande partie d'entre eux a cessé de croire et de pratiquer la religion dont Pascal et Rousseau admiraient la capacité à maintenir ce peuple en vie au travers des temps ? Or, c'est largement le phénomène diasporique qui est comptable de la permanence des Juifs de par le monde.

Le mot « diaspora » apparaît d'abord dans le texte de la Septante, associé au récit de l'exil et de la dispersion antiques. Sa connotation est négative tant qu'il témoigne des souffrances subies par des communautés discriminées et persécutées, tour à tour expulsées des différents royaumes de l'Europe médiévale. Suit l'émancipation qui accompagne la Révolution française où les Juifs, individus citoyens, sont sommés de s'assimiler à la nation française. Au XIX^e siècle, les Juifs d'Europe centrale seront gagnés par le mouvement des nationalités, ainsi que par les mouvements révolutionnaires. La création de l'État d'Israël, après le génocide,

15. Voir Enzo Traverso, *Les Marxistes et la question juive*, op.cit. ; Henri Minczeles, *Histoire générale du Bund. Un mouvement révolutionnaire juif*, Paris, Austral, 1995.

fragilisera les diasporas en affichant leur caractère précaire. Elles subsistent cependant, en même temps qu'elles sont devenues, devant l'accélération des mouvements migratoires internationaux, une forme d'établissement des communautés humaines.

Parallèlement, au Moyen Orient, le nouveau nationalisme israélien a suscité l'exil d'un grand nombre d'Arabes palestiniens, qui se présentent eux aussi comme une diaspora, mais aspirant à leur tour à la création d'un État indépendant¹⁶. Depuis le ^{xx}e siècle, le mot « diaspora », utilisé par les sociologues pour désigner les Chinois dispersés dans le monde pour raisons de commerce, par les historiens pour évoquer les peuples africains déportés depuis le ^{xvi}e siècle dans le cadre de la traite négrière, et de nos jours les populations fuyant la guerre ou la misère, est devenu un terme courant pour autant qu'il désigne les groupes émigrés rassemblés dans des pays où ils forment des minorités avec un statut plus ou moins favorable. Aujourd'hui, ce concept antique appartient au vocabulaire de la mondialisation comme l'un des mots-clefs de la condition postmoderne.

La notion de diaspora, écrivait Richard Marienstras¹⁷,

suppose ou peut supposer celle de centre et de périphérie ; celle d'une relation ou d'une absence de relation au sol ou au territoire ; celle de majorité et de minorité ; celles d'un rapport à l'État, à une administration centrale ou régionale, à des institutions ou des associations structurantes. Elle suppose également une part de conscience nationale, ou culturelle, ou linguistique.

16. Voir Dominique Vidal, *Comment Israël expulsa les palestiniens. Les nouveaux acquis de l'Histoire*, Paris, éd. de l'Atelier, 2007. Voir aussi la charge de Esther Benbassa contre ce qu'elle nomme le « nationalisme diasporique et repli communautariste », in *Libération*, 19 mai 2003. Voir surtout Pierre Vidal-Naquet, « Israël-Palestine : la frontière invisible » (1975), in *Les Juifs, la mémoire et le présent*, Paris, éd. Maspero, 1981, pp. 176-184.

17. In Groupement pour le droit des minorités, *Les Minorités à l'âge de l'État-nation*, Fayard, 1985, pp. 215-226.

Pendant quelques générations, notamment lorsque le groupe diasporique ne dispose pas d'une extraterritorialité de référence, il est empreint d'un sentiment de responsabilité vis-à-vis de la culture minoritaire dont les aînés sont porteurs. Le devoir de transmission varie selon la qualité de l'intégration du groupe dans la culture majoritaire, mais, s'il a tendance à se diluer au cours des ans, le mouvement des populations actuelles laisse présager que le groupe diasporique, submergé peut-être dans la culture ambiante, sera rapidement remplacé par d'autres vagues de minoritaires poussés par le mouvement irrépressible des populations du globe.

Un « problème juif », une « question juive », tels ont été les termes sous lesquels était désignée la gêne suscitée par la présence, au cœur d'un État-nation, d'une population étrangère par les mœurs, la religion ou l'origine nationale. Ces mots, remplacés aujourd'hui par les termes « arabe », « musulman », « africain » ou « chinois », émanent des majoritaires qui craignent de voir leur position submergée par de nouveaux venus dont la condition diasporique leur semble pathogène. En réalité

La culture [diasporique] se fait en éventail, en réseau, en arc-en-ciel, elle n'exclut pas, elle intègre. [...] La position diasporique s'inscrit en faux contre la conception qui superpose le territoire, la culture, le système juridique, le groupe humain, et au nom de laquelle on déclare que tel est le modèle unique de la normalité¹⁸.

Loin d'être une condition sociale pathologique, comme l'en accusent les nationalistes, la diaspora est un mode de vie qui rend ses membres doublement riches, de la culture dont ils ont hérité et qu'ils portent en eux, même si elle n'est pas continûment réactivée, en même temps qu'ils sont immergés dans la culture majoritaire. Bien plus, la double appartenance culturelle de ses habitants enrichit l'État-nation dont la dimension s'élargit à la multiculturalité.

18. Richard Marienstras in *Combat pour la diaspora*, Cercle Gaston-Crémieux, 1983, p. 127.

Lorsque l'État, comme, partiellement, le Canada, s'affirme multiculturel, ou peut-être multinational, il permet à ses citoyens de multiplier leurs appartenances et de les loger dans des registres différents – celui de la citoyenneté, de la nationalité, des cultures qui, par leur particularisme même, atteignent à l'universel. La diaspora, ce non-lieu de migrants exilés de leur patrie d'origine, peut, dans le cas où la société d'accueil fait une place à la culture d'autrui, devenir un lieu, un territoire comme celui qui abrite les Juifs diasporiques dans leur culture propre.



Les essais publiés ici appartiennent à une époque fort différente de la nôtre. Mais ce ne sont pas seulement des textes de circonstance. Les minorités et leurs langues régionales ont bien du mal à se faire reconnaître en France et ailleurs. Les génocides, ou les massacres de masse, bien des fois dénoncés, se sont multipliés dans le monde. Les communautés juives diasporiques de l'ex-Union soviétique et de ses satellites ont en grande partie disparu pour émigrer en Israël ou, de préférence, en Amérique. En revanche, la notion de diaspora s'élargit à de nombreux autres peuples que la faim, l'oppression, la simple aspiration à une vie meilleure pousse vers un Occident qui ne sait pas comment leur faire une place équitable. Le mouvement des populations ne se fait plus seulement d'une nation à l'autre. L'Europe des marchés, le mondialisme capitaliste et financier créent un espace où les centres de gravité échappent à ceux qui cherchent la vie sauve, la sédentarité constructive, la construction d'un avenir commun.

Le Quart Monde se niche partout : diasporas sans structures, sans culture, bien loin du modèle des communautés juives, occitanes ou arméniennes qui restent, dans la résilience qu'elles parta-

gent avec la diaspora juive, des remparts bien fragiles contre les nationalismes exacerbés qui se sont déplacés de la vieille Europe vers le Moyen-Orient ou l'Afrique. Le plaidoyer que contient *Être un peuple en diaspora* pour la liberté et la protection des cultures minoritaires est aujourd'hui l'un des garde-fous qui permettent à l'être individuel et collectif de survivre dans un monde où le marché est maître.

RÉFLEXIONS SUR LE GENOCIDE

Il y a plusieurs façons, pour un Juif, de méditer sur le passé récent du groupe auquel il se rattache. L'une est simplement de contempler, à travers les témoignages, les rapports, les minutes des procès, les récits, ses propres souvenirs et ses cicatrices, le mécanisme de destruction qui fut mis en œuvre contre ses proches, c'est-à-dire contre lui, et les effets de ce mécanisme sur les victimes qu'il a écrasées. Longtemps prolongée, une telle méditation ne peut conduire qu'à la folie, ou à ce désespoir voisin de la mort qui arrache l'être à ses assises culturelles, sociales et génétiques et le place dans la solitude absolue – une solitude qui frappe d'extrême futilité, d'extrême inanité tout projet, toute vision de l'avenir individuel ou collectif, toute relation avec le reste de l'humanité. Car la relation au *genre humain* ne résulte pas de ce que l'homme appartient à l'*espèce humaine*, elle résulte de son insertion dans une collectivité élémentaire. Vivre la mort d'une collectivité élémentaire, s'identifier par l'esprit et le cœur à ce qu'elle fut dans son projet, arrêté par une visée meurtrière et une action destructrice, c'est mourir une seconde fois avec elle dans l'esprit et le cœur, dans la volonté et la raison. C'est recommencer la mort chaque jour. Car il en va des collectivités humaines élémentaires comme des espèces animales : les quelques survivants condamnés de l'une d'elles ne peuvent retrouver de raisons de vivre ou d'espérer dans le spectacle offert par la floraison des espèces voisines, concurrentes ou rivales. Dans la mesure où ils appartiennent au genre humain, et pas seulement à l'espèce humaine, les hommes ne sont ce qu'ils sont que par leurs différences, et les différences abolies ne peuvent être compensées. Même si nominalement ou mémoriellement, il y a une continuité historique entre les Juifs d'aujourd'hui et ceux d'avant le génocide, cette continuité est interrompue essentiellement. Les diasporas occidentales ne sont pas plus un surgeon de

ce qui fut détruit en Europe de l'Est que ne l'est l'État d'Israël, même si les rhétoriques juives et le discours politique sioniste proclament ou assument non seulement la force (qui est réelle) mais aussi le caractère organique (qui est douteux) des liens entre notre présent et ce passé.

Il y a ainsi parmi nous des hommes vivants qui n'en finissent pas de mourir, soit parce qu'ils ne peuvent pas détacher leur regard – le regard de leur être – des instants passés et sans cesse revécus où s'abolissait leur univers ; soit parce que ce regard, ils l'ont détourné vers quelque projet nouveau qui, évidemment, implique une rupture entière avec le passé entièrement aboli, et, qu'assumant cette rupture, ils ont perdu l'être.

*

Ces réflexions ne paraîtront évidentes ou incontestables qu'à certains. Pour de nombreux Juifs, en effet, et pour la plupart des autres hommes, le génocide nazi contre les Juifs n'est pas qualitativement différent de mille autres crimes de guerre qui, ici ou là, ont été commis. Le Juif assimilé des pays occidentaux (l'assiette de son être n'est que partiellement juive) reste un membre actif de l'humanité à travers son engagement dans la collectivité assimilatrice. La part de lui-même affectée par le génocide et frappée de stérilité ontologique n'est pas si étendue qu'il ne puisse – comme un arbre dont quelques branches seulement et quelques racines seulement eussent été frappées par la foudre – se raccrocher et s'identifier à un projet humain. Cela est vrai aussi pour les Juifs orthodoxes – le plus souvent aussi pour les Séfarades – dont l'être n'est que partiellement lié à ce que le génocide a fait disparaître à jamais. Mais ceux dont la civilisation – dont la respiration – était tout entière définie par la *yiddishkeit*, ceux dont toutes les relations vitales dépendaient

du domaine yiddish, ceux-là, après la disparition de leur culture, ne peuvent modifier ni déplacer leur allégeance fondamentale à ce qui n'est plus et qui ne peut plus exister que dans un souvenir obsédant et terrifié. Pour eux, il n'y a ni projet, ni délivrance, ils n'oublient pas quand ils affirment avoir oublié, ils n'espèrent pas, même si le substitut qu'ils donnent à l'espoir est strident – sa stridence révèle le désespoir ou le malheur dont il est fait. Comme l'écrivait Simone Weil : « Il y a un point de malheur où l'on n'est plus capable de supporter ni qu'il continue, ni d'en être délivré ».

Qu'un Français essaie d'imaginer – mais peut-il imaginer cela jusqu'au bout ? – la France rayée de la carte et lui se retrouvant avec une poignée de francophones parmi des hommes très ignorants de ce que fut la collectivité à laquelle il appartenait et dont la langue, les mœurs, le paysage, l'histoire, la cuisine, les institutions, la religion, l'économie définissaient les modalités concrètes de son appartenance au genre humain : quel serait alors son goût de vivre – quelle possibilité aurait-il de s'identifier autrement que de la façon la plus extérieure au *projet* de sa communauté d'accueil ? Même si ce projet ne lui apparaissait pas simplement dérisoire ou inepte, même s'il parvenait – car l'animal en l'homme est vivace – à imiter les gestes de tous ceux qui, autour de lui, préparaient un avenir où sa façon d'être à lui n'aurait aucune place – comment donnerait-il à ce projet la même dévotion, la même adhésion que tous ceux qui, autour de lui, pourraient en agissant projeter l'ancien dans le nouveau et, par le mouvement créateur de la vie, se perpétuer en se renouvelant, se reconstruire selon une image qui ne nierait pas radicalement, absolument, insupportablement ce qu'ils sont et ce qu'ils furent ?

*

C'est donc à la fois du dedans et du dehors qu'un Juif indéfinissable – comme le sont la plupart et comme l'est l'auteur de ces lignes – doit poursuivre la réflexion qui s'impose à lui. Il la poursuit parce qu'il cherche à vivre ou à survivre et que le *sens* lui est pour cela nécessaire. Il le fait aussi parce qu'il ne peut se résoudre à vivre ou à survivre avec les justifications truquées que lui fournissent les entreprises politiques ou morales du moment. Ni l'incompréhension entière de ce qui fut – l'oubli volontaire, l'amnésie à soi-même imposée – ni la compréhension fallacieuse ne lui sont d'aucune aide – encore qu'il ne puisse savoir si son destin n'est pas désormais de vivre éternellement entre l'une et l'autre. À vrai dire, tout s'y emploie : le cours du temps, les propagandes employées par les moyens modernes de communication, les mythologies égalitaires, les verbiages humanistes dont se pare inmanquablement la brutalité contemporaine, la confiscation des cultures par les États – de sorte que le cheminement du sens, bureaucratiquement dévoyé, ne se poursuit plus de façon apparente. C'est le lot commun, mais il accable particulièrement les Juifs – ce groupe à la longue mémoire faite de fragments exorbités.

La première tentation est de n'envisager le génocide qu'en ce qu'il fut un attentat contre l'espèce humaine. En cette fin du ^{xx}e siècle où se multiplient les hommes par centaines de millions, l'horreur qui nous saisit à nous replonger dans les témoignages appropriés ne semble pas naître de ce qu'une civilisation particulière ait été anéantie. Mais plutôt de quelque chose qui serait du domaine de l'amputation, de la blessure, de l'humiliation absolue – et qui, de ce fait même, n'empêcherait pas l'humanité, cet organisme biologique, économique et politique, de croître et de multiplier. Notre refus d'appréhender la vérité du génocide se manifeste dans notre indignation même. Allons, on a vraiment, mais vraiment, fait ça à des êtres humains ? Ça, le savon fait de graisse d'homme, les abat-jour de peau humaine, les cheveux

récupérés par tonnes, l'assassinat en chaîne à l'image de la grande industrie ou d'un artisanat démultiplié jusqu'à l'engorgement, les montagnes de cadavres, l'atroce dérision des liens affectifs et symboliques, les enfants assassinés avec une visée spécifique, les stérilisations, les castrations, les expériences « médicales », les chiens dressés à attaquer les parties sexuelles des hommes – et tout ça réfléchi, planifié, étalé dans le temps, avec des rapports administratifs, une logistique, une production rémunératrice des gaz mortels, l'installation d'industries à proximité des crématoires, d'innombrables essais destinés à voir quelle méthode tue le mieux et quels fours brûlent le plus vite le plus grand nombre de cadavres – et aussi les acquiescements et les complicités innombrables, les mises en scène et les faux-semblants, les codes administratifs, les gares truquées, les décors de la normalité dissimulant ce que le « docteur » Kremer appelait, dans le journal où il consignait ses menus quotidiens et les actions spéciales auxquelles il assistait à Auschwitz, l'*anus mundi*...

C'est là une vérité que l'être refuse, et avec d'autant plus d'efficacité qu'il suit d'instinct, car il lui faut *se sauver*, le désir de vengeance et de justice qui l'étreint. Combien d'hommes, depuis trente ans, ont fait de cette réaction un principe de vie ou une orientation politique. Car il faut bien, n'est-ce pas, que justice soit faite – alors on se donne l'illusion qu'elle peut se faire, et qu'il est légitime de survivre ou de revivre en faisant se redresser peu à peu le fléau déséquilibré de la balance. Ainsi, l'idée s'impose que la balance existe encore, et que l'espèce humaine continue vers des lendemains plus justes...

Car il n'est pas si difficile de nous identifier à cette masse d'hommes, de femmes et d'enfants arrachés à leurs lieux d'existence, convoyés vers les usines de mort, déshabillés et tassés dans les chambres d'asphyxie. Le corps nu des hommes, c'est nous tous, c'est vous et moi, sans distinction d'origine et de culture, parfaite-

ment indifférenciés – le langage lui-même ne jouant plus aucun rôle sinon celui d'un rôle. Comme si l'humanité – c'est-à-dire vous et moi et n'importe quel homme, réduite à ce qu'elle a de fragile, de précaire, d'inutile et de commun – démontrait qu'elle peut changer de rôle et se substituer aux insectes que nous savons détruire par millions. Cette image est d'ailleurs fausse car pour tuer des millions d'hommes il faut les leurrer, ce qu'on ne fait pas avec les insectes. Aucune analogie ne peut être utilisée quand on parle de ces événements qui sont devenus des points de référence absolus – ce à quoi l'on compare désormais tous les faits monstrueux de notre univers et qui ne peuvent être comparés à rien pour être mieux compris : les mots dont on use pour en parler ne sont au mieux que des métaphores, on ne peut reconstituer ou décrire ces événements qu'imparfaitement, on renonce à les comprendre. Et c'est ce passé incompréhensible qui nous sert désormais à comprendre notre vie et les malheurs qui adviennent aux collectivités frappées par la guerre ou l'horreur :

À côté de la gare, il y avait une grande baraque « vestiaire », avec un guichet « valeurs ». Plus loin, une salle avec une centaine de chaises, « coiffeur ». Ensuite un couloir de 150 mètres en plein vent, barbelés de deux côtés, et affiches : « Aux bains et aux fumigations. » Devant nous, une maison genre établissement de bains ; à droite et à gauche, de grands pots de béton avec des géraniums ou d'autres fleurs. Au toit, l'étoile de David. Sur le bâtiment, l'inscription « Fondation Heckenholt ».

Le lendemain matin, peu avant sept heures, on m'annonce : « Dans dix minutes, le premier train arrivera ! » En effet, quelques minutes plus tard, un train arrivait de Lemberg : 45 wagons, contenant plus de 6 000 personnes, 200 Ukrainiens affectés à ce service arrachèrent les portières et, avec des cravaches de cuir, ils chassèrent les Juifs de l'intérieur des voitures. Un haut-parleur donna les instructions : enlever tous les vêtements, même les prothèses et les lunettes. Remettre toutes les valeurs et tout argent au guichet « valeurs ». Les femmes et les jeunes filles, se faire couper les cheveux dans la baraque du « coiffeur » (un Unterführer-SS de

service me dit : « c'est pour faire quelque chose de spécial pour les équipages de sous-marins »).

Ensuite, la marche commença. À droite et à gauche les barbelés, derrière, deux douzaines d'Ukrainiens, le fusil à la main. Ils s'approchent. Moi-même et Wirth, nous nous trouvons devant les chambres de la mort. Totalement nus, les hommes, les femmes, les bébés, les mutilés, ils passent. Au coin, un grand SS, à haute voix pastorale, dit aux malheureux : « Il ne vous arrivera rien de pénible ! Il faut seulement respirer très fort, cela fortifie les poumons, c'est un moyen de prévenir les maladies contagieuses, c'est une bonne désinfection ! » Ils demandaient quel allait être leur sort. Il leur dit : « Les hommes devront travailler, construire des maisons et des rues. Les femmes n'y seront pas contraintes ; elles s'occuperont du ménage et de la cuisine ».

C'était, pour certains de ces pauvres gens, un dernier petit espoir, assez pour les faire marcher sans résistance vers les chambres de la mort. La majorité sait tout, l'odeur l'indique ! Ils montent un petit escalier en bois et entrent dans les chambres de la mort, la plupart sans mot dire, poussés par les autres qui sont derrière eux. [...] Dans les chambres, des SS pressent les hommes : « Bien remplir », a ordonné Wirth, 700-800 sur 93 m². Les portes se ferment.

À ce moment, je comprends la raison de l'inscription « Heckenholt ». Heckenholt, c'est le chauffeur du diesel, dont les gaz d'échappement sont destinés à tuer tes malheureux. Mais il ne marche pas ! Le capitaine Wirth arrive. On le voit, il a peur, car j'assiste au désastre. Oui, je vois tout et j'attends. Mon chronomètre « stop » a fixé le tout, 50 minutes, 70 minutes, le diesel ne marche pas ! Les hommes attendent dans les chambres à gaz. En vain. On les entend pleurer « comme à la synagogue », dit le professeur Pfannenstiel, l'œil fixé à une fenêtre agencée dans la porte en bois. Le capitaine Wirth, furieux, envoie quelques coups de cravache à l'Ukrainien qui est l'aide de Heckenholt. Après 2 heures 49 minutes – la montre a tout enregistré – le diesel se met en marche. 25 minutes passent. Beaucoup sont déjà morts, c'est ce qu'on voit par la petite fenêtre, car une lampe électrique éclaire par moments l'intérieur de la chambre. Dans 32 minutes enfin, tous sont morts ! De l'autre côté, des travailleurs juifs

ouvrent les portes en bois. On leur a promis – pour leur terrible service – la vie sauve, ainsi qu'un petit pourcentage des valeurs et de l'argent trouvés. Comme des colonnes de basalte, les hommes sont encore debout, n'ayant pas la moindre place pour tomber ou pour s'incliner. Même dans la mort, on reconnaît encore les familles, se serrant les mains. On a peine à les séparer, en vidant les chambres pour le prochain chargement. On jette les corps, bleus, humides de sueur et d'urine, les jambes pleines de crotte et de sang périodique. Deux douzaines de travailleurs s'occupent de contrôler les bouches, qu'ils ouvrent au moyen de crochets de fer. « Or à gauche, pas d'or à droite ! » D'autres contrôlent anus et organes génitaux en cherchant monnaie, diamants, or, etc. Des dentistes arrachent au moyen de martels les dents d'or, bridges, couronnes. Au milieu d'eux le capitaine Wirth. Il est dans son élément, et me montrant une grande boîte de conserve, remplie de dents, il me dit : « Voyez vous-même le poids de l'or ! C'est seulement d'hier et d'avant-hier ! Vous ne vous imaginez pas ce que nous trouvons chaque jour, des dollars, des diamants, de l'or ! Vous verrez vous-même ! » Il me guida chez un bijoutier qui avait la responsabilité de toutes ces valeurs...

Ensuite les corps furent jetés dans de grands fossés de 100 x 20 x 12 mètres environ, situés auprès des chambres à gaz. Après quelques jours, les corps se gonflaient et le tout s'élevait de 2 à 3 mètres, à cause des gaz qui se formaient dans les cadavres. Après quelques jours, le gonflement fini, les corps se tassaient¹.

Pour donner son juste poids à ce témoignage de Kurt Gerstein, il faut préciser que le mécanisme d'extermination qu'il décrit a fait 600 000 victimes à Belzec, 250 000 à Sobibor, plus de 700 000 à Treblinka, plus de 300 000 à Chelmno², sans parler des autres camps où il fut utilisé. Le processus, en gros, était le même partout, malgré les perfectionnements qu'on y ajouta : le gaz Cyclon B

1. Cité dans Léon Poliakov, *Bréviaire de la haine*, Paris, (1951) 1974, pp. 293-295. Le texte original, écrit directement par Gerstein en un français imparfait, est reproduit dans L. Poliakov, *Le Procès de Jérusalem*, Paris, 1963, pp. 224-228. Le camp visité est celui de Belzec.

2. *Ibid.*, p. 296, qui cite ces chiffres d'après les travaux de la commission polonaise des crimes de guerre.

(acide prussique) fut parfois employé à la place de l'oxyde de carbone provenant des gaz d'échappement, et des crématoires remplacèrent les fosses communes.

Kurt Gerstein, on s'en souvient, est cet homme qui s'engagea dans les SS pour pouvoir témoigner : sans être absolument proche de nous, il n'en est pas si éloigné que nous dussions lire son témoignage avec la distance commode que susciterait quelque vertueux dégoût. Il n'est pas plus éloigné de nous en tout cas que les victimes entassées ou que les travailleurs juifs qui ouvrent les portes de la chambre d'asphyxie. Nous ne pouvons donc éviter, à le lire comme il se doit, de nous identifier au témoin autant qu'aux victimes et aux « travailleurs » – et dès lors, partageant son impuissance, c'en est fait de notre sentiment de la responsabilité efficace. À travers sa passivité observatrice et, si l'on peut dire, la nôtre, nous attendons que le mécanisme exterminateur ait fonctionné et, ce faisant, nous admettons qu'il s'agit d'un mécanisme qu'il n'était pas au pouvoir de quelques individus d'arrêter. De telles pratiques, une telle échelle et un tel constat rendent à jamais futile l'idée que les impératifs de la morale traditionnelle seraient ancrés dans quelque « ordre des choses », ou que leur respect, ici ou là, soit autre que de convention. L'événement décrit par Kurt Gerstein est le maillon d'une chaîne qui se prolonge au-delà de lui – la récupération des dépouilles, l'extermination de certains agents – et commence bien en deçà, de sorte que c'est, littéralement, tout le tissu social qui le porte qui est en cause. Auprès de ce fonctionnement intimement lié à la structure sociale de l'Allemagne nazie, qui réduit les hommes en matière à traiter, les exploits des *Einsatzgruppen*³ apparaissent,

3. Unités policières et militaires composites chargées de la sécurité à l'arrière des troupes dans les territoires occupés, et dont la tâche principale consista dans le massacre « par balles » des Juifs dans les villages de l'Est. Voir *Encyclopedia of the Holocaust*, vol. 2 et Christopher Browning, *Des gens ordinaires. Le 101^e bataillon de réserve de la police allemande et la solution finale en Pologne*, tr. fr. Les Belles Lettres, 1994. (n.d.e.)

par leur côté archaïque et artisanal, dans la lignée des anciennes traditions des exécutions massives, telles qu'elles avaient été pratiquées, par exemple, en Chine ou en Espagne.

Il n'est donc pas étonnant que, convaincus que nous sommes de l'inutilité des efforts individuels, nous scrutons avec intérêt l'histoire de cette époque pour y déceler ce que certains appellent des signes d'héroïsme surhumain ou de surhumaine dignité. Ayant accepté, axiomatiquement, l'inhumanité des bourreaux et la dégradation – naturelle en ces circonstances, ajoutons-nous – des victimes (l'époque où l'on s'étonnait que les Juifs aient fait preuve de passivité devant le génocide et où l'on écrivait des livres pour réfuter cette déshonorante allégation semble révolue), nous criions au miracle ou au mystère dès que nous trouvons un homme qui, ayant tenu son journal, s'étant révolté, ayant choisi les autres en reconnaissant en eux le visage humain, a fait preuve d'une attitude qui, pensons-nous, tranche avec celles de ses compagnons plus résignés ou plus attachés à leur vie propre. Nous y voyons la preuve de quelque immortalité de l'humain, ou du caractère indestructible de notre visage. Mais il faut bien le dire : en de telles circonstances, mourir en combattant, en chantant des psaumes, en voilant de la main le regard de ses enfants ou en hurlant de peur et de désespoir étaient des comportements rigoureusement identiques. Vivants, nous ne pouvons juger, mais seulement refuser ces consolantes et scandaleuses hiérarchies qui n'ont d'autre but que de nous masquer l'étendue et la profondeur de la destruction. Car notre effondrement devant ces événements maintenant décrits et connus de façon circonstancielle, mais fondamentalement inconnus et incompris, n'est que l'effondrement du système des valeurs humanistes auquel nous étions attachés et que par diverses réactions d'horreur ou d'admiration – « plus jamais ça », « nous n'oublierons pas », « punissons les coupables », « le mystère de ceux qui, s'arrachant à la pestilence, se sont révoltés » – nous

cherchons à restaurer aux moindres frais. Hélas, ni les révoltes ni les passivités ne sont mystérieuses au regard de ce mystère plus grand qui a fait de l'atrocité une norme, et nous tolérons que des événements voisins se reproduisent, et nous n'avons puni que peu de coupables – par inertie, parce que nous voyons mal quelle punition pourrait compenser de telles choses, et parce que nous ne sommes pas capables de dire où s'arrêtent les responsabilités. Mais nous avons fait les gestes, nous avons dit les mots – ils importaient à notre survie et à notre confort moral – et nous feignons de tirer des leçons, non sans avoir truqué les énoncés.

*

Tout cela semble montrer que nos sociétés, ou plus précisément, nos ensembles culturels, n'ont été, dans leurs ressources vitales, que faiblement affectés par les « crimes de guerre » nazis. Nos réactions au « système concentrationnaire » ou aux « horreurs » perpétrées il y a trente ans ne révèlent le plus souvent qu'un considérable appétit de vivre dans l'oubli de ce qui fut vraiment, et de substituer à ce qui fut, une version, si l'on peut dire, rassurante des faits. Car des atrocités ou des crimes de guerre, si amples qu'ils soient, n'ont jamais suffi à discréditer le système de valeurs des survivants. Dans un ensemble humain déterminé, les atrocités, les iniquités provoquent au contraire une passion de la justice, c'est-à-dire un appel à l'avenir. Cela, on le voit bien en lisant *L'Archipel du Goulag*, Malgré l'évocation de millions de morts, rien de moins désespéré que ce témoignage, ni de plus mobilisateur : c'est un appel à la justice comme on n'en a pas entendu depuis longtemps. Seuls des bureaucrates ou des idéologues peuvent estimer qu'il est « partial⁴ » ou qu'il est « conservateur » – de fait, les « conservateurs » criminels sont ceux qui refusent que les responsabilités soient établies, et que

4. Comme si, après cinquante ans de mensonges diffusés par la plus formidable machine de propagande que le monde ait connue « ne montrer que les ombres » serait faire preuve de partialité ! Faire preuve de partialité, ce serait reprendre à son compte les justifications staliniennes.

le sens des exactions commises ne vienne s'opposer au sens truqué dont on investit, encore, [en 1975], le système soviétique.

Mais cette indignation pleine d'espoir n'est possible que parce que tout n'a pas été détruit : c'est au nom de la « Russie » que Soljénitsyne accuse, et son accusation n'a de sens et de force que parce qu'elle s'adosse à cette totalité idéalement reconstituée dans son âme et partiellement décelable dans la réalité. Pour qu'il ait pu dénoncer comme il l'a fait la criminalité politique et sociale du monde soviétique, il lui a fallu sortir mentalement du système idéologique qui trie les victimes selon qu'elles sont couchées en travers ou dans le droit fil du sens de l'histoire, et invoquer une totalité moins meurtrière que celle au nom de laquelle on a justifié les exactions qu'il décrit.

L'Occident n'a pas réfléchi de la sorte au phénomène nazi : la totalité à laquelle il se réfère pour comprendre le génocide hitlérien, c'est « l'humanité » – ou la totalité de l'espèce humaine. Posant le concept de « crimes contre l'humanité », le tribunal de Nuremberg a parfois glosé en parlant « d'actes inhumains ». Le concept fut traduit en allemand par *Verbrechen gegen die Menschlichkeit*, comme si, remarque Hannah Arendt, « les Nazis avaient simplement manqué de tendresse humaine, ce qui est certainement l'euphémisme du siècle⁵ ». Au demeurant, le droit international étant le fait des États-nations et ayant une incidence sur leur souveraineté, la portée concrète du nouveau concept juridique s'est trouvée considérablement réduite à Nuremberg. Comme le notait Henri Donnedieu de Vabres, la catégorie même de crime contre l'humanité « s'est, du fait du jugement, volatilisée », après que le tribunal en eut « enfermé l'application dans les plus étroites limites » et pratiquement fondu « les crimes de lèse-humanité dans la catégorie des crimes de guerre », de sorte que nulle part le tribunal « n'encourt le reproche (*sic*) d'avoir imputé aux accusés des actes inhumains

5. Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem*, op. cit., p. 442.

indépendants des circonstances de la guerre⁶ ». Au surplus, cette catégorie si prudemment utilisée est elle-même équivoque, dans la mesure où elle peut aussi bien dénoter l'attentat contre l'espèce humaine que l'attentat contre le genre humain. Et nous l'avons vu : l'espèce humaine en tant que telle n'est pas mise en danger par l'ablation de l'une de ses parties – car ses capacités de croître et de multiplier sont immenses. En ce siècle voué au quantifiable, sur une population mondiale de quelque 3 000 millions d'hommes, qu'est-ce que 6 millions de morts ? Depuis le début du xx^e siècle, les guerres civiles ou étrangères et les diverses manifestations de la violence collective ont fait plus de 110 millions de morts. Que représente alors la mort des Juifs, soit 0,2 % de l'ensemble des vivants, et 5 % des victimes de la violence en ce siècle ? Or un tel raisonnement, implicite dans la notion d'attentat contre l'espèce humaine, rétrécit le crime commis et contribue à massifier les hommes en nous habituant à rapporter la vie des collectivités humaines à une totalité par rapport à laquelle elles perdent leurs caractéristiques propres et leurs raisons particulières d'exister. Universaliser les crimes en dépouillant les collectivités supprimées de leurs espaces symboliques, c'est adopter une vision technocratique et totalitaire des problèmes humains. Nul ne s'étonnera que les États-nations aujourd'hui tendent à situer les problèmes « à l'échelle de la planète » en feignant que ceux-ci se réduisent à l'organisation mondiale de l'économie et à la rationalisation des rapports entre les États constitués : au prix de cette réduction – de l'illusion généreuse et des nécessités vitales qu'elle comporte – ils poursuivent l'entreprise de domination des appareils et des États sur les hommes et sur les territoires symboliques où se déploient les *qualités* humaines : à l'homme pluridimensionnel, ils substituent des masses faites d'individus simplifiés qu'il convient essentiellement de nourrir, d'organiser, de protéger contre eux-mêmes :

6. Henri Donnedieu de Vabres, *Le Procès de Nuremberg*, Paris, 1947, pp. 245-246.

ce faisant, les États rationalisent et renforcent leur propre pouvoir et celui des hiérarchies constituées.

Il faut donc insister : l'outrage commis contre *l'espèce* humaine fait oublier – ou permet d'oublier – le crime commis contre le *genre* humain : des deux, qui se superposent sans que l'un puisse se substituer entièrement à l'autre, l'on ne retient que le premier, parce qu'en dernière analyse il n'est pas irrémédiable tant qu'il y a des hommes vivants. L'outrage contre l'espèce humaine est un attentat à la vie, un attentat contre un nombre – qui peut être indéfiniment multiplié – d'individus. Et c'est ce qui autorise à prétendre, en s'adossant à la tradition humaniste et chrétienne (celle qui prend son origine dans la postulation théologique de l'unité de l'espèce générée par Adam et Ève et se prolonge dans l'universalisme abstrait auquel John Locke donna son fondement philosophique⁷) que la différence entre la suppression d'un grand ou d'un petit nombre d'*individus* n'est pas *qualitative* – et qu'elle ne le devient pas quelle que soit la nature de *l'ensemble* que ces individus constituent. Au regard du jugement universaliste, faire disparaître un million d'individus appartenant à un ensemble culturel cent fois plus grand, et un million d'individus appartenant à une ethnie dont la population ne dépasse pas ce chiffre ne sont pas seulement des crimes dont l'horreur est égale, mais dont la *nature* est semblable. Or cela est évidemment faux, car, si l'on excepte les grandes fraternités internationales des savants, des humanistes de la Renaissance et *celle des membres des hiérarchies à postulation universaliste* (clergé, partis, bureaucraties étatiques), les hommes ne sont ce qu'ils sont qu'à travers des collectivités particulières, dont les spécificités sont des obstacles à l'unité de comportement essentielle que les hiérarchies ont cherché – et cherchent encore –

7. Voir John Locke, *Essai sur l'entendement humain* (1689), tr. fr. Jean-Michel Vienne, 4 livres, Vrin, 2006 et 2007. Comme l'explique Richard Marienstras, c'est par une lecture tronquée de Locke que les Lumières n'en ont retenu que l'universalisme dépouillé de la pluralité culturelle que le philosophe lui avait accolée (voir *infra* p. 61).

à imposer aux hommes par la force. Cela, en toute innocence, car cette unité de comportement est censée manifester l'unité essentielle préalablement postulée par les appareils et qui représente pour eux une vérité hors de laquelle l'homme se défigure.

*

On sera donc d'accord avec Isaac Deutscher qui notait en 1958 : « Il est indubitable que le massacre de six millions de Juifs européens par les nazis n'a pas produit d'impression profonde sur les nations européennes⁸ » ni sur le monde non juif en général. Mais avant de nous interroger, après lui, sur les raisons de cette indifférence, il faut rappeler que des pays occidentaux en nombre substantiel ont utilisé, de façon parcellaire et occasionnelle, des méthodes d'assassinat collectif en honneur chez les Nazis : les Américains au Vietnam, les Français en Algérie, les Britanniques au Kenya. Au terme de ces exactions, aucun tribunal ne fut réuni, ces puissances n'ayant pas été « vaincues » comme l'avait été l'Allemagne. Il est d'ailleurs juste de dire que les peuples victimes se gardèrent bien de soulever ce genre de question autrement que pour des fins de propagande, car leurs forces armées, qui souvent s'étaient rendues coupables d'exactions de même style, eussent alors été passibles des mêmes condamnations. En outre, à défaut de vainqueurs absolus, il n'y avait pas d'instance internationale habilitée à juger de tels crimes – et ces crimes passèrent aux profits et pertes de la décolonisation. Les peuples-victimes, aspirant à devenir des États-nations, adoptaient prospectivement le système d'oubli et de complicité qui caractérise de telles entités politiques, comme pour se réserver la possibilité d'être criminel à l'avenir en toute impunité juridique – ce qui se produisit en Malaisie, au Biafra, au

8. Isaac Deutscher, *Essais sur le problème juif*, Paris, Payot, 1969, p. 50.

Bangladesh, au Soudan et ailleurs.

Il est certain qu'entre les crimes récemment commis par diverses nations et ceux qui le furent par l'Allemagne hitlérienne les différences sont si nombreuses et si profondes que la comparaison peut paraître choquante. Le fait est qu'elle n'a pas choqué certains, qui l'utilisèrent – de façon souvent excessive – pour l'oublier aussitôt que des traités furent signés ou que, comme au Biafra, le silence fut retombé sur les vaincus : aucun opprobre durable ne s'attache aux entités criminelles – preuve, s'il en était besoin, que la comparaison avec l'Allemagne nazie avait été utilisée de façon métaphorique ou à des fins de propagande, et que les similitudes, comme les différences, entre l'ancien et le nouveau phénomène criminel n'avaient pas été vraiment prises en compte ni peut-être même comprises.

On dira que ce sont les forces d'opposition – la gauche – qui, après avoir combattu le nazisme avec l'acharnement que l'on sait, l'ont dénoncé et étudié en profondeur. Ce « rebut de la pensée politique internationale », cet excrément de la civilisation capitaliste vomissant « sa barbarie mal digérée⁹ », cette forme de société qui ressuscite, dans les moments d'insécurité aiguë, le racisme, le nationalisme, la xénophobie, la haine et la peur de l'autre », la gauche n'a-t-elle pas pris vis-à-vis de cela toute la distance convenable – et n'en exclut-elle pas toute manifestation de la société future qu'elle projette ? Hélas, le point de vue généralement adopté affaiblit l'appréciation du phénomène : il n'est en aucune façon « barbare », puisqu'il suppose, dans son fonctionnement même, tous les attributs de la modernité politique et technique. Et si sa tare essentielle est vraiment la tyrannie, l'arbitraire, le racisme ou la haine de l'autre, ces tares ne sont certainement pas spécifiques aux sociétés capitalistes modernes. On soupçonne que cette forme de rejet du nazisme est aussi une manière plus ou moins explicite

9. Leon Trotsky, cité par Deutscher, *Essais sur le problème juif*, op. cit., p. 73.

de porter des coups dialectiques au capitalisme et de réaffirmer sa confiance en des formes de socialisme dont on se dispense alors de critiquer les manifestations actuelles.

Les critiques les plus véhémentes du système nazi, qui sont d'obédience archéo-marxiste, y voient surtout, avec plus ou moins de nuances, un système capitaliste bourgeois porté au comble de sa malfaisance – où l'alliance de la petite bourgeoisie, du *lumpen-proletariat* et du grand capital génère, à la faveur d'une crise économique, les instruments politiques et institutionnels du meurtre collectif. Et celui-ci est alors considéré tantôt comme la résurgence de quelque « barbarie ancestrale » (Deutscher), tantôt comme le produit d'une organisation socio-économique particulière que le socialisme, sans autre examen, abolirait du simple fait qu'il se fonde sur une structure différente de l'économie. On peut même dire que cette véhémence ne vise pas *seulement* à comprendre et à dénoncer le système nazi, mais aussi à affirmer *a contrario* que, malgré l'énormité des crimes commis (ou à cause d'elle), « la foi optimiste en l'humanité exprimée par les grands révolutionnaires juifs » est justifiée.

Or, si l'on voit dans ces événements « des *restes* de barbarie qui [...] empoisonnent *encore* l'humanité¹⁰ » et si l'on en situe la cause première dans le mode de production capitaliste, on esquive ce qu'ils ont de foncièrement nouveau. Un étrange consensus s'est d'ailleurs établi à cet égard entre la plupart des marxistes, des humanistes bourgeois, des chrétiens et des Juifs eux-mêmes, qui refusent de voir dans les événements particuliers de la dernière guerre des crimes qui se distinguent de tous ceux qui les ont précédés « non seulement par leur gravité mais par leur essence¹¹ » et cela, sur les plans politique, légal et technique.

10. Isaac Deutscher, *Essais sur le problème juif*, op. cit., p. 50. C'est moi qui souligne.

11. Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem*, op.cit., p. 267.



L'originalité de la machine politique et policière nazie tient moins à la particularité de ses traits pris isolément – on les retrouve dans d'autres sociétés politiques modernes – qu'à leur conjonction : l'idéologie fondée sur le racisme et sur une vision hiérarchisée des groupes humains prend appui sur des bureaucraties sacralisées et sur un appareil policier formidable, puisqu'il finit par comporter, vers la fin de 1942, près de 3 millions d'hommes. Une longue pratique de la violence et de la terreur, la mise « hors la loi » d'individus ou de groupes, le quadrillage de la société tout entière prolonge l'organisation paramilitaire et bureaucratique antérieurement préparée. Le monopole étatique du discours et le contrôle de toute pensée exprimée, joints à l'utilisation par l'État des techniques de mobilisation des masses (ce qui est une perversion hitlérienne – et stalinienne – de la mobilisation des masses *contre l'État* oppressif) donnent à l'État nazi une assise populaire peu fréquente dans les phénomènes totalitaires de droite. Au plan des rôles, le personnel politique est, dans une grande mesure, remplacé après 1933. L'économie est contrôlée. L'idée selon laquelle la classe dirigeante reste, pour l'essentiel, inchangée après l'installation du régime et que la structure sociale ne se modifie pas (ce qui désignerait le nazisme comme un mouvement de masse de la bourgeoisie dressée contre la classe ouvrière) ne paraît pas conforme aux faits. Une telle conception, remarque K. D. Bracher, sous-estime les composantes révolutionnaires du national-socialisme, tant à ses débuts qu'au moment de sa transformation en État SS, le but proclamé et poursuivi étant le changement de l'État et de la société¹². L'aspect « volontariste » d'une telle visée étayée par la terreur (outre qu'il n'est pas sans analogies avec, disons, la politique agricole soviétique des années post-révolutionnaires) n'infirme pas la réalité de sa mise à exécution.

12. Karl Dietrich Bracher, *The German Dictatorship*, éd. anglaise (1973), p. 20.

Au plan de l'idéologie, Bracher décèle quatre composantes principales : une nouvelle forme de nationalisme, essentiellement impérialiste ; une glorification conservatrice et autoritaire de l'État tout-puissant ; une aberration nationaliste et statique du socialisme, combinant le romantisme social et le socialisme d'État ; une glorification de la communauté *völkisch* (à la fois ethnocentriste, raciale et nationale) qui finit, avec l'antisémitisme biologique et démonologique, par devenir l'assise principale du discours politique¹³ ».

On ne peut donc voir essentiellement dans le nazisme et l'État SS la « résurgence » de quelque barbarie ancestrale dont l'humanité normalement s'éloignerait, ni un phénomène « aberrant », ni une « déviation ». L'humanité ne peut « dévier », car aucune voie ne lui est tracée d'avance. Ses systèmes meurtriers sont aussi « normaux » – même détruits – que ceux qui fleurissent. On peut seulement se demander dans quelle mesure, même détruits, ils ne restent pas *fondateurs*. Il en est d'eux comme des crimes ou des génocides qui, une fois commis ou inventés, continuent à se produire en émoussant la sensibilité des vivants – leur répétition suscitant parfois des parades dont la technicité intègre le mal qu'elle veut combattre et le fait assimiler, masqué de modernité institutionnalisée ou de progrès, dans le tissu même de l'humanité. Si nous comprenons mal le nazisme, ce ne peut être un hasard : nous préférons le condamner sans le comprendre dans une sorte d'aveuglement passionné qui nous fait accepter plus aisément ce qui, dans notre monde contemporain, est un héritage de certains traits inacceptables du phénomène condamné – inacceptables, s'entend, au nom des valeurs mêmes qui servirent à le combattre. Ne sont-ils pas nombreux parmi nous ceux qui, condamnant le totalitarisme en général, approuvent tel totalitarisme particulier pour peu qu'il se donne une phraséologie marxiste ou socialiste ? Qui prétendra, devant la masse de mensonges diffusés par certaines

13. *Ibid.*, p. 23.

radios, les statistiques truquées, les épurations déguisées en élimination d'adversaires « démoniaques », que Goebbels n'a pas été *fondateur* ? Le totalitarisme inhumain du III^e Reich s'avouait : son idéologie explicitait, plutôt qu'elle ne masquait, le culte du chef, la domination d'un groupe (racial) sur les autres et celle d'une clique politique sur ce groupe, la justification des moyens par les fins, la réécriture permanente de l'histoire.

Les totalitarismes d'aujourd'hui sont plus machiavéliques : leurs discours, généreux, n'évoquent que le Bien – mais leur devise secrète est : « N'avouez jamais. » Les groupes humains qu'ils font culbuter dans les poubelles de l'histoire – après les avoir dûment fait passer pour démoniaques par des moyens de contrainte, de propagande et de manipulation des masses dont même le III^e Reich ne disposait pas – ils les privent de toute positivité et leur ôteraient, s'ils le pouvaient, tout espoir de rachat historique. Allemands de la Volga ou koulaks, trotskystes ou partisans de Lin-Piao, sionistes ou Tibétains, leur visée spécifique est présentée comme néfaste à l'irrésistible marche en avant de l'humanité – ou de l'espèce humaine qu'il faut protéger contre sa propre diversité. L'expérience collective de ces groupes, leurs propositions politiques, leur élan doivent être non seulement brisés mais oubliés : comme si ces hommes, un beau matin, avaient été changés, de manière kafkaïenne, en « épouvantables vermines » dont il convient d'éliminer et la présence et le souvenir...



Il n'est pas étonnant qu'en rapportant le génocide à une catégorie aussi vaste que l'espèce humaine, l'on ait quelque peu oublié ce qui était en cause. Les Israéliens ont naturellement bien senti que le procès de Nuremberg, par ses attendus, avait mal rendu

compte de la visée spécifiquement anti-juive du III^e Reich. Ils se souvenaient aussi que le juge américain, Robert Jackson, avait refusé que quiconque, à la barre, parlât au nom des Juifs¹⁴. L'enlèvement d'Adolf Eichmann en mai 1960 et sa mise en accusation à Jérusalem furent, apparemment, des moyens de combler cette anomalie. Dans une lettre personnelle au président argentin Arturo Frondizi, Ben Gourion écrivit : « [Les survivants de l'Holocauste] estiment que la mission de leur vie est de faire en sorte que l'homme responsable de ce crime sans précédent dans l'histoire soit jugé devant le peuple juif. Un tel procès ne peut avoir lieu qu'en Israël¹⁵ ». Mais alors que la possibilité était enfin donnée à des Juifs de placer leur propre destin au centre d'un débat juridique et de l'éclairer à la lumière de la justice et de la vérité, les contraintes particulières qui pesaient sur un tribunal national, les préoccupations nationalistes du gouvernement Ben Gourion et peut-être aussi la vision qu'avaient la plupart des Juifs d'un génocide trop proche empêchèrent que ces buts fussent pleinement atteints.

Le procès, on s'en souvient, souleva d'innombrables polémiques. D'abord, l'enlèvement d'Eichmann fut qualifié d'acte illégal – ce qu'il était – « du même type que ceux dont les Nazis eux-mêmes (et les régimes de Staline et de Trujillo) se rendaient coupables ¹⁶ » – ce qu'il n'était pas. On objecta ensuite, comme on l'avait fait lors du procès de Nuremberg, qu'Eichmann était jugé en vertu d'une loi rétroactive et qu'il comparait devant un tribunal dont l'objectivité était incertaine. On mit en cause la compétence territoriale du tribunal de Jérusalem et sa capacité juridique à connaître d'actes

14. Voir la lettre de refus envoyée par Robert Jackson à Chaïm Weizmann qui avait demandé à comparaître en qualité de témoin juif, dans L. Poliakov, *Le Procès de Jérusalem*, op. cit., pp. 377-378.

15. Cité par Avraham Avi-hai, *Ben Gurion State-Builder*, New York, Toronto, Jérusalem, 1974, p. 246.

16. Erich Fromm, *New York Times*, 11 juin 1970, cité par L. Poliakov, *Le Procès de Jérusalem*, op.cit., p. 22.

concernant le peuple juif tout entier, on releva sa carence à statuer sur l'enlèvement de l'accusé. Enfin, on fit valoir qu'Eichmannn, qui comparaisait aux termes de la loi israélienne de 1950 réprimant les crimes commis contre « le peuple juif », devait en fait être jugé pour « crimes contre l'humanité » –, objection, remarque Hannah Arendt, qui conduisait à cette conclusion logique : le seul tribunal où de tels crimes pouvaient être jugés était un tribunal international¹⁷. Les plus superficiels de ces arguments furent résumés, avec la malveillance que l'on imagine, par Maurice Bardèche dans *Défense de l'Occident* : « Un homme, qui est d'ailleurs un subalterne, va être condamné dans un simulacre de procès, pour un crime qui n'existait pas au moment des faits dans un territoire dont il n'est pas ressortissant, et dont il n'est pas administrateur, après avoir été enlevé par un acte de piraterie ¹⁸ »

Le tribunal de Jérusalem n'était pas plus « partial » que les nombreux « tribunaux de vainqueurs » qui siégèrent après la guerre pour juger les criminels nazis. Il est certes vrai que l'enlèvement d'Eichmannn fut une infraction sérieuse aux lois internationales – sa justification étant le caractère inouï des crimes commis et la possibilité enfin offerte de les juger – possibilité qui ne se serait jamais actualisée si l'on n'avait pas eu recours à l'enlèvement, car l'Argentine avait fixé au 7 mai 1960 la date de prescription des crimes de guerre. Il est significatif que, dans les pays qui avaient eu à souffrir du nazisme, la quasi-totalité de l'opinion, si elle n'ap-

17. Hannah Arendt, *Eichmannn à Jérusalem*, op. cit., p. 254. Je m'inspire, dans ce qui suit, de la conclusion de ce livre qui a suscité, lors de sa publication, des polémiques véhémentes à cause de son interprétation injuste et aventurée du rôle des *Judenrate* en Europe occupée. La polémique a fait oublier la remarquable réflexion qu'il contient sur les aspects juridiques et moraux du procès de Jérusalem, et sur le crime de génocide en général.

18. Cité par L. Poliakov, *Le Procès de Jérusalem*, op. cit., p. 26. Depuis la publication de cet article, de nombreux ouvrages et articles, ainsi que des films, ont paru sur le procès d'Eichmannn. Voir par exemple Annette Wieviorka, *Le procès Eichmannn*, Bruxelles, Complexe, « La Mémoire du Siècle », 1989.

prouvait pas l'enlèvement, ne considérait pas qu'il fût susceptible de créer un précédent juridique ni qu'il fût entièrement injustifiable. Pour le reste, rien de sérieux ne fut invoqué qui ne l'avait été déjà lors du procès de Nuremberg – si l'on excepte les arguments suivants, qui touchent plus directement à notre propos.

L'objection portant sur la compétence territoriale, qui aurait pu, à Jérusalem, donner lieu à un débat concernant tous les Juifs du monde, y fut réfutée par le recours à divers précédents juridiques, d'ailleurs contradictoires – alors qu'Israël aurait pu aisément se prévaloir d'une compétence territoriale à condition d'étendre le champ d'application de ce concept. Car le territoire, comme le dit Hannah Arendt, « n'est pas seulement un terme géographique mais un concept politique et juridique. Il ne s'applique pas fondamentalement à une étendue de terre – ou moins à une telle étendue qu'à l'espace qui existe entre des individus dont les membres sont liés les uns aux autres, et en même temps séparés et protégés les uns des autres par toutes sortes de relations fondées sur une langue, une religion, une histoire, des coutumes et des lois communes. De telles relations se manifestent spatialement dans la mesure où elles constituent, par elles-mêmes, l'espace dans lequel les divers membres d'un groupe établissent des contacts et communiquent entre eux. L'État d'Israël n'aurait jamais existé si le peuple juif n'avait pas créé et perpétué, pendant les longs siècles de la Dispersion, un espace interstitiel qui lui fût propre¹⁹ ».

Et il est en effet regrettable qu'une telle argumentation n'ait pas été développée à Jérusalem. Mais pouvait-elle l'être ? Entrant dans le concert des États-nations – pour lesquels le concept de « territorialité » doit exprimer la superposition précise de l'espace socio-juridique et de l'étendue géographique où les lois nationales sont applicables – Israël aurait-il admis l'extension du concept et, par là même, remis en question le territorialisme doctrinal qui est

19. Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem*, op. cit., pp. 262-263.

sa raison d'être ? Ce n'est pas seulement à cause de l'absence d'une juridiction internationale que Ben Gourion, comme on l'a vu, écrivait à Frondizi : « Un tel procès ne peut avoir lieu qu'en Israël », mais aussi parce que, dans la conception sioniste des choses, la souveraineté territoriale est, sur le plan juif, décisive. Avant de revenir sur ce point, il faut mentionner une autre objection faite au procès de Jérusalem, comme d'ailleurs à celui de Nuremberg, celui de la non-rétroactivité des lois.

Rappelons à ce propos que, le 15 septembre 1948, une loi fut votée à l'unanimité des deux assemblées parlementaires françaises, qui impliquait une présomption collective de culpabilité (par exemple, pour les SS) et dérogeait, par conséquent, tant au principe du droit commun selon lequel il appartient à l'accusation de démontrer la culpabilité du prévenu, qu'à celui de *nullum crimen nulla poena sine lege*. Cette loi fut abrogée le 28 janvier 1953, à la faveur de l'agitation entretenue autour du procès d'Oradour, car il parut impossible d'inclure dans son application les Alsaciens français incorporés de force dans l'armée allemande et qui avaient été présents à Oradour. La loi présentait d'indéniables défauts. Gageons cependant que, si autant de Français que de Juifs eussent été assassinés par les Nazis, il n'aurait pas été possible de la faire abroger.

Car le principe de la non-rétroactivité des lois n'a de sens que s'il s'applique à des actes, criminels ou autres, connus du législateur. Dans le cas de crimes inouïs et qui, de ce fait, ne tombent pas sous le coup des lois existantes, « c'est la justice même qui exige que le jugement soit porté en application d'une loi nouvelle²⁰ ». Encore faut-il que le crime commis ne soit pas défini de telle sorte qu'il puisse être jugé au moyen de lois existantes.

Or, le verdict porté contre Eichmann le déclare coupable au titre de quatorze chefs d'accusation sur quinze, les crimes se répartissant sous quatre titres principaux : a) les crimes contre le

20. *Ibid.*, p. 254.

peuple juif ; b) les crimes de guerre ; c) les crimes contre l'humanité ; d) l'appartenance à des organisations criminelles.

S'agissant des premiers, et bien que l'intention de détruire le peuple juif dans sa totalité soit mentionnée, ils ne paraissent se situer, dans la formulation du tribunal, que dans une continuation des crimes successifs commis contre les Juifs au cours de leur histoire, dans une culmination de l'horreur historique, et non dans l'acte inouï du génocide – lequel ne saurait se définir seulement comme un crime perpétré contre un peuple particulier, car, ainsi défini, il perd son extension et sa spécificité. S'agissant des crimes contre l'humanité, et bien qu'ils fussent cette fois nettement distingués des crimes de guerre, ils couvrent à la fois des actes qui s'apparentent au génocide²¹, des persécutions, des spoliations, des expulsions de populations civiles – c'est-à-dire des crimes qui tantôt sont des crimes contre le genre humain (assassinats de masse perpétrés dans l'intention de détruire les peuples juif et tzigane), tantôt des actes inhumains (c'est-à-dire des crimes de nature radicalement différente). Ces mêmes crimes sont d'ailleurs qualifiés également de crimes de guerre « dans la mesure où ils ont été commis pendant la Seconde Guerre mondiale, contre des Juifs appartenant à la population des États conquis par l'Allemagne et par les autres États de l'Axe²² ».

Bien que, cette fois, et contrairement à ce qui s'était passé à Nuremberg, l'assassinat de deux peuples fût au cœur du procès, une nouvelle fois la spécificité du génocide ne fut pas juridique-

21. Au cinquième paragraphe des attendus de la condamnation, on lit : « Nous condamnons du cinquième chef d'accusation, et le déclarons coupable de crime contre l'humanité, [...] attendu que, pendant la période s'étendant du mois d'août 1941, au mois de mars 1945, il a causé avec d'autres, dans les États et les territoires mentionnés au chef de condamnation ci-dessus, le meurtre, l'asservissement, la privation de nourriture et la déportation de la population juive civile de ces pays et de ces territoires » (in L. Poliakov, *Le Procès de Jérusalem*, op.cit., p. 298. On trouvera dans cet ouvrage les attendus de la condamnation, pp. 296-301.).

22. *Ibid.*, p. 299, huitième paragraphe des attendus.

ment cernée. Ni les atteintes aux droits des minorités, ni les discriminations légales, ni les expulsions (qui sont pourtant un crime de portée internationale) ne constituaient en effet des crimes inouïs. Ainsi, note Hannah Arendt, « l'expulsion et le génocide, quoique tous deux des crimes en droit international, doivent demeurer distincts ; le premier est un crime commis contre d'autres nations [car les expulsés se présentent aux frontières], le second assaille la diversité humaine en tant que telle – c'est-à-dire un trait de la "condition humaine" sans lequel les termes mêmes de "genre humain" ou d'"humanité" seraient dépourvus de sens²³ ».

À cet égard, l'incapacité du tribunal de Jérusalem à faire ressortir que le génocide nazi n'avait pas été uniquement un crime contre l'humanité (c'est-à-dire contre *l'espèce* humaine) et contre le peuple juif (c'est-à-dire un peuple dont on postulait, puisqu'il s'érigait en juge, qu'une continuité essentielle existait entre son présent et le passé aboli), mais bel et bien un crime contre le genre humain (impliquant la destruction irrémédiable d'une communauté singulière), cette incapacité provient de la composante nationaliste que Ben Gourion a tenu à intégrer à toute force dans le procès. S'il a, par exemple, rejeté la suggestion de Nahum Goldmann qui souhaitait que des juges non israéliens siègent également à Jérusalem, c'est que son souci principal était alors d'établir une « équation » pleine et entière entre Israël et tout le peuple juif : « C'est le devoir de l'État d'Israël, seule autorité souveraine au sein du judaïsme, de faire en sorte que cette histoire tout entière soit révélée dans son horreur. [...] La justice historique et l'honneur du peuple juif exigent que cela ne soit fait que par un tribunal israélien dans l'État juif souverain²⁴. » Or, l'évocation du crime de génocide comme la présence de juges étran-

23. Hanna Arendt, *Eichmann à Jérusalem*, op.cit., pp. 268-269.

24. Cité par Avraham Avi-hai, *Ben Gurion State-Building*, op. cit., p. 247. Cet auteur insiste particulièrement sur la volonté de Ben Gourion de subordonner les intérêts de la Diaspora à ceux d'Israël.

gers auraient rendu évident qu'un tribunal national, s'il pouvait à la rigueur instruire un tel procès, ne pourrait faire justice en rendant un jugement, *car le crime commis, s'il l'était essentiellement contre un peuple, l'était, plus essentiellement encore, contre le genre humain.*

Karl Jaspers, qui avait noté cela, et suggéré la constitution d'un tribunal représentatif de l'humanité tout entière, proposa que le tribunal de Jérusalem se déclarât incompétent, car la nature du crime commis n'était pas établie, pas plus que la question de savoir quelle autorité pouvait rendre le verdict. Hannah Arendt, qui le cite, fait justement remarquer que la compétence du tribunal doit être établie avant le commencement d'un procès – et que la proposition de Jaspers n'était guère réalisable. Pourtant, si l'État d'Israël, renonçant à son droit d'exécuter la sentence, avait « offert » son prisonnier aux Nations Unies et au monde, en demandant que faire d'un tel prisonnier et d'un tel crime, il aurait alors « provoqué une "saine perturbation". [...] Ce n'est qu'en créant ainsi une "situation embarrassante" [...] qu'il aurait été possible d'empêcher que l'humanité ne retrouve sa bonne conscience et que le massacre des Juifs [...] ne devienne un modèle pour les crimes à venir, peut-être le modèle réduit et étriqué des futurs génocides²⁵ ».

Il ne s'agit pas ici de déplorer une occasion perdue – tout s'alliait pour qu'une telle démarche ne fût pas tentée : dépourvus depuis des siècles des moyens de la violence, de la possibilité de juger les crimes commis contre eux, des Juifs pouvaient, pour la première fois, rendre la justice et accuser. Qui oserait les blâmer d'avoir préféré cela à une invention inouïe, dont les résultats étaient douteux et la mise en œuvre incertaine ? Ben Gourion choisit, pour des raisons bien compréhensibles, de renforcer la dignité ou l'orgueil de « son » peuple. C'est que les Israéliens et surtout les sionistes – dont la tâche pratique était de former une

25. Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem*, op.cit., pp. 269-270.

nation nouvelle et de constituer un État – ne pouvaient, au-delà de la douleur, utiliser le souvenir du génocide que dans la logique et la perspective de leur projet. C'est le propre de toute entreprise politique de ne retenir du passé que ce qui sert son élan et d'altérer le passé pour mieux s'en servir. Il serait foncièrement injuste de leur imputer comme un péché spécifique leur reprise nationaliste de l'histoire juive : toutes les nations comprennent leur histoire dans la médiation qu'en donne l'État – lequel ne puise dans le passé que ce qui lui est nécessaire pour survivre politiquement. Il reste que rejeter la tradition de la *galouth* – car, disent ou disaient les sionistes, elle mène inévitablement au génocide – et utiliser le génocide pour mieux rejeter la *galouth* est une attitude aussi inadéquate que pathétique. Elle témoigne, bien sûr, de la volonté de survivre – à *cette* survie le mensonge est peut-être nécessaire – et aussi de cette croyance naïve que, dans le monde moderne, seules les collectivités étatiques – à la différence des minorités « condamnées » – peuvent « accéder à l'histoire » : car tout voudrait nous persuader qu'il n'est d'histoire que des États !

Est-il rien de plus poignant que de voir la plus ancienne collectivité du monde occidental adopter le système de pensée et les valeurs contre lesquels elle a survécu – cela, pour se donner une foi nouvelle en sa survie ? Survit-on vraiment en abolissant ses différences fondamentales ?

Quelle atroce illustration de ce que le monde moderne, du fait qu'il est essentiellement dépourvu d'amour, est capable d'imaginer pour effacer l'irréparable horreur d'un génocide dont il est responsable : créer un État et – dérision supplémentaire – accepter qu'on le mette radicalement en cause.

Quoi d'étonnant si cette foi nouvelle proposée aux Juifs comme garantie de leur avenir collectif soit mal assurée d'elle-même et que l'espérance y opère moins que l'énergie du désespoir : c'est que l'espérance, comme dit Malraux, « ne se confond pas avec le

halètement du joueur pendant que tourne la roulette : l'espérance n'est pas espérance de quelque chose²⁶ ».

*

En plus du malaise créé dans nos sociétés par la pénurie, l'inégale distribution des richesses, la confiscation du pouvoir et du savoir par des groupes hiérarchiques spécialisés, il y a celui, plus diffus et plus pénétrant, de notre rupture avec la nature et avec l'histoire. Bien que les deux cassures soient liées, la seconde paraît plus dramatique, car l'idée que l'histoire soit créatrice de vérité et qu'elle s'oriente vers l'accomplissement du bien indépendamment de la conduite ou de l'intention des agents est partagée par les traditions politiques libérales, classiques, marxistes et chrétiennes. C'est dire que cette nouvelle situation de rupture, bien que vécue, n'est pas souvent pensée – et qu'au contraire l'on s'efforce partout de la dissimuler.

Or, la dissimulation ou l'occultation des maux subis par l'Autre se retourne contre les vivants sous forme d'une angoisse sourde, ou d'une perte de foi dans leur avenir. Comme l'écrit un historien du monde antique :

Cornélius Scipio Aemilianus [...], conquérant de Cartilage, éprouvait un obscur pressentiment de la mort de Rome dans un avenir proche ou lointain. Polybe, le grand historien du cercle des Scipions, était à ses côtés au moment de sa victoire, en 146 av. J.-C., et surprit chez le grand capitaine un moment de tristesse. « Il me prit par le bras droit, écrit-il, et me dit ; "Oui, Polybe, ceci est bien ; mais, je ne sais pourquoi, j'ai peur, et j'ai le pressentiment qu'un jour, un autre devra donner de notre pays les mêmes nouvelles que maintenant de Carthage"²⁷. »

26. André Malraux, *Lazare*, Paris, Gallimard, 1974, p. 233.

27. Santo Mazzarino, *La Fin du monde antique*, traduit de l'italien par André Charpentier, Gallimard, 1973.

C'est dire qu'un rétablissement de notre rapport à l'histoire ne pourra intervenir que dans la vérité. Pour cela, par un acte d'imagination et de sympathie qui devrait être – mais n'est pas – le propre des collectivités humaines et qui conditionne chez elles toute reconnaissance véritable de l'Autre, il faut se placer dans la perspective de la collectivité détruite, c'est-à-dire dans l'absence totale de perspective qui, pour les survivants de cette collectivité, résulte de sa destruction. Car la fin de l'histoire d'une collectivité est en vérité une fin absolue, et non une fin relative : aucune « totalisation » par les vivants ne peut intervenir. Le propre d'une collectivité vivante, ce sont ses possibilités créatrices et, de ce fait, rigoureusement imprévisibles. En dépit des idéologies consolatrices, la mort des collectivités n'est pas féconde, mais stérile – elle équivaut, au plan des groupes humains, à ce qu'est la disparition du héros tragique au plan des individus : l'irréversible abolition d'une qualité qui a été. La perspective interne de la collectivité détruite représente la vérité sur le *genre humain* de la même façon que la perspective subjective de l'homme devant la mort représente la vérité sur la *condition humaine*. Ce n'est qu'au prix de cette vérité qu'un rapport nouveau pourrait être établi avec l'histoire – mais aussi avec la nature, car ce dernier rapport est toujours médiatisé par l'univers symbolique de l'époque où il s'établit, et, de nos jours, pour incohérentes que soient nos structures symboliques, elles ne peuvent écarter l'histoire de leurs représentations. À défaut de cette sympathie et de cette reconnaissance, nous ne pourrions établir avec l'histoire ou la nature que des rapports mensongers et fictifs, puisqu'ils ne s'établiraient qu'après qu'on aura occulté cette part essentielle de l'expérience humaine que représente, chez les survivants des collectivités détruites, l'impossibilité absolue de penser l'avenir en termes collectifs – autrement dit, ces rapports ne seraient pas rétablis du tout.

Appendice

La conception selon laquelle l'esprit est une page blanche où les idées viennent s'inscrire fut, on le sait, formulée dans l'*Essai sur l'entendement humain*, de John Locke²⁸. À l'époque, on considérait généralement que le comportement est commandé par la connaissance claire. Or, s'il n'y a pas d'idées innées, c'est l'expérience seule, ou la coutume, qui crée aussi bien la capacité de raisonner logiquement que les règles de la conduite morale. En privilégiant l'acquis sur l'inné, Locke portait un coup formidable à la conception théologique et médiévale de l'échelle des êtres, et permettait que s'instaure un authentique pluralisme culturel. Mais la postérité s'empara de ses idées et les développa dans deux directions : à la suite de l'humanisme chrétien et des conceptions juridiques relatives au droit naturel, l'idéologie des Lumières mit l'accent sur l'homme individualisé – plutôt que sur les peuples, les classes et les rangs – afin de mieux proclamer que tous les hommes naissent libres et égaux en droit : tous, en effet, sont dotés, si l'on peut dire, d'une absence de détermination naturelle, ce qui rend inacceptables les droits de naissance. En même temps, l'idéologie des Lumières prônait la « tolérance » plutôt que la reconnaissance des spécificités culturelles et, échouant à intégrer les collectivités humaines dans sa conceptualisation, donnait à l'ethnocentrisme un appareil considérable de justifications philosophiques et morales.

Il fallut attendre plus d'un siècle pour que l'autre direction de pensée implicite dans le système de Locke pût se développer – c'est-à-dire l'acceptation de la variété des cultures au sein de l'unicité de l'espèce. Alors que la première direction se ramifia en une idéologie politique dont la portée fut immense, la seconde resta l'apanage des anthropologues et ne se popularisa que très imparfaitement.

28. *An Essay Concerning Humane Understanding*, 1689.

C'est dire qu'un rétablissement de notre rapport à l'histoire ne pourra intervenir que dans la vérité. Pour cela, par un acte d'imagination et de sympathie qui devrait être – mais n'est pas – le propre des collectivités humaines et qui conditionne chez elles toute reconnaissance véritable de l'Autre, il faut se placer dans la perspective de la collectivité détruite, c'est-à-dire dans l'absence totale de perspective qui, pour les survivants de cette collectivité, résulte de sa destruction. Car la fin de l'histoire d'une collectivité est en vérité une fin absolue, et non une fin relative : aucune « totalisation » par les vivants ne peut intervenir. Le propre d'une collectivité vivante, ce sont ses possibilités créatrices et, de ce fait, rigoureusement imprévisibles. En dépit des idéologies consolatrices, la mort des collectivités n'est pas féconde, mais stérile – elle équivaut, au plan des groupes humains, à ce qu'est la disparition du héros tragique au plan des individus : l'irréversible abolition d'une qualité qui a été. La perspective interne de la collectivité détruite représente la vérité sur le *genre humain* de la même façon que la perspective subjective de l'homme devant la mort représente la vérité sur la *condition humaine*. Ce n'est qu'au prix de cette vérité qu'un rapport nouveau pourrait être établi avec l'histoire – mais aussi avec la nature, car ce dernier rapport est toujours médiatisé par l'univers symbolique de l'époque où il s'établit, et, de nos jours, pour incohérentes que soient nos structures symboliques, elles ne peuvent écarter l'histoire de leurs représentations. À défaut de cette sympathie et de cette reconnaissance, nous ne pourrions établir avec l'histoire ou la nature que des rapports mensongers et fictifs, puisqu'ils ne s'établiraient qu'après qu'on aura occulté cette part essentielle de l'expérience humaine que représente, chez les survivants des collectivités détruites, l'impossibilité absolue de penser l'avenir en termes collectifs – autrement dit, ces rapports ne seraient pas rétablis du tout.

Appendice

La conception selon laquelle l'esprit est une page blanche où les idées viennent s'inscrire fut, on le sait, formulée dans l'*Essai sur l'entendement humain*, de John Locke²⁸. À l'époque, on considérait généralement que le comportement est commandé par la connaissance claire. Or, s'il n'y a pas d'idées innées, c'est l'expérience seule, ou la coutume, qui crée aussi bien la capacité de raisonner logiquement que les règles de la conduite morale. En privilégiant l'acquis sur l'inné, Locke portait un coup formidable à la conception théologique et médiévale de l'échelle des êtres, et permettait que s'instaure un authentique pluralisme culturel. Mais la postérité s'empara de ses idées et les développa dans deux directions : à la suite de l'humanisme chrétien et des conceptions juridiques relatives au droit naturel, l'idéologie des Lumières mit l'accent sur l'homme individualisé – plutôt que sur les peuples, les classes et les rangs – afin de mieux proclamer que tous les hommes naissent libres et égaux en droit : tous, en effet, sont dotés, si l'on peut dire, d'une absence de détermination naturelle, ce qui rend inacceptables les droits de naissance. En même temps, l'idéologie des Lumières prônait la « tolérance » plutôt que la reconnaissance des spécificités culturelles et, échouant à intégrer les collectivités humaines dans sa conceptualisation, donnait à l'ethnocentrisme un appareil considérable de justifications philosophiques et morales.

Il fallut attendre plus d'un siècle pour que l'autre direction de pensée implicite dans le système de Locke pût se développer – c'est-à-dire l'acceptation de la variété des cultures au sein de l'unicité de l'espèce. Alors que la première direction se ramifia en une idéologie politique dont la portée fut immense, la seconde resta l'apanage des anthropologues et ne se popularisa que très imparfaitement.

28. *An Essay Concerning Humane Understanding*, 1689.

**LE LIEU OÙ L'ON PEUT
SE COMPTER**

Les Juifs ont l'habitude de s'interroger sur ce qu'ils sont. Périodiquement, les soubresauts de l'histoire et les discontinuités tragiques de leur destin les obligent à remettre en question les quelques certitudes relatives à eux-mêmes qui semblaient s'être établies antérieurement. Hors le corps solide, mais aveugle, de ceux que la foi possédait aux époques de certitude et dont les descendants survivent de nos jours en répétant à vide les gestes et les invocations naguère chargés de la ferveur calme et parfaite qui est le signe de l'innocence religieuse et le revers du doute, les autres – tous les autres – ont lentement glissé hors d'eux-mêmes, se sont posés à une distance toujours changeante de cet état d'assurance ontologique qui prédisposait au bonheur les premières sociétés, et qui prédispose les nôtres au crime. En 1240, alors que la peste dévastait l'Angleterre, le roi et les nobles firent baptiser de force leurs Juifs, car on jugeait que ce malheur avait frappé le pays par leur faute. Le remède, cependant, n'agit point et les maux ravageant l'Angleterre ne firent que croître. Alors, raconte dans sa *Vallée des pleurs*, Joseph Ha-Cohen, « le roi fit dresser deux tentes au bord de la mer ; dans l'une fut placée la Loi de Moïse et, dans l'autre, la Croix ; on éleva aussi une estrade sur laquelle le roi prit place. Puis on fit venir tous les Juifs convertis et le roi leur dit d'un air avenant : "Vous savez bien que c'était pour alléger nos peines que je vous avais détournés de votre Dieu par la violence, mais je vois qu'elles ont redoublé, que nos maux se sont entrelacés comme une corde à notre col, à cause de la décision prise contre vous ; maintenant donc, je vous laisse libres comme auparavant, choisissez ce que vous voulez faire. Sachez que, dans la tente qui est au bord de la mer se trouve la Loi de Moïse et dans l'autre, la Loi nouvelle ; que chacun de vous choisisse ce qui est bon et préférable à ses yeux, car il doit s'y conformer pour toujours." Tous coururent alors vers la Loi de Moïse, eux, leurs femmes et leurs

Texte augmenté d'un article publié dans Kadimah en 1968.

enfants, mais ils ne purent pénétrer dans la tente qu'un à un, car on avait usé de ruse. Et il arriva qu'à mesure qu'il en était entré un à l'intérieur, il était égorgé et jeté à la mer sans qu'aucun sût rien de ses frères. Il en tomba ainsi des nôtres un grand nombre, qui servirent de pâture aux poissons de la mer et aux oiseaux du ciel en ce jour d'épouvante¹ ».

Mais en cette épouvante, nul doute : car il n'y avait que deux voies et, hors les cas de contrainte extrême, il est peu de Juifs qui n'eussent choisi la première, c'est-à-dire l'Ancienne. Les choses ont bien changé, et de même que le tremblement de terre de Lisbonne avait amené les philosophes optimistes du XVIII^e siècle à contester les bases mêmes de leur réflexion, les catastrophes périodiques qui affligent la vie des Juifs en les amenant à se recompter et à se redécrire, à se repenser et à se redéfinir au moyen des concepts que leur fournit la pensée universelle du moment – pensée qui d'ailleurs, par d'étranges détours, les aliène autant qu'elle les libère, ne leur donnant de quoi se saisir qu'à travers le dessaisissement de soi à quoi elle les oblige – ces catastrophes et ces soubresauts les contraignent à modifier sans cesse, mais sans cesse à maintenir quelque distance ou du moins quelque écart entre le regard et l'objet regardé, entre l'instrument descripteur qui offre l'être à lui-même et la chose à décrire qui ne prend force et vie que par la description. Les deux voies proposées par le roi d'Angleterre conduisaient toutes les deux à la mort, mais ni l'une ni l'autre n'entamait ce par quoi l'être se définit ou cette part de lui-même d'où lui viennent ses certitudes. On restait Juif malgré l'eau du baptême administrée sous la contrainte, on restait Juif dans sa collectivité, et aussi lorsqu'on ne pouvait « pénétrer dans la tente qu'un à un ». L'être était alors comme une chose, l'identité était aussi solide qu'une pierre, aussi privée – et aussi publique – qu'une cicatrice au visage. Le « passage de la ligne » pouvait certes se faire, mais on

1. Traduit par Edmond Fleg, *Anthologie juive*, Paris, 1951, pp. 205-206.

voit mal qu'il eût pu se faire furtivement, passivement, comme un simple abandon ou un oubli de soi : il requerrait au contraire une délibération précise, une cérémonie publique, un rite de modification – bref, un changement d'identité essentiel au terme duquel l'individu était *décompté* de sa collectivité originelle et solennellement inclus, et désormais *compté* dans la collectivité d'accueil.

Mais qu'en est-il lorsque la ligne, comme aujourd'hui, est estompée ? Et qu'entre *l'être juif*, précisément défini et circonscrit, et *l'être n'importe quoi d'autre*, il n'y a plus de véritable discontinuité, à peine une série d'oppositions mineures et successives, ou plutôt des nuances imperceptibles, un passage du blanc au noir infiniment étiré – pas même un escalier au nombre infini de marches mais un toboggan à peine incliné et dont les extrémités sont invisibles à quiconque se trouve entre elles – de sorte que d'une position médiane à l'autre la translation se fasse sans qu'on en ait conscience, et qu'aller ici ou là ne suppose même pas que l'être qui se déplace soit véritablement tenté, ni qu'il transgresse, ni qu'il puisse savoir ou sentir qu'il se modifie – et qu'alors on se demande si ces extrémités ne sont pas aussi irréelles et aussi peu existantes que le lieu improbable où des lignes parallèles se rejoignent, dit-on, à l'infini.

Alors, l'opération la plus simple – celle qui, dans d'autres ensembles humains, *paraît* aller de soi – devient pour nous, Juifs de la Diaspora, problématique. Le recensement que, pour des fins diverses, pratiquent toutes les nations et que Moïse, déjà, ordonnait pour les Juifs mâles « le premier jour du deuxième mois de la deuxième année de leur sortie d'Égypte² » alors qu'ils se trouvaient dans le désert du Sinaï, cette banale comptabilité se révèle, lorsqu'il s'agit de nous aujourd'hui, une pierre d'achoppement formidable. Pouvons-nous savoir *combien* nous sommes ? Certes pas, et cela, parce que nous ne savons pas précisément *qui* nous sommes

2. Nombres, I, 1.

et que nous ne nous connaissons pas. Dans chaque communauté, les statistiques sont approximatives, car les Juifs sont dispersés et mêlés aux populations majoritaires, et que nombreux sont les cas limites qui font hésiter s'il faut inclure tel ou tel individu dans le dénombrement. Si grande est notre ignorance, notre indécision si flagrante, que lorsqu'il fallut, en Israël, dire qui pourrait bénéficier de la Loi du Retour en définissant les individus susceptibles de s'en réclamer, on dut recourir à une règle, sans doute traditionnelle (est Juif quiconque est né de mère juive), mais qui, en situant dans la génétique un problème essentiellement culturel, ne fit, en une récession sans fin, qu'en déplacer le lieu et la solution.

Mais si les choses ne vont pas bien lorsque nous nous comptons nous-mêmes, elles ne vont pas mieux quand les autres se mêlent à leur tour de nous compter, ou de dire qui nous sommes : sur le plan pratique, leurs tentatives nous conduisent souvent au malheur et à la mort, et nous ne pouvons même pas nous consoler à l'idée qu'ils auraient résolu pour nous notre problème, car leurs divagations raciales, religieuses ou culturelles, outre qu'elles ne valent pas mieux que les nôtres, s'articulent sur des idéologies qui tantôt nous refusent le droit de vivre et tantôt celui de nous perpétuer. Chose piquante, la volonté de nous détruire, en ces temps vraiment nouveaux que nous traversons, vient aussi de s'exercer contre nous par le *refus* de nous compter. Cette remarquable innovation doit être mise à l'actif de M. Kazimierz Rusinek, secrétaire général de l'association des anciens combattants polonais. En 1968, alors que la national-bureaucratie polonaise relançait sa grande campagne antisémite, il a vertement reproché à M. Janusz Gumkowski d'avoir, dans un article de la *Grande Encyclopédie* polonaise, « compté les Polonais d'origine juive exterminés parmi la population juive ». Il fallait, cela va de soi, les compter parmi la population polonaise. « Une telle mention de nationalité pour des hommes qui se sentaient polonais ne se différencie pas des crimes

racistes », ajoute M. Rusinek. Et voilà M. Janusz Gumkowski – curieux détour de la comptabilité – dénombré parmi les criminels de guerre, et M. Rusinek placé au rang des humanistes.

Regardons-y pourtant de plus près. Dès que l'acte de *compter*, de *se compter*, devient raciste et criminel à cause du sentiment supposé des victimes avant leur assassinat, la pensée dénombrente si vivement mise en cause par la menace formulée contre celui qui pense se tourne invinciblement vers elle-même et s'interroge sur ce qu'elle fait : les citoyens des États-Unis qui, constitutionnellement, se recensent tous les dix ans, comptent-ils – ou s'abstiennent-ils de compter – les individus selon qu'ils « se sentent » américains ? Évidemment non. On ne peut compter, c'est-à-dire inclure dans un ensemble, que des « êtres » (humains ou autres) préalablement définis. Et la notion « se sentir américain » est si subjective qu'on ne peut sans abus de langage, constituer un ensemble véritable avec des individus qui « se sentent américains ». Les Américains recensés, ou les Polonais recensés, sont en fait des « êtres » préalablement définis par le statut juridique leur attribuant la nationalité polonaise ou américaine. Tout individu nanti du document qui lui confère la nationalité américaine – par filiation, mariage, naturalisation, ou même du fait qu'il réside dans un territoire annexé – est alors dit « américain ». En d'autres termes, on ne peut recenser des *êtres-qui-se-sentent-américains* ni des *êtres-qui-se-sentent-français*. On ne recense que des individus prodigieusement divers, dont la majorité présente sans doute des caractéristiques communes et définissables, mais dont un très grand nombre peut fort bien « se sentir » basque, breton, lapon ou martien. Tous, cependant, seront inclus dans le dénombrement s'ils possèdent le statut juridique approprié. Il n'appartient donc pas à un État, national ou pluraliste, de mettre en cause la citoyenneté de ses membres sous prétexte qu'ils « se sentent » ceci ou cela : c'est pourtant ce qu'ont fait les complices politiques de M. Rusinek, en tirant toutes les conséquences prati-

ques de la distinction établie par le secrétaire général du parti, W. Gomulka, selon laquelle il y avait trois catégories de Juifs en Pologne, ceux qui sont des « nationalistes juifs » en dépit de leur nationalité [polonaise], et dont il « suppose » qu'ils quitteront la Pologne tôt ou tard ; ceux qui, « citoyens polonais, [...] ne se sentent ni Juifs ni Polonais » et qui, « par suite de leurs sentiments cosmopolites, [...] ne devraient pas travailler là où l'affirmation du sentiment national s'avère indispensable », et enfin le troisième groupe, « nos citoyens d'origine juive, qui ont poussé des racines dans leur terre natale, pour lesquels la Pologne est la seule patrie³ ».

Bien qu'il soit réconfortant de voir une bureaucratie étatique se soucier des « sentiments » de ses administrés, on ne peut omettre de préciser qu'il n'est pas possible de constituer des groupes ayant pour base le « sentiment » supposé des individus qui les forment. La suite des événements le montra, les censeurs bénévoles s'empressant de pousser dans le premier groupe tous ceux qu'ils avaient intérêt à voir là, afin de ne plus les voir en Pologne.

De sorte que ceux-là mêmes qui revendiquaient comme exclusivement Polonais les trois millions de Juifs morts dénonçaient à toutes fins utiles comme non-Polonais les quelque trente mille Juifs vivants qui résidaient encore en 1968 sur leur territoire. Et pour ces Juifs vivants, la citoyenneté polonaise (et non leur identité) était devenue une affaire hautement subjective, car on les sommait de déclarer si oui ou non ils étaient « loyaux envers la nation polonaise, intégrés à la culture nationale » et s'ils considéraient « la Pologne comme leur patrie⁴ ».

Quant à M. Janusz Gumkowski, en parlant des trois millions de Juifs exterminés en Pologne, il avait, à juste titre, établi un ensemble très différent de celui auquel M. Rusinek faisait semblant de penser – car il incluait dans cet ensemble tous ceux que les Nazis assassi-

3. Discours du 19 mars 1968.

4. Ignacy Loga-Sowinsky dans *Głoc Pracy*, 18 mars 1968.

nèrent en Pologne après les avoir préalablement désignés et définis comme « Juifs » – indépendamment de leur hypothétique « sentiment » d'appartenance. Si M. Gumkowski avait établi son compte autrement, certaines particularités regrettables du dernier conflit européen auraient été curieusement passées sous silence. Dire, en effet – comme le fait un ouvrage destiné aux touristes se rendant en Pologne⁵ –, que six millions de Polonais ont péri pendant la Seconde Guerre mondiale, en ajoutant, trois lignes plus loin, que « du point de vue ethnique, la Pologne est un pays homogène » qui comptait, en 1946, vingt-quatre millions d'habitants, c'est d'abord laisser entendre qu'un cinquième de l'ethnie polonaise fut tuée (alors que le nombre de victimes non juives est généralement

5. Przemyslaw Trzeciak, *À travers la Pologne*, éditions Inter-press, Varsovie, 1972. Ce livre est édité également en allemand, anglais, espagnol, polonais et russe. Dans la partie consacrée à la population, on peut lire : « La Pologne compte 32. 600. 000 habitants (0,9. % de la population mondiale – 7^e place en Europe). En 1946, elle avait 24. millions d'habitants à peine : (6. millions de Polonais ont péri pendant la Seconde Guerre mondiale). 16 millions de personnes, soit 46. % de la population totale, sont nées après la guerre. Dans les régions du nord et de l'ouest, ce pourcentage s'élève à 50 %. *Du point de vue ethnique, la Pologne est un pays homogène.* » [C'est moi qui souligne.] Il n'est pas fait mention de Juifs dans cette partie, ni dans la suivante qui retrace « Mille ans d'histoire ». Sur Treblinka, il est dit que les hitlériens y « installèrent en 1942 un camp d'extermination où périrent 800. 000 *personnes déportées* [c'est moi qui souligne] de dizaines de pays d'Europe. En août 1943, les détenus se révoltèrent... » (p. 73). Il n'est pas non plus question de Juifs dans les passages consacrés à Oswiecim (Auschwitz) (pp. 107-108), à Maidanek (p. 101), ni à Chelmo (pp. 35-37), dont le camp n'est d'ailleurs pas mentionné, non plus que ceux de Sobibor et de Belzek. On dit cependant que des Juifs se révoltèrent au ghetto de Varsovie. La révolte « s'acheva par la destruction de ce quartier, par la déportation et le massacre d'environ 60. 000 de ses habitants. Seuls survécurent les Juifs auxquels les organisations polonaises ou des particuliers avaient offert un asile au risque de leur vie » (p. 69). Rappelons que 400. 000 Juifs furent enfermés dans le ghetto, et que ce chiffre double du fait qu'on déplaçait dans le ghetto les populations juives de certaines régions de Pologne. Il n'y eut, après le soulèvement du ghetto et sa destruction en mai 1943, que quelques dizaines de survivants. Rappelons aussi que les camps d'extermination de Treblinka, de Sobibor, de Chelmo et de Belzek ne recevaient pas de déportés non-juifs.

estimé à trois millions, pour une population pluriethnique d'environ trente-cinq millions en 1939 ⁶ – l'ethnie polonaise étant d'environ 70 % du total) ; que les nazis avaient la même attitude vis-à-vis des Polonais juifs et des non-juifs ; c'est enfin négliger le fait qu'au moment de sa reconstitution la Pologne s'était engagée au respect de la « nationalité » de tous ses habitants (article II du traité signé le 28 juin 1919), s'engageant d'autre part, par l'article XII, à ne pas modifier ces clauses sans l'assentiment de la Société des Nations – clauses qui furent cependant modifiées et pratiquement annulées le 13 septembre 1934. Cette élimination verbale de la « nationalité » juive n'est donc pas un pur effet du hasard ou de la négligence.

Ce qui tend à prouver qu'il n'est ni facile ni innocent de se compter ou de ne pas se compter.



On voit d'emblée que la notion « être juif » ou « être polonais » recouvre des réalités tout à fait différentes selon qu'on pense à des individus se définissant par rapport à une culture donnée (ou par rapport à deux cultures) et décidés, dans leur comportement, à répudier l'une ou l'autre (ou à n'en répudier aucune), ou à des individus jouissant d'un statut juridique qui ferait d'eux des citoyens polonais indépendamment de leur affiliation nationalitaire. La confusion des deux notions, dans un pays où les problèmes ethniques étaient si visibles que les minorités nationales constituaient, entre les deux guerres mondiales, des blocs au parlement, indique, entre autres choses, que l'ethnocentrisme a été consciemment utilisé par l'appareil du parti comme arme politique.

En France, où la distinction entre la citoyenneté et la nationalité n'existe pas en droit, et n'est généralement pas perçue dans les

6. Ces chiffres viennent de l'article « Poland », *Encyclopaedia Britannica*, éd. de 1963.

faits, le dénombrement des Juifs serait impossible si on voulait en faire un compte exact. Et à supposer que les lois de Vichy fussent de nouveau en vigueur, et qu'après avoir défini les Juifs d'une certaine façon – filiation, mariage, religion... – on les rassemblât dans quelque nouveau Drancy, et que leur décompte parût enfin possible, une nouvelle erreur serait alors commise. Car l'on aurait, en établissant ce nouveau statut juridique, inclus dans l'ensemble « les individus réunis à Drancy » des êtres qui « se sentent juifs », des êtres qui « se sentent » français et pas juifs du tout, et d'autres encore qui pourraient « se sentir » lapons, martiens, ou citoyens du monde. L'on voit ainsi à quel point le dénombrement des Juifs est acrobatique : impossible dans le cours de la vie normale, il devient fallacieux et arbitraire lorsque des lois d'exception le rendent obligatoire.

Mais cette difficulté même, dont on feint de croire qu'elle est propre aux Juifs et à eux seuls, et dont on tire parfois des conclusions du genre : « Ce sont les antisémites qui créent les Juifs » ; ou : « En fait, il n'existe pas de peuple juif » ; ou encore : « Je suis d'origine juive mais je ne me sens pas juif, il faut donc que le problème disparaisse et que les autres Juifs cessent de se singulariser », cette difficulté est généralisable : il est faux de prétendre que seuls les Juifs sont « indéfinissables » et que, parmi les individus constituant des groupes humains reconnaissables, ils sont les seuls que l'on ne puisse identifier avec certitude et recenser avec précision. De fait, tous les ensembles humains intégrés dans le monde contemporain et différenciés par des traits culturels perceptibles et applicables *au groupe* sont composés de telle sorte qu'il serait extrêmement difficile, sinon impossible, de les définir de façon à ce que la définition s'applique à *tous* les individus qui pourraient subjectivement s'en réclamer. Chaque culture dissimule une particularité que le fait juif et que certaines cultures ne disposant pas d'un appareil (bureaucratique, juridique, éducatif...) laissent

clairement apparaître : qu'elles mènent sans cesse un combat pour leur survie et qu'apparemment cohérentes en leur centre (qu'il soit géographique ou spirituel), elles sont sans cesse menacées, contestées, fragmentées jusqu'à l'incohérence sur leur périphérie. Tout le monde paraît savoir ce que c'est qu'un Français, et pourtant, aucun dénombrement ne pourrait se faire si l'on cherchait à définir « le Français » autrement que par le statut juridique qui lui confère la nationalité française. Le secret de toutes les cultures qui se croient seules au monde, c'est, semble-t-il, qu'elles sont essentiellement creuses et incapables de cerner l'être qui prétend se définir par les moyens qu'elles lui proposent – cet être qui ne surgit de façon singulière et fugitive que lorsque se produit un échange vivant dans une collectivité changeante. Il en est d'elles comme des langues : certaines possèdent un pronom personnel de la première personne du singulier dont chaque individu s'empare sa guise sans pouvoir le modifier – et chaque fois pourtant qu'un individu s'en empare et que par ce moyen il se désigne à autrui, ce « je » banal et commun à tous s'emplit de l'être unique qui par ce moyen se propose et fait apparaître – dans le discours et autour du discours – sa singularité ⁷. Hors de l'échange et de la situation, le « je » transcrit ne présente aux regards que sa forme vide.



Ainsi, lorsque plusieurs Juifs se réunissent pour se livrer à l'une de leurs occupations favorites, c'est-à-dire qu'ils s'interrogent sur ce qu'ils sont, sur ce que c'est *qu'être juif*, sur ce *qu'est* le judaïsme ou la judéité, ils cherchent en réalité à formuler une définition telle qu'elle permette de constituer un ensemble dont chaque élément, défini d'une part avec une objectivité quasi juridique, pourrait

7. Voir Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, 1966, chap. XX.

d'autre part subjectivement se reconnaître dans la définition. Cette recherche est parfaitement contradictoire et ne peut aboutir : elle implique, en effet, que l'on puisse *être juif* selon une double détermination : à la fois comme une pierre est pierre – c'est-à-dire que l'on possède une essence immuable où la « judéité » se niche – et comme un Français est français – c'est-à-dire que l'on possède un statut conventionnellement, et donc arbitrairement, défini.

Certes, on ne peut *être juif* de cette façon-là, et l'objet de la discussion ne peut que fuir sans cesse, et sans cesse se dérober au langage, auquel à son tour l'être se dérobe. Non parce que ceux qui participent à la discussion seraient tous mal assurés de leur être, mais parce qu'ils ne peuvent tous en être également assurés – sans parler de ceux qui n'en sont pas assurés du tout, et qui cherchent soit à se conforter dans leur hésitation, soit à puiser chez autrui quelque nouvelle vigueur. On peut dire que ce déséquilibre est, chez les locuteurs de la Diaspora, structurel et non pas accidentel – de sorte que le dialogue dont je parle sera repris par chaque individu dans l'intimité de sa conscience, et que désormais *l'être juif* ne pourra en tout état de cause se définir que par le dialogue avec ce qui n'est pas lui – ce qui n'est pas lui *en lui*, et ce qui n'est pas lui *autour de lui*.

Il s'agit là, sans doute, d'une nouvelle façon d'être, encore qu'un bref examen des données existentielles de l'histoire juive en diaspora (c'est-à-dire l'essentiel de l'histoire juive) montrerait qu'il en est ainsi depuis fort longtemps, et que, dans le passé proche ou lointain, on était juif selon un double mimétisme : la répétition des « enseignements » (il s'agit de gestes autant que de textes) juifs antérieurs, et la répétition des coutumes ou même de la langue du milieu d'accueil. Et à mesure que le temps passait, ce qui était perçu comme une répétition purement « juive » des enseignements antérieurs était en fait la répétition de gestes doubles (juifs et non juifs) et de textes doubles (juifs et non-juifs) – comme cela

est évident chez Maïmonide, dont on peut se demander s'il est essentiellement juif ou essentiellement aristotélicien.

De sorte que celui que l'on appelle « le pilier, la figure centrale, le grand forgeron de la Halaka⁸ », et dont le texte est devenu une référence juive par excellence ; oui, Maïmonide lui-même n'échappe pas à la double détermination – il est comme extérieur à son être et ne se saisit que par ce qui le dessaisit de lui –, il n'est pas à *l'intérieur* du judaïsme exclusivement et il subit le lot commun, notre lot, qui consiste à n'être ni dedans ni dehors – non pas défini mais en quête de définition – jamais possesseur de quelque noyau central, ferme et dur, à partir duquel fleuriraient, au regard de tous, ces gestes spécifiques qui pourraient inmanquablement nous faire reconnaître comme Juifs, mais bien plutôt nous efforçant, par tel geste, par telle lecture, par telle conversation, de retrouver dans le changement les traces du mimétisme ancien qui alors, au-dedans de nous-mêmes, reconstruiront le plus irremplaçable des êtres collectifs.

Et c'est ainsi que ces discussions rituelles que j'évoquais – et qui se modifient selon les cahots de l'histoire sans que jamais l'on y renonce – ces discussions sont loin d'être sans objet, puisqu'elles se substituent au rite et constituent un rite nouveau. Intégrés dans la vie des nations – et cette intégration est évidente même en Israël –, les Juifs ne peuvent se manifester pleinement comme tels dans les échanges courants de la vie quotidienne qui sont largement (mais pas exclusivement) déterminés par les structures de la culture majoritaire. Et privés d'un temple où ils pourraient se manifester par des gestes rituels appropriés – ces gestes qu'ils ne peuvent, devenus incroyants, accomplir –, ils célèbrent par ces discussions dont le sujet n'est pas l'objet, mais qui sont objets en elles-mêmes, une fidé-

8. Yeshayahou Leibowitz, dans *Dispersion et unité*, Jérusalem, 1971, n° 11. La Halaka est l'ensemble des traditions juridiques fondées sur les commentaires des textes de la Torah.

lité dont ils ne perçoivent pas toujours le but ni l'origine. On pourrait naturellement se gausser de cette fidélité-là, qui semble ne vouloir que sa propre célébration comme certaines peintures abstraites célèbrent les lois de la représentation sans jamais rien représenter. On aurait tort. Ce qui permet à des êtres de dire « nous » n'est pas toujours visible ni décelable dans le geste ou le discours, mais n'en est pas moins précieux pour cela. Et il suffit de peu de chose pour que la volonté cachée à elle-même se donne un nom, une forme, des règles institutionnelles, des conventions, des structures visibles, des fêtes. Il lui suffit de vaincre l'ignorance imposée par la pression des forces majoritaires et, en s'affirmant contre elles, de retrouver ses sources en se donnant un avenir. C'est-à-dire en le construisant : car c'est dans l'action que l'on se compte.



Ainsi, l'effort de chaque communauté diasporique, et, dans chaque communauté, celui de chaque individu, est indispensable si les Juifs veulent à nouveau se connaître et se compter en diaspora. Il faut pour cela une foi née de la conscience de l'histoire juive dans ses multiples dimensions – ses faibles dimensions étatiques et ses considérables dimensions minoritaires. Hors de la croyance que la Diaspora peut survivre, il n'y a pas de survie pour elle. Hors de la croyance que chaque Juif peut survivre en tant que tel en diaspora, il n'y a pas de survie pour lui en tant que Juif. Les Israéliens, les sionistes, l'État d'Israël rendent sans doute la survie des diasporas plus probable, ils ne la rendent pas nécessaire, ils ne la rendent pas fatale : car la vieille doctrine selon laquelle il n'y a pas de permanence possible pour les Juifs hors le « retour » en Israël reste l'idée dominante qui informe la stratégie des organisations sionistes, bien que, sur le plan tactique, certaines d'entre elles admettent que le processus sera

long, et que la Diaspora peut faire preuve d'une « certaine permanence », à condition toutefois qu'elle admette le mythe de la « centralité » d'Israël. Or, ce mythe n'est pas seulement destructeur d'une portion fondamentale de l'histoire juive, il détourne la Diaspora des problèmes d'organisation, de réflexion, de formulation et d'enracinement qui sont les siens. Si l'on tire son *être* d'un « là-bas », on est dispensé de le construire « ici ». Et l'on déforme de façon scandaleuse les données historiques qui justifient cette construction. C'est un Israélien, le professeur Yeshayahou Leibowitz, qui faisait remarquer ceci : « La qualité existentielle du judaïsme – et c'est bien cela qui compte, du fait de sa signification objective – n'a pas connu d'affinité sentimentale pour Eretz Israël, ni l'idéologie du pays, ni l'idéologie de l'Israël intégral... En fait, l'essentiel de l'histoire juive n'a rien à voir avec la Palestine. Aucune discussion n'est possible sur ce point, qui est une donnée empirique. Je crois justement que la période de grandeur et de gloire du peuple juif s'est écoulée en exil. » Insistant sur le fait que Maïmonide n'accorde « aucune place à Eretz Israël ni à l'habitat en Eretz Israël, et ne le compte pas parmi les commandements divins », le professeur Leibowitz ajoute qu'il est illégitime d'investir l'idée sioniste des courants mystiques qui placent la Palestine et l'État juif au centre de leur système, car, pour les représentants les plus éminents de cette tendance, la réalité n'a que valeur de symbole : pour Nahmanide, Eretz Israël « était une hypostase de la dixième sphère et Israël une hypostase de la sixième », de sorte qu'il « ne reconnaissait pas, dans sa vision du monde, de réalité au peuple et à l'État ». La chose est vraie *a fortiori* pour le rabbin Kook, dont l'essence de la doctrine affirmait que le monde est dépourvu de réalité, qu'il n'était que symbolique. Quand il est question comme ici de choses tout à fait réelles, d'histoire réelle, d'un peuple réel, d'un pays réel et d'un État réel, on ne peut faire appel aux idées de Nahmanide ou du rabbin Kook⁹ ».

9. *Ibid.*

Or le mythe de la centralité d'Israël est une création idéologique intenable, car il s'agit d'un État réel, dont les besoins et les actes ne peuvent en aucune façon être commandés, en ce qu'ils ont d'essentiel et de déterminant, par les intérêts matériels ou spirituels de la Diaspora. S'il en était autrement, une relation institutionnelle devrait s'établir entre les Juifs dispersés et les Israéliens, avec droit de regard sur la politique de l'État, ce qui est naturellement aussi inacceptable pour les Israéliens que pour les Juifs dispersés. De fait, le mythe de la centralité d'Israël encourage les Juifs de la Diaspora à suspendre le problème de leur identité et de leurs institutions aux branches d'un portemanteau fictif : ce mythe politique ne correspond à rien de central dans leurs traditions, à rien de profond dans leur être, car il les dispense d'être. Il s'agit, en fait, d'une création idéologique à l'état pur que les notables juifs et leurs organisations ont d'autant plus intérêt à perpétuer qu'elle est provisoirement payante sur le plan de la collecte et vraisemblable aussi longtemps que l'État d'Israël est, ou paraît, menacé dans son existence. Un simple coup d'œil sur les chiffres de la collecte permet de s'en rendre compte : elle s'enfle pendant les années de crise (1967, 1973) et diminue ensuite. La solidarité active des Juifs de la Diaspora est naturelle dans les périodes de conflit. Il n'en résulte pas, une fois le conflit apaisé, de modifications notables dans le comportement *pratique* des Juifs. On peut dire qu'Israël exerce sur la Diaspora une influence d'autant plus grande que la menace qui pèse sur son existence est plus vive ou plus apparente. Hors la menace, sa positivité, comme sa centralité, reste toujours à démontrer. Si elle joue, dans les moments de crise, un rôle essentiel dans l'éveil de la conscience juive, elle ne peut, après la crise, donner à *l'être* juif des diasporas un contenu permanent ou durable. Car cet « être » est en réalité un « faire », et aucune communauté – fut-elle étatique – ne saurait agir en lieu et place d'une autre. Elle ne peut, à distance, que mettre en place des instances bureaucratiques, des

cadres, dont la stratégie essentielle est commandée par le service de l'État qui, directement ou indirectement, les finance et détermine leur finalité. Et cette finalité sera toujours le contrôle plus ou moins strict des communautés dispersées *en vue* d'un renforcement de l'État. L'idéologie de la centralité d'Israël, c'est la tentative de faire admettre par la Diaspora qu'elle n'a qu'une importance seconde dans l'histoire juive, c'est faire en sorte que l'idéologie proclamée de l'État juif devienne le destin accepté ou assumé de la Diaspora. En d'autres termes, c'est demander à la Diaspora qu'elle se nie elle-même et que, finalement, elle se détruise.

*

Si l'existence de l'État d'Israël rend plus vraisemblable, la permanence de la Diaspora, elle, a peu de vertu dès qu'il s'agit de renforcer, de façon durable ou permanente, le sentiment d'identité des Juifs dispersés. Car le sentiment que l'on appartient, ou que l'on appartient à peine, à un ensemble culturel dont le centre est partout et la circonférence nulle part est, comme tous les sentiments, une relation intérieure extrêmement instable lorsqu'aucune pratique religieuse ou sociale ne lui donne de forme reconnaissable par autrui ou par soi-même. La plupart des Juifs dits assimilés, lorsqu'ils s'interrogent sur ce qu'ils sont et sur ce qui les fait juifs, ne peuvent évidemment répondre que par le doute : après s'être consciencieusement fouillés, ils ne découvrent, dans les replis de leur conscience, qu'un bric-à-brac de souvenirs familiaux, de brimades subies, d'éléments disparates fournis par une histoire dont ils ignorent généralement la continuité (si continuité il y a) ou les méandres, des gestes rituels interrompus assez tôt dans l'enfance. Ils en tirent la conclusion, un peu hâtive, que seul le geste d'autrui qui les désigne comme Juifs a fait d'eux ce qu'ils sont – et

qu'il s'agit là d'une détermination essentiellement psychologique. Ils méconnaissent ces faits évidents : que le geste d'autrui, pour malveillant qu'il soit parfois, prend en charge, de façon négative, des souvenirs historiques – c'est-à-dire une mémoire collective – où l'existence passée d'un groupe humain, ressaisie et déformée par une collectivité qui lui est hostile, revient en quelque sorte le frapper ; et que le bric-à-brac d'éléments que chaque Juif découvre dans sa conscience ou ses souvenirs constitue la partie infinitésimale d'une mémoire collective – où entre nécessairement la geste des Juifs *en même temps* que ce qu'elle a absorbé de la geste d'autrui – en référence à laquelle tout cela peut, idéalement, s'organiser. En effet, la « culture juive » au sens large, ce n'est pas seulement tout ce que les Juifs ont écrit au cours des âges et qui se trouve dispersé dans mille bibliothèques et exprimé dans des dizaines de langues, c'est aussi la somme des souvenirs et des actes, des rites et des valeurs, des croyances et des scepticismes dont chaque Juif ne possède qu'une infime parcelle. Et ce que l'on constate, c'est, d'une part, qu'un certain nombre d'individus « d'origine juive » ont pris la décision d'oublier ces souvenirs-là, renonçant à les intégrer dans une structure significative ; mais c'est aussi, d'autre part, un étonnant effort collectif qui vise à donner une forme permanente à ces souvenirs, qui s'acharne à les recenser, à les regrouper, et à rechercher des formes d'organisation émotives et intellectuelles qui permettraient de les totaliser en un ensemble significatif. L'extrême dispersion des tentatives donne l'illusion à chacun qu'il est seul à poursuivre cet effort, mais une meilleure information montrerait que l'effort se poursuit dans toutes les communautés juives.

Certes, une totalisation entière restera toujours un rêve. On voit bien, aujourd'hui, comment l'influence sioniste – qui permet une certaine compilation, qui opère un choix sélectif dans les traditions juives pour n'en retenir que ce qui paraît tendre à la renaissance

sance de l'État – est à la fois positive (en ce qu'elle contraint, pour des motifs politiques, à une nouvelle exploration et à une réinterprétation du passé juif) et négative, en ce que ses déterminations essentiellement étatiques tendent à « faire oublier » des périodes entières du passé juif. Mais la relation entre la reconstruction d'un passé, d'un présent et d'un avenir est parfaitement visible, et cette relation montre bien que le fait politique et le fait culturel n'ont pas d'existences séparées. Cela explique – par exemple – que l'on préfère aujourd'hui l'hébreu au yiddish, que l'on parle de galouth plutôt que de diaspora, que l'on mette l'accent sur les épisodes militairement glorieux de l'histoire juive plutôt que sur d'autres. Dans cette orientation, la Diaspora est non seulement négligée, elle est niée. Et cette négation qui est désastreuse pour l'intégrité de la « personne juive » le sera, à long terme, pour l'État d'Israël lui-même. À ne retenir dans notre histoire que ce qui condamne la Diaspora, celle-ci finira vite par se sentir si condamnée qu'elle préférera l'assimilation (car nulle *collectivité* n'émigre sans contrainte) : la perpétuation d'un *être* qu'au sein du judaïsme l'on désignera comme étant « diminué ».



Il reste que la conjoncture présente offre aux communautés dispersées une chance unique de se ressaisir. En France, les choses ont bien changé depuis l'époque d'avant-guerre où la communauté juive, profondément divisée entre les « Israélites français » de vieille souche et les Juifs d'immigration récente, devait sans cesse faire la preuve de son intégration à la culture nationale et de sa loyauté à la nation, car elle subissait de front les attaques des groupes nationaux antisémites et l'extraordinaire pression de la culture majoritaire. Un tel climat n'était pas propice à la création de

formes nouvelles – sociales, culturelles ou institutionnelles – qui eussent permis aux Juifs de manifester leur appartenance à un ensemble nationalitaire qui débordait les frontières de notre pays. La communauté juive de France est devenue numériquement la plus importante d'Europe. L'éventail social des Juifs à travers le monde est infiniment moins contrasté qu'il ne l'était avant la guerre, ce qui permet, dans nombre de cas, de négliger les oppositions de classe ou de fortune. La société française commence à répudier son propre centralisme, et elle est infiniment plus disposée [en 1975¹⁰] qu'il y a quarante ans, à admettre et à célébrer sa diversité. La création de l'État d'Israël a modifié l'attitude des Juifs vis-à-vis d'eux-mêmes et vis-à-vis des autres. Tout cela permet de prévoir des mutations importantes.

Sur la façon de conduire et de contrôler cette métamorphose nécessaire, il n'existe pas de recette, mais il est permis de dire sans passer pour un rêveur que trois formes d'action sont indispensables.

La première est d'ordre culturel. Les nouvelles méthodes utilisées dans les sciences humaines vont permettre de séculariser cette partie de la culture juive qui, jusqu'à ce jour, reste le monopole des croyants. L'histoire des Juifs devra également faire l'objet d'une réinterprétation critique : elle n'est ni une histoire providentielle, ni un couloir hégélien conduisant inéluctablement à la renaissance de l'État. Alors, l'histoire juive pourra servir de base à un enseignement d'orientation nationalitaire, débarrassé de certaines niaiseries synagogales ou sionistes. Les langues juives (et pas seulement l'hébreu) seront plus largement enseignées. Les activités des autres communautés seront mieux connues. L'État d'Israël jouera un rôle culturel important – pour le moment, il est surtout un signe de ralliement. À terme, des œuvres originales verront le jour – les écrits, aujourd'hui si divergents, des « Juifs

10. (n.d.e.)

de condition » et des « Juifs de culture » pourront se synthétiser. Et un enseignement juif *séculier* s'imposera contre le monopole de fait que détiennent aujourd'hui, dans ce domaine, les religieux et les sionistes.

Cela n'est naturellement pas séparable d'une deuxième forme d'action, d'ordre institutionnel. La structure des organisations juives en France – qu'il s'agisse des grandes organisations comme le Consistoire central, le Fonds social juif unifié ou la Fédération sioniste de France, ou qu'il s'agisse des nombreux groupes affiliés à l'un ou l'autre de ces grands ensembles ou possédant leur structure séparée – est notoirement inadaptée aux temps nouveaux, malgré les efforts faits par certaines pour se donner une nouvelle jeunesse. Les transformations institutionnelles sont toujours difficiles et lentes à s'établir ; mais il est inévitable que, le besoin s'en faisant sentir, les modifications nécessaires prennent place. Il appartiendra à la communauté des Juifs les plus actifs de dire dans quel sens ces transformations doivent s'opérer. Mais il n'est pas douteux que la base idéologique de ces transformations ne peut être que l'affirmation de l'indépendance entière et *réelle* vis-à-vis des pouvoirs d'État français et israélien. Hors de l'affirmation nationalitaire, il n'y a pas de base collective pour la survie des Juifs en France en tant que groupe original, et il n'y a pas de transformation institutionnelle possible.

Ce programme va, naturellement, heurter de front un certain nombre d'habitudes et de préjugés touchant la nature et l'identité des Juifs en France. Et cela implique que la troisième forme d'action, inséparable des deux premières et les commandant, sera, au sens large, d'ordre politique. Car ces modifications, il ne faudra pas seulement les faire accepter par les Juifs routiniers, conservateurs, ayant établi avec les pouvoirs et les structures majoritaires des alliances de droit et de fait. Il faudra aussi les faire accepter par la société majoritaire, et donc s'appuyer sur les forces politiques,

nationales ou régionales, qui s'élèvent contre le centralisme, l'autoritarisme, les formes actuelles de l'État. Ces forces commencent à se faire entendre : il nous appartiendra de nous joindre à elles pour œuvrer dans le sens du droit à la différence au sein de la nation française, d'une démocratie politique et économique, de la décentralisation et du régionalisme. Dans ce combat, nous ne sommes pas seuls en France, et nous ne sommes pas seuls au monde. Dans cette union et ce combat qui, tout en affermissant ou en recréant notre identité, nous permettra de nous faire reconnaître tels qu'en nous-mêmes le passé et la modernité nous changent, nous pourrons, une fois de plus, une fois encore, nous reconnaître et nous compter – dans l'imprécision, l'intermittence, l'hésitation – c'est-à-dire comme on peut compter des hommes et non des individus appartenant à l'espèce « homo » ou à la juridiction des États et des bureaucraties. L'homme n'est pas un bétail que l'on marque, que l'on parque, et que l'on compte tête par tête.



Car il est bien évident que lorsque tout cela sera fait ou en train de se faire, un dénombrement précis des Juifs restera quand même impossible – sinon de façon imaginaire ou spéculative. C'est dans le Sinaï que, pour la première fois, les Juifs purent se compter. En hébreu, ce chapitre – mythique ou véridique – de notre histoire, qu'on appelle les *Nombres* dans les bibles traduites, est intitulé *Dans le désert*¹¹. Car le Sinaï n'est pas seulement le lieu géographique d'un exode grâce auquel les Juifs rassemblés et répartis par tribus généalogiquement définies eurent l'occasion de se voir et la possibilité de se dénombrer tête par tête. C'est aussi le lieu

11. Pour une glose traditionaliste de ce passage, voir Joël Askenazi, « Centralité d'Israël ? », *Les Nouveaux Cahiers*, automne 1974, n° 38.

où des individus marqués par une civilisation se donnent l'illusion de se retrouver tous afin de recommencer leur propre histoire et celle du monde – le lieu où toute culture se célèbre en imaginant qu'elle est unique, qu'elle ne dépend que d'elle-même, qu'elle est sa propre source et sa propre fin. Le lieu précisément où il est possible de recenser avec précision des êtres définis par leur sentiment d'appartenance, leur ascendance naturelle et leur statut juridique – lieu qui est le rêve de toute culture et l'un de ses pôles obligés – et qui n'existe que dans l'imaginaire, ou dans le désert de l'esprit.

*

On peut naturellement se demander pourquoi recréer, perpétuer ou faire revivre la culture juive. À cela il faut répondre comme Sartre le faisait à propos de la littérature : le monde peut évidemment se passer des Juifs et de leur culture. Mais il peut se passer de l'homme encore mieux.

POURQUOI SE SOUVENIR

Les livres et les revues, depuis quelque temps, sont tout bruisants de débats sur le souvenir et la mémoire. L'ouverture de nombreuses archives de la Seconde Guerre mondiale donne lieu à des réexamens du passé qui occupent le devant de la scène, et parfois – comme la prétendue « affaire Jean Moulin » – font scandale. Tout cela, semble-t-il, n'est qu'un des résultats de la marche en avant de la science historique : la recherche continue et se développe, le passé change sous nos yeux, des faits occultés resurgissent, ou plutôt, viennent (enfin ?) s'inscrire dans la mémoire et déplacer d'autres faits, réputés désormais inexacts, mensongers ou mal interprétés. D'ailleurs, la mémoire elle-même devient objet d'histoire : c'est ce que montre avec éclat l'ouvrage collectif dirigé par Pierre Nora, *Les Lieux de mémoire*, dont une édition en livre de poche vient d'être publiée. Cet ouvrage en trois volumes et 4 751 pages n'est pas pour les timides, mais il se lit aisément. Pierre Nora y a défini magistralement ce qu'est un « lieu de mémoire » : d'abord un composé de mémoire et d'histoire dont la complexité est fascinante, puisqu'un tel « lieu », naturel et artificiel, s'offre immédiatement à l'expérience sensible et relève en même temps d'une élaboration abstraite.

Il faut rappeler que le terme « lieu » peut être entendu en trois sens (qui tous coexistent en l'occurrence) : ce peut être un lieu matériel, comme un dépôt d'archives (investi cependant et nécessairement d'une aura symbolique – disons, Yad Vashem) ; ce peut être un lieu symbolique, comme la notion de génération, qui « caractérise par un événement ou une expérience vécus par un petit nombre une majorité qui n'y a pas participé » ; ce peut être un lieu purement fonctionnel, comme une association d'anciens combattants, à condition toutefois qu'elle fasse l'objet d'une sorte de rituel... Mais pour qu'ils soient bien cela, il faut que les

Article paru dans Diasporiques. Les Cahiers du Cercle Gaston-Crémieux, n°4, 4^e trimestre 1997.

investisse ce que Pierre Nora appelle une volonté de mémoire. Et si cette volonté fait défaut, « les lieux de mémoire sont des lieux d'histoire ». Pierre Nora ajoute : « ... S'il est vrai que la raison d'être fondamentale d'un lieu de mémoire est d'arrêter le temps, de bloquer le travail de l'oubli, de fixer un état des choses, d'immortaliser la mort, de matérialiser l'immatériel pour – l'or est la seule mémoire de l'argent – enfermer le maximum de sens dans le minimum de signes, il est clair, et c'est ce qui les rend passionnants, que les lieux de mémoire ne vivent que de leur aptitude à la métamorphose, dans l'incessant rebondissement de leurs significations et le foisonnement imprévisible de leurs ramifications ».

Il y a beaucoup de lieux de mémoire, au point que faute de les connaître ou de se souvenir qu'ils existent, on pense que les faits qu'ils commémorent ou matérialisent sont oubliés. Mais l'oubli, dans ce cas, n'est pas le fait de la mémoire collective, mais d'un individu mal renseigné. Olivier Wieviorka et Serge Barcellini ont écrit un livre précieux, qui est comme le registre des monuments dressés au souvenir : *Passant, souviens-toi ! Les lieux du souvenir de la Seconde Guerre mondiale en France*¹.

De tels oublis restent véniels ou ridicules. Plus préoccupant est le dénigrement du passé que, sous des formes diverses, nous observons ici et là. Du côté juif, nous avons bien connu ça avec le trop célèbre : le peuple juif (de la Diaspora) s'est laissé tuer « comme un mouton qui est traîné à l'abattoir » – les auteurs de la phrase oubliant qu'il s'agissait d'une citation biblique, et que le lieu d'origine dans la formule ainsi employée était l'Israël de l'immédiate après-guerre. Mais du fait d'un autre oubli – oubli, cette fois, de ce qu'a été l'épuration en France – on se laisse aller parfois à reprocher aux gaullistes, et à de Gaulle, de n'avoir pas condamné le régime de Vichy pour ses mesures anti-juives, et de n'avoir pas proclamé la responsabilité de l'État dans les crimes

1. Plon, 1995.

racistes de Vichy. La critique est facile cinquante ans après, quand justement Jacques Chirac a reconnu en la matière la responsabilité de l'État et pas seulement celle du régime de Pétain. Mais c'est oublier (encore un oubli !) que de Gaulle avait proclamé, à Londres, que les gouvernements français mis en place après le 16 juin 1940 (premier gouvernement Pétain) étaient illégitimes. Et comme le dit l'historien Henry Rousso : « Vichy était donc "une autorité de fait", qualification juridique absolument fondamentale puisqu'elle légitimait à la fois la Résistance, la France libre et l'épuration. Si Vichy avait été considéré comme un régime légal, alors de Gaulle n'aurait été qu'un mutin, la Résistance une rébellion, et on n'aurait pu condamner les fonctionnaires, policiers, magistrats, miliciens ou hommes politiques qui avaient obéi aux ordres de Pétain. Si Vichy au contraire n'était qu'un état de fait, les épurateurs pouvaient et devaient appliquer la loi, c'est-à-dire le Code civil de 1939 (article 75) qui condamnait l'intelligence avec l'ennemi et la trahison ».

Outre qu'on a tendance, aujourd'hui, à sous-estimer l'ampleur de l'épuration, on oublie également que dans les lendemains de la victoire, sur le terrain, la question des Juifs persécutés n'a pas encore émergé dans la conscience collective. Les rescapés juifs eux-mêmes ne disent pas grand-chose. Et Henry Rousso ajoute : « Aucun Juif ne sera cité à la barre des témoins au procès Pétain, bien que l'accusation de persécution raciale figure parmi les chefs d'accusation. Plus étrange encore, les victimes des persécutions raciales et les Juifs eux-mêmes refusent d'apparaître comme des victimes à part. Juifs et résistants se veulent victimes de la même barbarie ». On peut ajouter qu'à Nuremberg, le juge américain, Robert Jackson, avait refusé que quiconque, à la barre, parlât au nom des Juifs. Il fallut donc attendre le procès Eichmann, la guerre des Six Jours, et même la guerre du Kippour pour que cet état de conscience submergée fît surface.

On peut prolonger cette réflexion en déplorant, avec Paul Thibaud, que notre époque s'acharne à sortir le mal des archives sans grande discrimination – les meilleurs exemples étant de Gaulle présenté comme le grand illusionniste qui a fait croire aux Français qu'ils avaient tous été résistants, ou Jean Moulin transformé en agent soviétique par les archives du Kominform revues par Thierry Wolton. Pourquoi cela ? « On dit que c'est pour éviter que les horreurs ainsi identifiées ne se reproduisent ; je crois au contraire qu'on cultive en fait une sorte de nouvelle apathie, celle d'une génération qui, ayant endossé comme des habits avantageux l'antinazisme et l'anticommunisme, se trouve titulaire *d'une bonne conscience morale à laquelle ne correspond aucun but* (Maurice Agulhon cité par Paul Thibaud), qu'elle ne sait pas employer autrement qu'à l'épuration du passé de ses géniteurs. » Et Paul Thibaud ajoute, après avoir constaté que les exemples héroïques et exceptionnels sont devenus insupportables par leur grandeur même : « L'opération Moulin-KGB est en phase avec le pseudo-moralisme niveleur de valeurs, démagogique, prétentieux, que le post-totalitarisme médiatisé produit et reproduit, parce que c'est l'idéologie immanente des animateurs de télé, procureurs universels manipulant des jurys de lycéens ».

C'est pourquoi il n'est pas facile de faire un bon usage du souvenir et de la mémoire. Et cela nous concerne directement, nous, les Juifs d'après le génocide. Certains se souviennent encore (mais pas tous...) de ce que les rescapés, les survivants, les réchappés disaient presque immédiatement après la guerre : « Il faut raconter pour que le monde sache ».

Raconter : c'est ce à quoi s'efforçait Emanuel Ringelblum lorsqu'il créa la « société » de frères dite « Oneg Shabbath ». Toute l'incroyable confrérie des rédacteurs du ghetto de Varsovie était tendue vers un seul but : transmettre à la postérité le souvenir de son époque et de son peuple. Le monde a su, les historiens sont

venus, ils ont fait leur travail, et chacun se trouvait une autre justification pour faire ce qu'il faisait. Les uns par devoir, les autres par fidélité, ou par désir du « plus jamais ça », ou pour rendre hommage à une famille disparue... Les motivations sont sans doute nombreuses. Cela m'importe peu. La vigilance à l'égard du présent est une chose, le « devoir de mémoire » en est une autre, et il ne peut y avoir de devoir de mémoire, ni de souvenir, ni de commémoration, sans deuil assumé. S'il est bien vrai qu'il nous faut reconstruire le judaïsme, cela ne peut se faire dans l'oubli du fait que l'assassinat de millions de Juifs a été aussi l'assassinat d'un certain judaïsme. Aussi, je dirai assez brutalement qu'il ne convient à personne de décider de la fin du deuil : et non seulement de tel ou tel deuil, mais du deuil tel que le portent les survivants et leurs descendants, quelle que soit leur façon d'être Juifs endeuillés après Auschwitz. N'oublions pas que dès 1945, il y avait des Juifs qui pensaient qu'il fallait faire son deuil du deuil.

Il me reste à dire pourquoi je crois qu'il faut qu'on se souvienne, difficilement, laborieusement, en victimes mémorielles perpétuées dans un deuil qui se prolonge. Pour cela, j'évoquerai le discours que Hannah Arendt prononça en 1959 à Hambourg, dont la municipalité venait de lui accorder le prix Lessing. Elle y dit cette phrase souvent citée : « Pendant de nombreuses années j'ai jugé que la seule réponse convenable, si l'on me demandait qui je suis, serait : une juive... et cela, parce que seule une telle réponse pourrait tenir compte de la réalité de la persécution ». En poursuivant son discours, elle a parlé de l'importance de l'amitié (*philia*) chez les Grecs, seule capable de produire dans la cité (*polis*) ce rapport entre les citoyens qui donne naissance à l'humanité. Les Grecs « tenaient que seul l'échange constant de paroles pouvait unir les citoyens dans la *polis*. Par le discours, l'importance politique de l'amitié et l'humanité qui lui était propre se trouvaient manifestées. Ce commerce (contrairement à la conversation intime que tiennent des individus pour

parler d'eux-mêmes), a pour objet le monde habituel et commun, qui demeure "inhumain" au sens littéral du terme, à moins d'être sans cesse saisi dans un discours... Car le monde n'est pas humain simplement parce qu'il est créé par des hommes, et il ne le devient pas parce qu'une voix humaine simplement y résonne, il ne devient humain que quand il est un objet de discours ».

Il ne sera jamais facile pour nous, Juifs d'après le génocide, de faire sortir le monde de l'inhumanité où l'a plongé la Shoah. Mais pour tenter de le faire, il faut que notre discours sur ces événements ne connaisse pas de fin. Ainsi, nous pourrions ne pas devenir inhumains pour nous-mêmes, et pour les autres.

MOÏSE ET L'ÉGYPTIEN

« Il advint, en ces jours-là, que Moïse, qui avait grandi, se rendit vers ses frères et vit les charges qui pesaient sur eux. Il vit aussi un Égyptien qui frappait un Hébreu, d'entre ses frères. Il se tourna de-ci de-là et vit qu'il n'y avait personne, il frappa l'Égyptien et l'enfouit dans le sable¹ ».

Cet épisode fameux a donné lieu au nombre habituel de commentaires. Rashi affirme qu'il n'y a pas eu assassinat, du fait que l'Égyptien avait couché avec la femme d'un Hébreu. L'esprit de son midrash semble être le suivant : Moïse ne faisait que défendre les siens ; l'Égyptien n'est pas un individu mais l'être d'une oppression qui a pour conséquence inéluctable le viol physique et spirituel. N'empêche que Rashi croit utile de justifier Moïse.

Le recueil de légendes de Ginzberg est plus rassurant encore : avant de tuer l'Égyptien, Moïse réfléchit longuement, hésite, et voit (mais comment ?) que, l'Égyptien étant foncièrement mauvais, l'on ne peut espérer qu'il s'amende. Irrécupérable, l'Égyptien méritait bien son sort.

Pour le moderne exégète d'un Moïse en édition de poche², cet épisode prouve que Moïse brise l'égoïsme de son « moi » et découvre le prochain – ses frères – en même temps que la violence. Et il ajoute curieusement que l'éloignement entre les hommes a disparu. Par une sorte d'accord tacite entre ces commentateurs, l'on a décidé que le problème moral relatif au meurtre de l'Égyptien ne serait pas posé.

Il existe ainsi dans la tradition juive tout un courant apologétique, dont le trait marquant est qu'il s'efforce de ne donner qu'une interprétation glorieuse ou rassurante de faits qui ne le sont pas toujours, ou pas exclusivement. Cette tradition était pleinement justifiée à des époques où les Juifs, dispersés et humiliés, ne dispo-

1. *Exode*, II, 11-12.

2. André Neher, *Moïse ou la vocation juive*, Le Seuil (1956), 2007.

Texte publié dans L'Arche, février 1968.

saient pour se défendre d'aucune arme – sinon du sentiment que leur cause était juste et leurs prophètes impeccables. Comme nous avons beaucoup moins de péchés que d'ennemis, nous pouvions bien laisser à ceux-ci le soin de dénombrer ceux-là.

La situation, aujourd'hui, n'est plus tout à fait la même. Les Juifs, eux aussi, ont appris à faire usage de la violence, et cette nouveauté, après vingt siècles d'existence désarmée, n'a visiblement pas été comprise par certains de nos intellectuels qui – contrairement à ce que faisait, par exemple, Martin Buber – se donnent pour fonction de renforcer à tout propos la bonne conscience de leurs lecteurs. N'écrivent-ils pas comme si les Juifs n'étaient encore que de pures victimes ou de généreux archanges ? Hélas ! cette idée qu'ils se font de leur fonction les range d'emblée au rang de propagandistes d'une certaine politique, dont ils se font, implicitement ou explicitement, les défenseurs.

Quand Joseph Agnon, prix Nobel de littérature, signe un manifeste où il demande que les provinces conquises soient purement et simplement annexées ; quand le Rav Kook affirme que « la cession de territoires occupés serait un péché et un acte criminel [...] contraire à la Torah » ; quand André Chouraqui entonne un péan à la Jérusalem unifiée sans se demander ce que les habitants arabes de la ville pensent de cette unification ; quand on imprime, dans un précédent numéro de cette revue [l'Arche³] que la seule différence entre un village et un camp de réfugiés est d'ordre esthétique – le lecteur de bon sens est en droit de se demander ce que ces têtes pensantes font de leurs têtes et de leurs pensées. Car le rôle des intellectuels juifs n'est pas de fournir n'importe quelle justification à n'importe quel acte juif. Il est plutôt de se demander publiquement dans quelles conditions la morale peut encore trouver son compte dans un contexte où domine la violence. Par exemple : Israël a droit non seulement à l'existence, mais à la sécu-

3. (n.d.e.)

rité. Cela signifie que les frontières doivent être modifiées, et les modifications discutées au cours d'une négociation. Un Israélien a droit d'avoir libre accès aux lieux saints – c'est-à-dire au Mur des Lamentations et à quelques emplacements peu nombreux situés dans l'ancienne ville arabe. Mais la décision unilatérale d'annexer toute la vieille ville de Jérusalem déborde assez largement ce droit à la sécurité et ce droit de libre accès aux lieux saints. De sorte que lorsqu'on prétend ne rien demander d'autre que la négociation sans annexion, en laissant entendre toutefois que l'on annexera préalablement le Golan, Jérusalem et Gaza⁴ – c'est-à-dire que sur ces points l'on a, en quelque sorte, négocié tout seul –, c'est une inconséquence grave qui donne aux États arabes un prétexte vraisemblable pour refuser la négociation et la reconnaissance de l'État. C'est donc de la mauvaise politique, car, pour s'assurer l'appui de l'opinion internationale et d'une partie de la gauche, il faut administrer la preuve que l'intransigeance est tout entière du côté arabe.

Le rôle des intellectuels juifs, aujourd'hui, n'est plus seulement de démontrer la mauvaise foi des Arabes et de dénoncer leur obstination à refuser l'existence d'Israël : il doit être aussi de relever les inconséquences de la politique israélienne, et d'engager la polémique avec ceux qui pensent que la géographie biblique autorise les Israéliens à conserver définitivement les territoires acquis pendant la guerre des Six Jours. Mais, là-dessus, nos intellectuels observent le même silence pudique que certains commentateurs à propos du meurtre de l'Égyptien...

Il existe cependant un midrash dont l'auteur se demande pour quelle raison Moïse ne fut pas autorisé à entrer au pays de Canaan. L'une des réponses est justement qu'en frappant l'Égyptien, il avait commis une faute. Le midrash ne dit pas qu'il ne faut pas tuer

4. À propos de Gaza, voir le « plan de paix » du Mapam et les déclarations de M. Israël Galili, ministre israélien de l'Information, en date du 20 septembre 1967.

quand c'est nécessaire : il reconnaît seulement que tout acte est à double face, et que la nécessité où l'on se trouve d'user de la violence n'abolit pas les conséquences de celle-ci : on en reste à jamais comptable.

Le rôle des intellectuels ne saurait être de brouiller cette comptabilité-là. Il consiste plutôt à l'établir avec clarté, même au prix de se rendre impopulaire. Et que l'on ne dise pas que ce serait faire ainsi le jeu de l'ennemi : cet argument n'a que trop servi chez les staliniens à une époque qui n'est pas si lointaine. Ce qui fait avant tout le jeu de l'ennemi, ce sont les fautes politiques que l'on commet soi-même.

Par une coïncidence qui n'est, après tout, pas tellement fréquente, une offre *sincère* de négociation sans annexion – sans *aucune* annexion – est une offre où la morale et la politique se rejoignent. Quant aux nécessaires modifications du tracé des frontières, elles doivent, justement, faire l'objet de la négociation.

Au demeurant, ceux qui pensent que, chez les Juifs, tout ce qui est réel est à la fois rationnel, moral et politiquement habile ne seront jamais eseuulés : il y aura toujours assez d'inconscients parmi nous pour dire qu'il est intempestif de balayer devant sa porte et pour renforcer parmi les Juifs cette bonne conscience qui, sur le plan politique, n'a jamais produit que des désastres.

LES JUIFS DE LA DIASPORA OU LA VOCATION MINORITAIRE

Si l'on me demande aujourd'hui : « Faut-il aider les Tziganes (ou les Catalans, les Basques, les Bretons, les Indiens, les Slovènes, les Juifs, les Arméniens...) à survivre en perpétuant et en approfondissant leurs différences ? », je dirai qu'il le faut. Je ne chercherai pas à savoir – car il y a trop de haine et d'arrogance dans une telle curiosité – si ce groupe est un peuple, une nation, une tribu, une ethnie, une classe, une caste, une secte, un fossile ou un vestige. Ni si l'obstination qu'il met à s'éterniser convient au progressisme du moment. Les cultures ne sont pas des toupies. Il me suffit que le groupe existe, qu'il travaille à maintenir, à renouveler, à recréer son identité, et qu'il ne le fasse pas exclusivement en parasite. La volonté de vivre n'a pas à prouver son droit à la vie. C'est la volonté de détruire, c'est l'acquiescement à la mort qui doivent désormais fournir leurs preuves. Et je ne sais si ces preuves existent. L'histoire, on ne sait plus dire où elle va, ni si elle va quelque part. Et qui osera affirmer qu'il est progressiste de niveler les modes de vie, d'annihiler les gestes et les discours où affleure, avec le passé multiple des hommes, leur présente diversité ? Qui se fera l'idéologue des monstres froids, le porte-parole des bureaucraties étatiques où s'élabore le rêve de gérer l'humanité comme une chaîne de production ?

Une minorité ethnique, culturelle ou religieuse doit pouvoir se donner l'organisation qu'elle souhaite dans les limites de ce qui est politiquement possible. Cette clause n'est pas une échappatoire : une minorité a tôt fait de découvrir ce qui, pour elle, est politiquement possible. C'est parfois plus qu'elle ne croit et souvent moins qu'elle ne désire. En tout cas, si elle ne sait jusqu'où elle peut aller trop loin, elle met en jeu ce qui lui reste d'existence. Un pas de trop, et elle se perd en s'affirmant : on la détruit. Mais si elle reste en deçà du possible – en deçà de la limite de l'impossible – et qu'elle ne s'affirme pas, elle se perd ; mieux encore : elle s'oublie. D'où les

Texte publié dans Les Temps modernes, août-septembre 1973.

ruses multiples dont elle a besoin pour survivre, les masques dont elle s'affuble – religieux, nationaliste, folklorique, progressiste – et l'extraordinaire somme d'énergie que lui coûteront ces masques et ces ruses. Face à elle, autour d'elle, en elle, il y a les majorités, les États, leurs cultures, leurs techniques, leurs richesses, leurs violences institutionnelles, leurs polices et leurs bureaucraties. Celles-là n'ont pas besoin de se justifier pour être ni de se définir pour exister. Ni de se fatiguer beaucoup pour que les minorités perdent leur substance. En apparence, l'ethnocide se fait sans qu'on y songe. Il est inscrit dans les structures de la société majoritaire et dans sa volonté affichée ou secrète. Il est aussi doux que la perte de la mémoire, aussi fatal et nonchalant que le temps qui passe. Tout lui est un instrument privilégié : l'idéologie de droite et de gauche, la langue prestigieuse du grand nombre, la classe quotidienne, l'ouverture au monde, la radio et la télévision, le jouet offert à l'enfant, la voiture et la carte d'identité. De nos jours et sous nos climats, les majorités étatiques n'ont qu'exceptionnellement besoin d'assassiner. Parce que mortelles, les civilisations majoritaires se sont civilisées. Mais se sachant mortelles, elles ont besoin, plus que jamais, de la mort des autres pour s'enraciner dans l'illusion de la longue durée. Elles se contentent donc d'attendre – d'exercer la pression de l'attente –, et comme elles ont substitué la prolifération des habitudes à la quête de l'éternité, attendre elles le peuvent sans dommage. La disparition d'une minorité est un phénomène *naturel* comme l'envahissement d'une friche par l'herbe ou la forêt. La culture dominante étant « la chose simple et vraie », ortie qui pousse ou vent qui érode, il faut une étrange perversité pour lui résister, une raideur suspecte et déjà cadavérique, et ce n'est pas étonnant qu'on nomme « ce peuple à la nuque raide » les Juifs, qui ont résisté si longtemps.

La minorité, par contre, est *artificielle*. Pis encore, c'est un monstre. On la somme de produire sans cesse ses raisons de

survivre. Qu'apporte-t-elle aux autres ? Qu'a-t-elle à invoquer contre l'histoire qui la détruit ? Contre le progrès qui la nie ? Contre mille libérateurs qui veulent la faire vivre au prix de sa mort ? Pourquoi se maintenir contre le mouvement même des choses, contre le sentiment spontané des hommes, contre l'évidence, contre la facilité, contre l'hygiène et le bonheur, contre le sens de l'histoire, contre la violence nécessaire et bienfaisante des universalismes rédempteurs ? Elle est séparatiste, particulariste, rétrograde, ennemie des « réconciliations » nationales, elle est un pion entre les mains de l'impérialisme, de la réaction, des forces coloniales par quoi se préservent « artificiellement », c'est bien connu, des divisions ethniques qui, sans cela, se résoudraient spontanément dans l'harmonie universelle. Le Biafra était une fabrication des pétroliers, le Bangladesh est une annexe de l'Inde et si l'on a quelque peu liquidé les animistes du Soudan, c'est qu'on savait d'avance qu'Israël les aiderait un jour à louer des mercenaires. D'ailleurs, qu'elle survive ou qu'elle disparaisse, la minorité témoigne pour l'idéologie dominante : ce qui la maintient, c'est l'obscurantisme, le passéisme, la misère ; ce qui la détruit, c'est la nécessité, le progrès, la supériorité culturelle (naguère, on disait la supériorité naturelle) des majorités, l'irrésistible mouvement du capitalisme, ou du socialisme, ou du prolétariat en marche, ou des Lumières – la science, quoi ! Tenez, les revendications régionalistes en France et ailleurs, leur principal moteur est *économique*. Qu'on décolonise seulement la région, alors on verra si ces débris de langues et de cultures momifiées par la pauvreté se maintiendront : allons, c'est le sous-développement qui les perpétue, et là-dessus, Messieurs Debré et Marchais sont bien d'accord. On n'a pu franciser complètement par l'école primaire obligatoire, eh bien, on francisera par la prospérité. Il suffit d'attendre, l'économie et l'organisation veulent la mort des cultures. C'est fatal. Le breton ? Mais c'est une langue qui fout le camp. Le basque aussi. Et le yiddish. C'est bien ainsi :

il suffit de regarder autour de soi, de constater le mouvement et de s'y résigner. C'est-à-dire de l'aider. Parce que tel espace vert, on se bat pour ne pas le livrer aux promoteurs. Mais les cultures, on les brade sans attendre. C'est notre France à nous, ça, tout le monde se met spontanément du côté de l'État niveleur. Bientôt le dernier pêcheur de Bretagne aura la joie de travailler en usine, et le dernier fermier basque, promu au rang de gardien de pinède, vendra des conserves bretonnes au campeur parisien. Ça fera une belle et grande *unité de consommation*. Et la langue française aura – enfin – imposé son universalité dans l'hexagone.

*

Il est vrai que, du côté de la gauche, nous avons découvert depuis peu qu'il était de bonne politique de soutenir certains mouvements régionalistes, ceux en tout cas dont on peut dire qu'ils ont la lutte des classes pour moteur visible. Mais il ne semble pas que nous allions très loin dans ce soutien, ni qu'il soit accordé pour d'autres raisons que tactiques. La gauche majoritaire, en effet, comme la gauche trotskiste, vit dans le culte de l'État centralisateur, dont elle rêve de saisir enfin l'appareil¹. Elle sait d'expérience, pour en avoir éprouvé les effets, quel pouvoir absolu il donne sur la nation. Il s'agit d'uti-

1. Rosa Luxemburg écrit: « *La centralisation capitaliste* constitue le fondement, sinon un des éléments essentiels, du système socialiste futur. » (« Question nationale et autonomie », dans *Partisans*, septembre-octobre 1971, p. 15). Lénine écrit: « *La soumission sans réserve à une volonté unique est absolument indispensable pour le succès d'un travail organisé sur le modèle de la grande industrie mécanique.* » (« Les tâches immédiates du pouvoir des soviets », *Œuvres choisies*, Moscou, 1968, vol. II, p. 689). (Souligné par les auteurs)

« Les marxistes sont, bien entendu, hostiles à la fédération et à la décentralisation pour cette simple raison que le développement du capitalisme exige que les États soient les plus grands et les plus centralisés possibles. » (Lénine, « Notes critiques sur la question nationale », *Œuvres complètes*, Moscou, 1959, vol. XX, p. 39)

liser, contre la bourgeoisie dit-on, la violence invisible, mais infinie, que monopolise l'appareil d'État. En bonne héritière des Jacobins, la gauche majoritaire n'ignore pas que les assemblées provinciales affaiblissent l'État et limitent son pouvoir en érigeant face à lui des souverainetés embryonnaires que l'on peut d'autant moins négliger que leur discours ne s'articule pas nécessairement sur celui des partis nationaux. Or l'État, après l'avoir confisquée au peuple – et aux régions –, se veut l'unique détenteur de la souveraineté. Le discours et même la pratique particularistes ne font que le renforcer, car le dialogue avec une bureaucratie étatique permet à celle-ci d'absorber des idées qu'elle est essentiellement incapable de formuler par elle-même, et de n'en mettre en pratique que ce qui renforce son pouvoir et son mythe justificateur. Or, la gauche veut que l'État conserve et renforce cette souveraineté pour se l'approprier un jour. Cela se voit dans le style de ses attaques contre le « pouvoir » : rien d'imparfait ne se passe sans qu'elle se tourne contre lui – *c'est-à-dire vers lui* –, lui supposant des compétences infinies et lui proposant, chaque fois qu'elle le dénonce, quelque nouveau champ d'activité. Dans ce système, la gauche et la droite sont unies pour confisquer aux citoyens toute initiative. Que fera la gauche après les élections victorieuses ? Elle multipliera les interventions de l'État – bien sûr, pour la bonne cause. Alors, voulons-nous vraiment l'autonomie des régions, des centres d'initiatives multiples, des pouvoirs nombreux et dispersés ? Mais qui n'a entendu dire, du côté de la gauche, que l'autonomie des régions reviendrait à livrer celles-ci au Grand Capital et à l'anarchie des intérêts locaux – alors qu'on affirme dans le même souffle que l'appareil d'État est un instrument docile entre les mains du même Grand Capital, ce qui implique que ledit Capital domine déjà la France départementalisée ? Qu'est-ce à dire, sinon qu'on voit dans l'État un *instrument* – quelque chose comme un marteau qui ne tue qu'entre la main d'un assassin – et que cet instrument, on l'utilisera *comme il est* ?

C'est qu'une grande partie de la gauche est elle-même centralisée, éprise de culture étatique – avec ou sans l'étiquette « prolétarienne » – et amoureuse d'autorité malgré son verbiage démocratique. Elle confond l'égalitarisme – où se nichent tous les appétits ethnocidaire – et la démocratie politique et économique dont ce pays n'a jamais connu qu'une triste caricature. Ayant intégré les modèles autoritaires de l'histoire de France, de Philippe le Bel à de Gaulle en passant par Robespierre et Napoléon, et perçu leur exquise ressemblance avec le centralisme démocratique, elle ne peut encore, semble-t-il, prendre vraiment au sérieux les besoins qui s'expriment par la revendication « culturaliste ». Sa tradition idéologique lui fait défendre « la culture » contre « les cultures ». Et comment verrait-elle que cette « qualité de la vie » dont elle a pris depuis peu la défense est une notion parfaitement vide si on ne la rapporte justement aux univers symboliques par lesquels les hommes se disent *comment* vivre, *comment* se parler, et où ils inscrivent cumulativement l'histoire et la pratique de leurs *qualités* ?



S'agissant pourtant de la France des régions, la gauche ne se montre pas trop avare de promesses et d'encouragements. C'est qu'elle parvient confusément à y reconnaître, sinon des « nations primaires » comme le voudrait Robert Lafont, du moins des ensembles qui, si l'histoire avait dévié, auraient pu devenir des États. Car nous vivons toujours face à ce leurre meurtrier : que seuls ont droit à l'existence reconnue et approuvée – bref, à l'existence – les groupes humains qui ont au moins une vocation étatique. On ne peut méconnaître ce qui est, ni ce qui se donne ce qui est pour modèle de son devenir. L'idéologie dominante – qui va de la droite à l'extrême gauche – nous fournit obligeamment les critères permet-

tant de distinguer les groupes dont la candidature au droit de vivre peut être retenue : une langue, une histoire et surtout un territoire de regroupement qui – ô tranquillité – établit des limites concrètes, décelables, au groupe humain et lui permet de revendiquer cette « autonomie régionale » dont Lénine se faisait le champion et qui est la base indispensable au droit de séparation. Non qu'on reconnaisse ce droit à n'importe quel groupe, ni qu'on juge précieux ce qui fonde son identité : la vision progressiste de l'avenir, c'est encore celle d'un monde où les entités culturelles se seront lentement réduites les unes les autres, et où chacun pourra absorber dans l'égalité – c'est-à-dire dans l'uniformité – les bienfaits de la culture une et universelle². On peut aimer une vision de ce genre, moi, ça me fait penser à cette gravure de Brueghel l'Ancien, où un gros Léviathan éventré laisse voir une multitude de poissons dont chacun a fait son repas de plusieurs autres – et les hommes taillaient là-dedans et dégustent. C'est sûrement mon idéalisme, mais cette Grande Bouffe des cultures me fait peur. Il y a des poissons meilleurs à regarder qu'à frire. Ça n'était pas tellement l'idée de Lénine, qui vouait à la disparition les minorités dispersées. Entre l'autonomie et l'assimilation, pas de troisième voie pour la gauche depuis son commentaire au programme de Brünn qui, dit-il, se place entièrement « sur le terrain de l'autonomie nationale-territoriale » et non sur celui de l'autonomie « nationale-culturelle³ ». Sans doute est-ce là une schématisation de sa pensée, qui elle-même schématise le programme, mais c'est cela qui a été retenu par la théorie et la pratique de la gauche. De fait, ce qui préoccupe

2. « Le parti du prolétariat aspire à créer un État aussi vaste que possible, car tel est l'intérêt des travailleurs ; il aspire au rapprochement, puis à la fusion des nations... » (Lénine, *Œuvres choisies*, op. cit., vol. II, p. 58)

3. Sur cette question, voir les « Notes critiques sur la question nationale » de Lénine. Bon résumé de la question par Maxime Rodinson, « Sur la théorie marxiste de la nation », *Voies nouvelles*, mai 1958, n° 2, pp. 25-30. Voir aussi G. Haupt, M. Loewy et C. Weil, *Les Marxistes et la question nationale*, op. cit.

Lénine, c'est l'incidence des conceptions nationales ou nationalitaires sur l'organisation du parti, qu'il veut centralisé, à l'image de l'État tsariste et en accord avec l'évolution de la société capitaliste : « ... Les marxistes ne préconisent en aucun cas ni le principe fédératif ni la décentralisation. Un grand État centralisé constitue un énorme progrès historique conduisant du morcellement moyenâgeux à la future unité socialiste du monde entier⁴... ». Le but recherché par Lénine n'est pourtant pas que l'on réduise à tout prix les enclaves culturelles. Il prévoit qu'autour de territoires autonomes, même réduits, pourront graviter les membres dispersés d'une nationalité donnée, le lien entre eux n'étant pas alors une affaire de gouvernement, mais résultant d'une association libre entre les intéressés. On ne peut donc lui reprocher d'ignorer la complexité du problème – encore que, pour les Juifs, il estime que le modèle occidental, c'est-à-dire l'assimilation à terme, soit le seul viable. Dès qu'il aura vu quels ravages exerce une bureaucratie servant les intérêts d'une ethnie dominante ou se servant de la domination ethnique pour asseoir sa puissance, il tentera – trop tard – de modifier les choses⁵.

De cette pensée nuancée, nous avons hérité les plus redoutables soubassements. Dans combien de discours ne percevons-nous pas, aujourd'hui, la meurtrière logique qui informe cette pensée d'Engels : « Plus je réfléchis à l'histoire et plus je comprends que la Pologne est une *nation foutue* dont on ne peut se servir (*sic*)

4. Lénine, « Notes critiques sur la question nationale », *Œuvres complètes*, op. cit., vol. XX, p. 39.

5. « [...] Nous appelons nôtre un appareil qui, de fait, nous est encore foncièrement étranger et représente un salmigondis de survivances bourgeoises et tsaristes... Dans ces conditions, il est tout à fait naturel que "la liberté de sortir de l'Union", qui nous sert de justification, apparaisse comme une formule bureaucratique incapable de défendre les allogènes de Russie contre l'invasion du Russe authentique, du Grand-Russe, du chauvin, de ce gredin et de cet oppresseur qu'est au fond le bureaucrate russe typique. » (Lénine, « Notes du 30 décembre 1922 », *Œuvres choisies*, op. cit., vol. III, pp. 761-762).

que jusqu'au jour où la Russie sera elle-même entraînée dans la révolution agraire. À partir de ce moment, la Pologne n'aura plus aucune *raison d'être*⁶ ».

D'étonnants ventriloques énoncent encore de telles conceptions et les inscrivent dans la pratique politique de la gauche. Il y a toujours, paraît-il, des nations progressistes et des nations réactionnaires. De même que l'humanisme bourgeois ne connaissait que « l'homme » – sans détermination – de même, pour le PSU en 1973, « il n'y a pas des Juifs en France, ni des Arabes ni des Chrétiens, mais des travailleurs et la ligne qui passe par l'exploitation des dits travailleurs nous paraît [...] la seule qui soit réellement fondamentale⁷ ». Et l'on a vu, quand se jouait le destin du Bangladesh, qu'un peuple martyrisé, si ses millions de réfugiés ne sont pas orientés dans le sens présumé de l'histoire, doit attendre que la révolution mette fin à leurs souffrances. Et peu importe si, au jour de la révolution, ils ne seront plus là pour qu'on les libère.

La logique et les présupposés de telles options forment naturellement une architecture compliquée. Puisqu'il faut simplifier, je me contenterai de citer Staline qui, avec son manque de subtilité habituel, vend la mèche :

*... Les nations et les peuples attardés doivent être entraînés dans la voie générale d'une culture supérieure*⁸. Seule une telle solution peut être un facteur de progrès et acceptable pour la social-démocratie. L'autonomie régionale du Caucase est acceptable précisément parce qu'elle entraîne les nations attardées dans le développement culturel général, elle les aide à sortir de leur coquille qui les isole de petites nationalités, elle les pousse en avant et leur facilite l'accès aux bienfaits de la culture supérieure. Cependant que l'autonomie nationale-culturelle agit dans une

6. Lettre du 23 mai 1851 à Karl Marx, citée par J.-P. Nettl, *La Vie et l'œuvre de Rosa Luxemburg*, Maspero, Paris, 1972, vol. II, p. 837. Pour d'autres énoncés du même genre, voir H. B. Davis, « Marx et Engels sur la question nationale », *Partisans*, mai-août 1971, n° 59-60.

7. « Réponses au questionnaire de l'agence télégraphique juive », lettre du Bureau national du PSU, Paris, 1^{er} mars 1973.

8. C'est Staline qui souligne.

direction diamétralement opposée, car elle enferme les nations dans leurs vieilles coquilles, elle les maintient aux degrés inférieurs du développement de la culture et les empêche de monter aux degrés supérieurs de la culture⁹.

Si l'accomplissement de l'histoire par les voies du capitalisme, puis du socialisme centralisateur, implique que s'uniformisent les hommes et que s'abolissent les groupes dont la variété fait obstacle à la lutte des classes¹⁰, à la centralisation socialo-communiste et donc à l'histoire même, il est *logique* de penser comme « supérieures » les cultures qui tendent à digérer les autres et comme « inférieures » celles que l'obscurantisme, la superstition, le refus du « progrès », l'alliance avec les forces antiprogressistes du moment situent en marge ou en travers du torrent libérateur. Ces cultures sont vouées à la destruction lente ou rapide, leur destruction est d'ailleurs ce qui peut leur arriver de mieux. Vivantes, elles ne peuvent que « stagner ». Mortes, leurs membres transfigurés participeront au meilleur des mondes désaliénés, où l'on ne manquera pas d'ethnologues pour étudier leurs mœurs, ni de traducteurs pour mettre enfin à la portée de tous les trésors de leur littérature.

*

Il s'agit là cependant de perspectives lointaines, d'extrapolations théoriques – encore que la déportation massive des Tatars de Crimée, coupables (collectivement) de s'être mis en travers de l'histoire, ne date que de 1946 – et le droit à l'existence culturelle

9. Staline, « Le Marxisme et la question nationale », in *Le Marxisme et la question nationale et coloniale*, Éditions sociales, Paris, 1949, pp. 61-62.

10. « Admettons qu'une frontière d'État passe un jour entre la Grande-Russie et l'Ukraine : même dans ce cas, le caractère historiquement progressif de l'"assimilation" des ouvriers grands-russes et ukrainiens ne fera aucun doute. » (Lénine, « Notes critiques sur la question nationale », *Œuvres complètes, op. cit.*, vol. XX, p. 24).

autonome n'est pas contesté dans la pratique par les forces progressistes, malgré le grave danger de « division » que les nationalités font courir à la lutte révolutionnaire. Mais les Juifs font exception. La gauche libérale et marxiste ne leur réserve d'autre destin que celui de se dissoudre parmi les nations – cette conversion totale aux nationalités existantes étant d'ailleurs en relation d'analogie à la conversion qu'attendaient d'eux les chrétiens – dans l'un et l'autre cas, l'existence d'une minorité juive identifiable étant le *signe* que la fin de l'histoire, ou que la fin des temps, n'est pas encore venue. Tel est exactement le rôle que le jeune Marx leur fait jouer dans cet obscène petit ouvrage que des mains pieuses ont récemment réédité¹¹. Attaque furieuse et justifiée contre la société bourgeoise et son idolâtrie de l'argent, mais attribution aux Juifs du fait que l'argent domine la terre. Les Juifs y sont réduits à un signifiant, ils sont ce que le monde tout entier est devenu grâce à eux et par eux. L'esprit pratique qui domine tout, c'est l'esprit juif, qui a contaminé l'univers. Selon le jeune Marx, « c'est du fond de ses propres entrailles que la société bourgeoise engendre sans cesse le Juif¹² » – de sorte que « l'émancipation *sociale* du Juif, c'est l'émancipation *de la société du judaïsme*¹³ ». Mais la proposition est parfaitement réversible, et on ne manque jamais de la renverser : les Juifs seront libérés d'eux-mêmes, la société sera libérée des Juifs et de tout ce qui en elle est judaïque quand elle parviendra à « supprimer le conflit entre l'essence individuelle et sensible de l'homme et son essence générique¹⁴ ». Bref, si le Juif est *possible*, c'est parce que la société est aliénée. Son existence est le *signe* de cette aliénation, et sa disparition sera le *signe* de la libération générale.

11. K. Marx, *La Question juive*, introduction de Robert Mandrou, 10-18, Paris, 1968. Voir l'étude très fine, encore que trop indulgente, d'Élisabeth de Fontenay, *Les Figures juives de Marx*, éditions Galilée, 1973.

12. K. Marx, *La Question juive*, *op. cit.*, p. 52.

13. *Ibid.*, p. 56.

14. *Ibid.*



Il y a, entre les Juifs et la gauche, un contentieux formidable dont je ne peux évoquer ici que des aspects très fragmentaires. Pour qu'il n'y ait pas d'équivoque, je dis tout de suite que je tiens pour évident que les Juifs qui se revendiquent ou s'avouent comme tels forment un ensemble où la composante ethnique et nationale n'a jamais cessé d'exister. En cela, ils sont plus proches des Arméniens et des Tziganes que – disons – des protestants. On a feint, et la gauche a beaucoup feint, de considérer le judaïsme comme une religion – et ensuite, comme une « origine » – négligeant d'ailleurs ce simple fait qu'une religion qui enseigne à ses adeptes qu'ils constituent un peuple pose des problèmes particuliers. L'implicite de ce jugement, dont les origines sont lointaines, est qu'avec le progrès des « Lumières » – puis du capitalisme, puis du socialisme – les Juifs disparaîtraient en tant que tels, liés qu'ils sont collectivement à toutes les superstitions vouées aux poubelles de l'histoire. Le fait qu'il y a trente ans à peine la *nationalité* juive d'Europe orientale et les Juifs dénationalisés d'Europe occidentale ont enfin rencontré le destin auquel les vouait depuis vingt siècles la haine culturelle de l'Occident n'a fait que très temporairement réfléchir : il a suffi qu'Israël se comporte comme n'importe quel État constitué pour que le Grand Ventriloque se remette à tenir ses meurtriers discours : le dernier en date étant celui du bulletin édité par le bureau soviétique d'information, *U.R.S.S.*¹⁵ où, sous le titre « L'École de l'obscurantisme », et sous couleur de fustiger le sionisme et la politique israélienne, l'auteur du texte reproduit textuellement une brochure éditée en 1906 par les « Cent-Noirs », pogromistes notoires. La beauté de la chose n'étant pas que l'anti-sémitisme redevienne l'arme d'une bureaucratie, mais qu'il tienne,

15. Du 22 septembre 1972. Le texte de l'article et un compte-rendu du procès qui a suivi se trouvent dans *Rencontre*, deuxième trimestre 1973, n° 31.

d'une idéologie à l'autre, *exactement* le même langage. Oui, obscurantistes, les Juifs et leurs rabbins l'étaient déjà pour les catholiques au Moyen Âge. Ils l'étaient pour Voltaire, ils l'étaient pour les libéraux allemands, ils l'étaient pour les marxistes russes, pour Lénine comme pour Staline – et l'on se prend à rêver devant l'outrecuidance qui attribue son propre obscurantisme à *l'unique* communauté du monde occidental, et sans doute du monde, où depuis des siècles il n'existait pratiquement pas d'analphabètes.

*

Pour en revenir à nos climats, il convient de rappeler que ce n'est pas la tradition « pluraliste » de Montesquieu, de Herder, de Senger et de Pastoret¹⁶ qui a été retenue par la tradition « éclairée », mais celle de Voltaire, de l'abbé Grégoire, de Lamourette et, plus tard, de Naquet – de ceux qui, défendant avec passion, d'ailleurs, l'émancipation des Juifs, disaient aux membres de l'Assemblée : « Votre mission n'est pas d'utiliser les hommes comme ils sont mais de faire d'eux ce que vous voudriez qu'ils fussent », la conclusion étant qu'il convenait de ne rien donner aux Juifs « en tant que nation, mais tout en tant qu'individus », car, comme le disait encore Clermont-Tonnerre, il ne peut y avoir de « nations au sein d'une nation¹⁷ ».

La même volonté libératrice, assimilatrice et ethnocidaire qui a détruit les provinces françaises, réduit leur culture à un folklore, fait de leurs langues un vice honteux, a également proposé aux Juifs

16. M. Senger, *L'Esprit des lois mosaïques*, Bordeaux, 1785 ; Émile Claude de Pastoret, *Moyse considéré comme législateur et comme moraliste*, Paris, 1788.

17. Abbé L. (Antoine Adrien Lamourette), *Observations sur l'état-civil des Juifs*, Paris, 1770. Ces textes, et ceux de la note précédente, sont cités et discutés dans Arthur Hertzberg, *The French Enlightenment and the Jews*, New York, 1968, et dans J. L. Talmon, *Les Origines de la démocratie totalitaire*, 1952 (trad. française Paris, 1966).

français un marché que ceux-ci, vulnérables comme ils l'étaient, ne pouvaient évidemment qu'accepter : l'émancipation au prix des dimensions nationalitaires de leur existence collective. Au moins, le marché était-il clairement formulé, et nul ne doutait alors – bien qu'on parlât des Juifs comme d'une « secte » – qu'ils fussent aussi une « nationalité ». Pour reprendre les termes de J.-J. Rousseau : « Moïse [...] forma et exécuta l'étonnante entreprise d'instituer en Corps de nation un essaim de malheureux fugitifs »... et il analyse correctement le rôle joué par la religion juive, qu'il interprète comme un système symbolique dont les règles contraignantes valent essentiellement par la communication qu'elles rendent possible entre ses adeptes et la résistance qu'elles leur permettent d'opposer à la durée :

Pour empêcher que son peuple ne se fondît parmi les peuples étrangers, il [Moïse] lui donna des mœurs et des usages inaliénables avec ceux des autres nations ; il le surchargea de rites, de cérémonies particulières ; il le gêna de mille façons, pour le tenir sans cesse en haleine et le rendre toujours étranger parmi les autres hommes ; et tous les liens de fraternité qu'il mit entre les membres de sa République étaient autant de barrières qui le tenaient séparé de ses voisins et l'empêchaient de se mêler avec eux. C'est par là que cette singulière nation, si souvent subjuguée, si souvent dispersée, et détruite en apparence, mais toujours idolâtre de sa règle, s'est pourtant conservée jusqu'à nos jours, éparse parmi les autres sans s'y confondre ; et que ses mœurs, ses lois, ses rites, subsistent et dureront autant que le monde, malgré la haine et la persécution du reste du genre humain¹⁸.

Il reste que ce choix, imposé à une infime proportion de Juifs en 1790 et en 1791, est d'une importance capitale, car il a servi de modèle à la réflexion libérale et marxiste sur les Juifs. Le prestige de la Révolution française était tel qu'on n'envisageait pas, pour les millions de Juifs yiddishophones d'Europe orientale, d'autre destin souhaitable que

18. J.-J. Rousseau, *Considération sur le gouvernement de Pologne, et sur sa réformation projetée*, 1771.

l'assimilation. Très vite, les Juifs français se donnèrent en exemple au monde, et la valeur de cet exemple ne fut pas diminuée pour eux après l'affaire Dreyfus. La « solution de la question juive » devait être l'intégration ou l'assimilation. Ils rejetèrent donc avec véhémence toute reconnaissance des dimensions nationales ou nationalitaires de l'existence juive et combattirent, sur le plan international, l'idée que des communautés juives puissent se constituer en entités politiques autonomes, la seule forme d'organisation acceptable à leurs yeux devant être confessionnelle. Pas de minorité nationale juive en Europe de l'Est, pas d'État juif en Palestine. De fait, la grande majorité des Juifs français a refusé le sionisme jusqu'après la création de l'État d'Israël. Ce n'est que depuis les années 1950-60 qu'ils ont embrassé l'*idéologie* du sionisme politique avec un zèle de néophytes en transférant sur lui leur chauvinisme patriotique français (rappelons que, pendant l'Occupation, ils se considéraient comme « différents » des Juifs récemment immigrés) et ils continuent à ce jour à vénérer l'État-nation – sous sa forme israélienne ou française – avec un esprit de suite remarquable.

*

Mais le choix fait à l'époque révolutionnaire n'est pas significatif seulement pour le destin des Juifs : il est significatif aussi du destin des minorités dans le cadre des États-nations. En 1791, on saisit sur le vif la relation qui s'installait entre l'État-nation et les idéologies émancipatrices, celles-ci ayant besoin de celui-là pour devenir une force concrète, et l'État à son tour se servant d'elles pour dissimuler les formes diverses de son impérialisme fondamental. Le modèle étatique établi par la Révolution française et complété après Thermidor – avec toutes les formes antécédentes que l'on voudra – s'est reproduit à l'échelle de la planète, agissant sur les

peuples comme quelque loi de cristallographie. Il s'est donné un corpus juridique infiniment plus redoutable pour l'humanité que la « légalité bourgeoise » si souvent dénoncée, car ses règles sont adoptées – et respectées – à la fois par les États bourgeois et les États qui se disent révolutionnaires. Cette légalité-là revient à donner licence à chaque majorité étatique de disposer à sa guise des minorités nationales – ce que, dans bien des cas, elle ne se prive pas de faire dans le sens de la contrainte, de l'ethnocide ou du meurtre. À la domination de classe se superpose alors la domination culturelle, qui permet de *déplacer* la volonté des ethnies vaincues pour l'orienter dans le sens de la volonté victorieuse. Et parfois c'est la domination de classe qui succède à la domination culturelle et à l'ethnocide, car l'ethnie démoralisée, privée de ses guides traditionnels, vient constituer, dans les plantations ou les bidonvilles, un *lumpenprolétariat* idéal, sur qui le prestige de la culture majoritaire agit mieux que n'importe quelle force de police.

Il est à cet égard significatif que la première formation prolétarienne organisée en Russie, le Bund, l'ait été sur des bases à la fois sociales et culturelles, et que les bolcheviques n'aient eu de cesse qu'ils ne l'aient désorganisée et incorporée. C'est que Lénine, à travers l'organisation centralisée du parti, visait à la formation d'un contre-État susceptible de s'emparer de l'appareil tsariste. L'extraordinaire polémique entre Lénine et le Bund montre bien, à la lumière de ce qui s'est passé en Union soviétique, que la destruction d'une culture est la marque même de la tyrannie.

Au nom de la culture nationale – grand-russe, polonaise, juive, ukrainienne, etc. – les Cent-Noirs et les cléricaux, et aussi les bourgeois de toutes les nations accomplissent une sordide besogne réactionnaire [...]. Notre mot d'ordre à nous, c'est la culture internationale du démocratisation et du mouvement ouvrier mondial¹⁹.

19. Lénine, « Notes critiques sur la question nationale », *Œuvres complètes*, op. cit., vol. XX, p. 16. Les textes de Lénine contre le Bund sont nombreux. Voir, par exemple, *Œuvres complètes*, vol. VI, pp. 324 et 542. À propos de l'intégration du Bund dans la

Mettre sur le même plan la « culture nationale » de la majorité, des minorités territoriales, et d'une minorité non territoriale, affirmer qu'il convient de *lutter* contre les cultures nationales sans égard à leur nature, cela revient à lutter contre le *contenu réactionnaire* des cultures majoritaires et territoriales, mais c'est lutter en fait contre *l'existence même* de la culture non territoriale. Le « séparatisme » du Bund, c'était le souci de ses dirigeants et de ses membres d'obtenir des partis prolétariens la garantie institutionnelle de la survie des Juifs en tant que nation. Le Bund avait parfaitement compris qu'accepter la centralisation des bolcheviques, c'était prêter main-forte à la volonté assimilatrice et ethnocidaire de la majorité, volonté qui s'assouvait de façon tragique au moment de la liquidation des écrivains yiddish en 1952. Le Bund, comme Lénine, connaissait le « modèle » du devenir juif proposé par les nations bourgeoises. Mais il estimait – à juste titre – que l'émancipation ne doit pas se faire au prix de l'identité. Ce qu'il y a de pathétique dans l'aventure – et dans l'échec – du Bund, c'est qu'il pensait que la libération des Juifs par le prolétariat victorieux ne prendrait pas les mêmes formes que l'« émancipation » octroyée par la bourgeoisie.

Les dirigeants bundistes, en cela, n'étaient pas des intellectuels arrogants fascinés par la « culture » nouvelle, bourgeoise et

social-démocratie, Nettl écrit : « Bien que la SDKPiL admît le droit du *Bund* d'avoir une organisation autonome avec des pouvoirs limités, elle acquit peu à peu la conviction qu'il existait un nationalisme latent au sein du parti juif : "Il n'y a pas de doute que le *Bund* ralentit le progrès de la social-démocratie [...] en invoquant sans cesse son caractère juif". Ce souci s'accompagnait d'une certaine envie : "Le *Bund* a su créer une organisation efficace, qui lui a permis d'éduquer les ouvriers juifs et de leur insuffler de l'enthousiasme révolutionnaire [...] mais comme son nationalisme latent devient de plus en plus marqué, il suscite des tendances séparatistes dans la masse ouvrière juive!" Les Polonais étaient tout à fait conscients de l'intention de l'*Iskra* d'isoler le *Bund* lors du congrès suivant, pour rendre son adhésion au parti russe impossible, à moins qu'il n'acceptât des conditions d'intégration dans l'organisation russe, humiliantes et fatales à son existence. » (J.-P. Nettl, *La Vie et l'oeuvre de Rosa Luxemburg*, op. cit., vol. I, pp. 264-265.)

marxiste. Les thèses nationalitaires n'apparurent qu'au Troisième Congrès du Bund (décembre 1899), imposées par le caractère particulier des luttes en milieu ouvrier juif, répondant à l'exigence de ce milieu et à la prise en charge par le prolétariat du destin juif tout entier – cela, à une époque où le prolétariat juif était le seul et le premier en Russie, à posséder grâce au Bund une organisation politique sérieuse et des militants nombreux. Si les dirigeants bundistes n'avaient pas le génie intellectuel de Lénine, ils étaient plus près du peuple (de leur peuple) que lui, et ils exprimaient de façon juste l'aspiration des masses juives à se libérer dans l'épanouissement de la qualité nationale – et non à être libérés par l'abdication de la qualité nationale.

Car le destin que Lénine réservait à la nationalité juive transparaît clairement dans son analyse de la culture juive – où il ne retient que les traits « universalistes », c'est-à-dire les traits qui restent aux individus « d'origine juive » après l'assimilation et la perte des caractéristiques nationales :

La culture nationale juive, c'est le mot d'ordre des rabbins et des bourgeois, c'est le mot d'ordre de nos ennemis. Mais il est d'autres éléments dans la culture juive et dans toute l'histoire juive. Sur les dix millions et demi de Juifs existant dans le monde entier, un peu plus de la moitié habitent la Galicie et la Russie, pays arriérés, à demi sauvages, qui maintiennent les Juifs par la *contrainte* dans la situation d'une caste. L'autre moitié vit dans le monde civilisé, où il n'y a pas de particularisme de caste pour les Juifs et où se sont clairement manifestés les nobles traits universellement progressistes de la culture juive : son internationalisme, son adhésion aux mouvements progressistes de l'époque (la proportion des Juifs dans les mouvements démocratiques et prolétariens est partout supérieure à celle des Juifs dans la population en général). Quiconque proclame directement ou indirectement le mot d'ordre de la culture nationale juive est (si excellentes que puissent être ses intentions) un ennemi du prolétariat, un partisan des éléments anciens et frappés d'un caractère de caste de la société juive, un complice des rabbins et des bourgeois. Au contraire, les Juifs marxistes qui se fondent (*sic*) dans des organisations marxistes

internationales avec les ouvriers russes, lituaniens, ukrainiens, etc., en apportant leur obole (en russe et en juif) à la création de la culture internationale du mouvement ouvrier, ces Juifs-là, qui prennent le contre-pied du séparatisme du Bund, perpétuent les meilleures traditions juives en combattant le mot d'ordre de culture nationale²⁰.

*

Dire que les courants majeurs de la pensée politique contemporaine ont convergé dans le refus de reconnaître aux Juifs dispersés toute vocation nationalitaire, c'est donc faire une constatation banale. Le catholicisme, le libéralisme déiste ou athée, le nationalisme bourgeois et l'internationalisme prolétarien ont littéralement communiqué dans ce refus, contaminant – ce qui est normal – de nombreux intellectuels juifs. Car il y a une différence fondamentale entre l'affirmation de nombreuses personnalités juives assimilées – et militantes de l'assimilation – selon laquelle ils continueraient à se « déclarer juifs » aussi longtemps que les Juifs seraient persécutés (ce fut le cas de Bergson comme de Marc Bloch), et la pétition de principe de ceux qui, d'une façon ou d'une autre, s'efforcent d'assumer le passé juif, c'est-à-dire d'entrer dans la mémoire collective des Juifs ou de ne pas la laisser s'abolir en eux. De même, il y a une différence fondamentale entre la lutte contre l'antisémitisme – dont la gauche s'est généralement fait le champion – et la défense des dimensions nationalitaires de l'existence juive. La convergence que j'évoque apparaît avec évidence chez Lénine citant Alfred Naquet pour prouver qu'il n'y a pas de « nationalité » juive (affirmation ultérieurement contredite par la mention de nationalité portée dans le passeport des Juifs soviétiques) ou,

20. Lénine, « Notes critiques sur la question nationale », *Œuvres complètes, op. cit.*, vol. XX, p. 18.

plus récemment, dans une étude archéo-marxiste sur le sionisme publiée par la Conférence mondiale des chrétiens pour la Palestine (et, antérieurement, par les *Cahiers de l'Institut Maurice Thorez*) où la définition de la nation est celle de Staline²¹. De même, la déclaration de Yasser Arafat à la tribune de l'ONU en 1974 nie aux Juifs israéliens le droit de perpétuer l'État qu'ils ont créé, car un tel droit ne saurait être reconnu à un groupe religieux : double négation, en fait, puisque Yasser Arafat ne nie pas seulement, contre toute évidence, les dimensions nationales de l'ensemble juif, mais, oubliant pour la circonstance l'exemple contraire du Pakistan dont la création n'avait choqué aucun État arabe ou musulman, il feint de croire qu'une communauté religieuse ne saurait, sur ses bases propres, se constituer en État.

Cette convergence idéologique est ancienne, et elle a eu des conséquences sociales et historiques considérables. Nous avons vu qu'en Europe occidentale le prix de l'émancipation fut l'abandon des « droits nationaux » des Juifs. Ce prix fut exigé par l'opinion « éclairée » et payé avec empressement par les minuscules communautés juives des pays « évolués », qui se firent les propagandistes actifs de l'option adoptée. Robert Lafont parle de ces instituteurs du Midi de la France qui, après avoir adopté l'idéologie de l'uniformisation culturelle, reviennent dans leur région pour fabriquer à leur tour des mentalités nationales majoritaires : « L'instituteur qui détruit la culture naturelle de sa région vit au ras du peuple campagnard dont il est issu. Le traumatisme subi dans son enfance, il le reporte obscurément sur des enfants. Comme ce traumatisme est devenu à ses yeux une libération, il libère en déracinant²² ». C'est la même attitude qu'évoque cette remarque de Kalinine faite en 1926 :

21. H. et P. Jacot, *Le Sionisme*, brochure éditée par la Conférence mondiale des chrétiens pour la Palestine, imprimerie d'Hebdo-TC, Yvetot, s. d. Dans cette brochure, qui comporte un « historique » de la création de l'État d'Israël, le soutien apporté par l'URSS à cette création est passé sous silence.

22. Robert Lafont, *Sur la France*.

« À Moscou, les Juifs mélangent leur sang avec le sang russe, et à partir de la deuxième ou de la troisième génération, ils sont perdus pour la nation juive, ils deviennent de grands russificateurs²³ ».

L'action assimilatrice de cette infime fraction des Juifs que constituaient les communautés d'Europe occidentale apparut de façon éclatante au moment de la Conférence de la paix en 1919. L'une des tâches de cette conférence fut de définir le statut juridique des minorités encloses dans les nouvelles nations créées alors. Les Juifs de l'Europe de l'Est, qui étaient quelque neuf millions, envoyèrent une délégation dont la plate-forme était nationalitaire, sinon nationaliste. Ils se heurtèrent à l'opposition farouche des délégués du judaïsme français et britannique qui, après avoir réussi à faire supprimer toute allusion aux « droits nationaux » des Juifs, refusèrent finalement de s'associer au mémorandum édulcoré présenté aux puissances par le Comité des délégations juives de l'Est, auxquelles s'étaient joints les Juifs américains. L'absurdité de la situation était vertigineuse, si l'on pense que la délégation française (où s'illustra tristement le porte-parole de l'Alliance israélite universelle) et la délégation britannique représentaient à tout prendre quelque trois cent cinquante mille Juifs. Mais leur influence fut grande, car elles avaient le prestige des Juifs émancipés et appartenaient aux nations victorieuses²⁴.

Les traités internationaux relatifs aux droits des minorités – ici encore, le destin des Juifs n'est pas séparable de celui des minorités « territoriales » – furent signés entre juin 1919 et juillet 1920. Ils

23. Cité par L. Poliakov, *De l'antisémitisme à l'antisionisme*, Paris, 1969, p. 43. Lénine, lui, parle du rôle dévastateur joué par « les allogènes russifiés » à propos des excès commis par Dzerjinski dans le Caucase (Lénine, « Notes du 30 décembre 1922 », *Œuvres choisies*, op. cit., vol. III, p. 759).

24. Voir O. I. Janowsky, *The Jews and Minority Rights, 1898 to 1919*, New York, 1933, pp. 264-319. J. Robinson, *Were the Minorities Treaties a Failure?* New York, 1943 ; *Les Droits nationaux des Juifs en Europe orientale*, par le Comité des délégations juives auprès de la Conférence de la paix, Paris, 1919. Importante bibliographie dans J. Robinson, *Das Minoritätenproblem, und seine Literatur*, Berlin-Leipzig, 1928.

prévoient que ces droits seraient placés sous la sauvegarde de la Société des Nations²⁵ : est-il utile de préciser que ces droits ne furent jamais respectés pleinement et qu'ils succombèrent aux vagues de nationalisme déclenchées par la venue d'Hitler au pouvoir ?

Laminées en Europe capitaliste, les minorités le furent également en Union soviétique. Ici et là, l'écart entre le droit et le fait fut constant. L'idée selon laquelle « il ne peut y avoir de nations au sein d'une nation » – qui est la charte fondamentale, tacite ou explicite, des États-nations – fut généralement traduite dans la réalité. S'agissant des Juifs, la pression assimilatrice s'accrut dans toute l'Europe. Il est inutile de décrire ici ce qui se passa en Allemagne. En Union soviétique, où de multiples institutions culturelles et communautaires juives furent créées et encouragées entre 1920 et 1935 – où l'on tenta même de « compléter » la définition nationale des Juifs en leur proposant un territoire de regroupement – le Birobidjan – la théorie subissait d'étranges fluctuations, et l'action proprement nationalitaire des communautés dispersées était combattue : faiblement pendant « l'âge d'or » de la culture yiddish soviétique ; avec la dernière brutalité au moment des grandes purges. Et si, pendant la Seconde Guerre mondiale, la création du Comité antifasciste juif put donner l'espoir que la nationalité juive serait rétablie dans ses droits constitutionnels ; si en 1948, la fameuse intervention de Gromyko aux Nations Unies fit croire à un changement d'orientation, le couperet tomba au début de la guerre froide. La minorité juive d'Union soviétique fut littéralement décervelée, et les mesures prises montrent qu'il s'agissait d'un ethnocide au sens strict du terme : assassinat de Solomon Mikhoels, directeur du Théâtre juif de Moscou et fermeture de ce théâtre en 1949 ; liquidation des théâtres juifs de Kiev, de Minsk, de Kharkov, de Czernovitz, d'Odessa, du Birobidjan ; arrestation de vingt-cinq écrivains et leaders juifs renommés, et exécution de vingt-quatre

25. C'est l'article 12 du traité avec la Pologne, qui servit de modèle aux autres.

d'entre eux en 1952 ; arrestation et liquidation de plus de quatre cents personnes appartenant à l'élite intellectuelle juive ; interruption de presque toutes les publications yiddish ; fermeture des dernières écoles juives à Vilna et à Kovno. On estime que pendant les grandes crises d'avant et d'après la guerre mondiale, Staline a éliminé 238 écrivains, 106 acteurs, 19 musiciens, 87 peintres et sculpteurs juifs²⁶. L'idée communément diffusée par le pouvoir soviétique et par certains partis communistes occidentaux, selon laquelle la culture juive disparaîtra en URSS parce que les Juifs s'y assimilent spontanément, prend ainsi tout son relief.

*

Indépendamment des idéologies et des régimes, l'assimilation forcée (par la « douce » violence institutionnelle et sociale, par la liquidation physique, par le chantage idéologique et policier) est ainsi l'un des traits fondamentaux du destin juif au cours de ces dernières décennies. La constance du phénomène, la variété des moyens utilisés pour le provoquer dans les milieux en apparence les plus antagonistes, les justifications employées par des idéologies en apparence incompatibles dévoilent, *a contrario*, le caractère meurtrier des nationalismes étatiques. Les communautés juives elles-mêmes répugnent à admettre cette vérité, influencées qu'elles sont aujourd'hui par la propagande sioniste, qui défend le nationalisme étatique et dont l'un des arguments est que seuls les sionistes avaient prévu la catastrophe vers laquelle s'acheminaient les communautés européennes ; que seuls ils avaient tenté une action *politique* réaliste pour l'éviter et que, si on les avait écoutés, le judaïsme européen aurait été préservé. L'argument est comique, car *avant* le génocide, l'idée sioniste n'avait que la

26. Ces chiffres dans Gérard Israël, *Les Juifs en URSS*, Paris, 1971, p. 226.

plus médiocre des crédibilités, tant auprès des puissances européennes qu'auprès des populations juives elles-mêmes. Il a fallu que le génocide *ait eu lieu* et qu'une conjoncture internationale particulière se produise, pour que les Nations Unies acceptent, à une faible majorité d'ailleurs, la partition de la Palestine. Comme le disait clairement Gromyko en 1948 :

Le peuple juif a enduré au cours de la dernière guerre des souffrances et des malheurs inouïs. Ces souffrances et ces malheurs sont, sans exagération, indescriptibles... L'énorme majorité de la population juive d'Europe restée en vie a perdu sa patrie, son toit et ses moyens d'existence. La majeure partie se trouve dans des camps de personnes déplacées... Le fait qu'aucun pays d'Europe occidentale n'a été en mesure d'assurer la protection des droits élémentaires du peuple juif et de le défendre contre les violences des bourreaux fascistes, explique l'aspiration des Juifs à leur propre État. Le déni de ce droit du peuple juif ne peut pas être justifié²⁷.

Si l'on pense que pendant des décennies le pouvoir soviétique avait justement dénié ce droit au peuple juif – niant parfois qu'il s'agissait d'un peuple –, on mesure quel avait été, aux lendemains de la guerre, le traumatisme éprouvé *par le monde non-juif*. On peut du même coup mesurer quel fut le traumatisme provoqué sur les Juifs survivants – traumatisme qui ne saurait être mesuré ni compris par aucune collectivité occidentale, car aucune ne possède l'expérience historique d'un événement comparable.

On voit pourquoi, pendant vingt ans – c'est-à-dire le temps d'une génération – les communautés juives n'ont pas été capables de se redéfinir, et pourquoi le sionisme conserve aujourd'hui – alors que sa force militante est épuisée – une influence certaine auprès des Juifs de l'ancienne génération.

Et l'on comprend aussi pour quelles raisons la catastrophe juive n'est généralement pas attribuée par les Juifs au caractère fondamentalement impérialiste et ethnocidaire des États-nations :

27. Cité par L. Poliakov, *De l'antisémitisme à l'antisémitisme*, op. cit., pp. 65-66.

la croyance à l'État-nation comme forme exclusive de la normalité est, littéralement, tout ce qui leur reste pour ne pas douter de l'avenir de leur identité. Car le sionisme est, dans l'immédiat, la seule option *politique* juive qui ait partiellement réussi. La propagande sioniste mise sur cette situation : elle cherche à discréditer toutes les options juives qui se sont manifestées depuis cent ans ; elle nie toute possibilité de survie à la Diaspora ; elle affirme, tenant sa partie dans le concert des États-nations, qu'il faut avoir un État ou périr.

*

Les sionistes et les Juifs religieux interprètent le *fait* diasporique comme une situation pathologique ou anormale – une *galouth*. Ils sont à l'unisson de la pensée majoritaire sur les Juifs, qui condamne la double allégeance ou la double fidélité. Ils spécifient comme « naturelle » l'existence univoque au sein des États-nations, et comme « malade » ou « dénaturée » ou « artificielle » l'existence minoritaire. Les sionistes, les religieux, les majoritaires non-juifs de droite ou de gauche considèrent qu'être exilé, c'est être retranché ou séparé de son milieu d'origine. Ils veulent que les Juifs « sortent de l'exil », ou du « ghetto », qu'ils ne fassent qu'un avec leur milieu, et ils leur présentent cette alternative contraignante : partir en Israël pour rester Juifs, ou s'assimiler. La difficulté, c'est que, dans la situation historique présente, le milieu d'origine d'un grand nombre de Juifs diasporiques est précisément celui où ils vivent. La quasi-totalité des Juifs d'Occident *peuvent* émigrer en Israël s'ils le désirent. N'y émigrant pas, ils font quotidiennement la preuve, par cette abstention qui, comme toute abstention, est un acte positif, qu'ils ne se considèrent pas en exil. Leur situation véritable est celle de la dispersion acceptée, ou pour mieux dire :

de la dispersion revendiquée. Aussi longtemps que l'État d'Israël n'existait pas, on pouvait imaginer ou prétendre qu'ils étaient « en exil ». Depuis la création de l'État, affirmer que la situation des Juifs dans le monde est celle d'une *galouth* n'est qu'une interprétation idéologique parmi d'autres. Curieusement, ce sont les sionistes et les Juifs religieux qui raisonnent *comme si* l'État d'Israël n'existait pas et que nous vivions une situation antérieure à sa création. Ce que l'existence de l'État d'Israël et le comportement migratoire des Juifs révèlent en effet – et que l'idéologie sioniste s'emploie à masquer –, c'est que la Diaspora est devenue une situation durable et de raison, et non plus une situation éphémère et d'accident. On peut naturellement faire des gloses sur le caractère *relativement* précaire des diasporas prises chacune à chacune ; dire que telle communauté disparaîtra parce qu'elle est peu nombreuse, ou parce que l'antisémitisme est virulent, ou parce que la volonté de se maintenir lui manque. Mais la Diaspora ne peut se comprendre par l'analyse de tel ou tel de ses groupes, mais seulement en examinant l'ensemble qu'elle constitue – et cet ensemble fait preuve d'une permanence, d'une résistance à l'assimilation, d'une activité culturelle et organisationnelle remarquable. Rien – sinon la volonté marquée ou masquée de voir les Juifs disparaître en tant que tels – ne permet d'affirmer que cette obstination dans la survie ne résulte que de l'imperfection des sociétés majoritaires, ou de leur hostilité, ou de leur bénévolence, ou de leur division en classes antagonistes, ou de leur système économique. On entend d'ailleurs affirmer, contradictoirement, que les Juifs se maintiennent *à cause* de l'antisémitisme, ou *malgré* l'antisémitisme, et inversement, qu'ils sont voués à disparaître parce que la société majoritaire est trop, ou pas assez, tolérante. Il faut accepter comme un fait cette volonté de se perpétuer dans la Diaspora – malgré l'absence d'une langue commune, d'un territoire commun, de mœurs communes, d'institutions communes. Accepter également que

la définition moderne des Juifs, celle vers laquelle la plupart des diasporas s'acheminent malgré leurs notables, c'est une définition essentiellement nationalitaire et politique.

Certes, la volonté collective des Juifs de la Diaspora n'est assurée ni de la réussite ni de l'éternité. Elle est située dans l'histoire, soumise à l'érosion et aux contraintes de l'histoire, conditionnée également par le passé – à la fois commun et multiple – et par toutes les forces majoritaires qui tendent à uniformiser les modes de vie, à imposer aux hommes des contraintes et des fidélités simplifiées, à en faire des rouages dociles aux sollicitations des bureaucraties étatiques et des empires industriels. Cette précarité est évidente : elle est le destin obligé de toutes les minorités non étatiques. Mais elle est aussi le destin obligé des États-nations. Le sort d'aucun groupe humain n'est garanti par les dieux ni par l'histoire. Cela vaut, bien entendu, pour l'État juif, dont la pérennité doit être mesurée, comme celle de la Diaspora, en fonction du temps long de l'histoire et non du temps court des générations successives. Il faut alors constater que l'État juif a révélé dans l'Antiquité son caractère précaire, et remarquer que toute la propagande sioniste et communautaire tend à mobiliser les Juifs autour d'Israël en arguant essentiellement du danger qui le menace, et donc de la précarité de son implantation. D'ailleurs, à l'époque des armes atomiques tactiques et autres, des États plus vastes et plus peuplés qu'Israël, ne sont pas assurés de leur pérennité ou de leur survie. Prétendre alors qu'Israël, par quelque grâce divine ou historique, échappe à la situation commune relève de la profession de foi mystique. Imaginer enfin qu'Israël se serait maintenu sans l'aide constante de la Diaspora – aide morale, aide politique, aide matérielle – est une vision de l'esprit que les faits démentent. Ainsi, une immigration massive et qui, en faisant affluer les hommes, priverait l'État de l'aide que ces hommes, en diaspora, lui assurent, mettrait en cause sa capacité même de survie.



Certaines minorités voient fort bien ceci, que la plupart des Juifs, marqués par le provincialisme et par une vision providentielle ou catastrophique de leur destin voient mal : les Juifs se sont maintenus si longtemps dans l'histoire, non pas *malgré* la dispersion, mais *grâce* à la dispersion. Si forte qu'a pu être la volonté destructrice d'une nation, cette volonté n'a jamais pu s'accomplir entièrement parce qu'une partie de l'ensemble juif était hors de sa portée. D'autre part, la tentation de l'altérité – ou de l'assimilation – s'est présentée aux Juifs sous des formes trop multiples pour que les diasporas y succombent simultanément. Vues globalement, les communautés juives ont, en vingt siècles, développé un prodigieux arsenal de moyens de survie, qui leur a permis d'esquiver la catastrophe complète, c'est-à-dire la disparition pure et simple. On ne peut en dire autant de bien des nations « territoriales », assimilées ou détruites qu'elles furent par des colonisateurs ou des peuples mieux structurés. En situation de catastrophe – et seules les très grandes nations (j'entends : grandes par le nombre) peuvent se permettre de négliger l'éventualité de telles situations - la concentration de l'ethnie tout entière sur un territoire restreint fait d'elle un otage de la fortune. Ce n'est pas un hasard si le destin de Troie est au cœur de l'un des récits fondateurs de notre civilisation. Or, la Diaspora juive est exemplaire en cela qu'elle administre la preuve, par l'histoire et l'actualité, que des communautés non étatiques peuvent survivre et perpétuer leur univers symbolique et leur mode particulier de communication malgré la violence qui tend à les réduire. Aucune communauté occidentale n'a une mémoire historique aussi longue que celle des Juifs – et cette mémoire procède tout entière de la Diaspora. Elle est indépendante de la langue utilisée, du territoire occupé, des institutions adoptées, du mode de production, bien qu'elle se serve de tout cela, se plie aux

contraintes, et bénéficie d'une portion d'accident, de hasard et de chance. Car ce qu'il convient de souligner, ce n'est pas le fait, banal et « naturel », que les diasporas adoptent le mode de vie, la langue et les coutumes des pays où elles s'enracinent, mais c'est qu'elles *se reconnaissent* entre elles, malgré cette diversité.

On sait aujourd'hui que l'existence d'un groupe humain en dehors de frontières particulières n'est pas une anomalie historique : de nombreux groupes humains vivent depuis des siècles en situation de minorités, soit de façon légale, soit en conservant, sous les apparences de l'assimilation, des caractéristiques qui sont comme les assises sur lesquelles bien des « régionalismes » actuels fondent leur travail de reconstruction culturelle. Un travail, soit dit en passant, dont les Juifs ont une longue expérience, eux qui, depuis l'émancipation, ont fait de la réflexion sur leur identité la marque même de cette identité. Ce qui, par contre, semble aujourd'hui scandaleux, c'est qu'une ethnie majoritaire, érigée en État-nation, impose ses normes politiques, administratives et culturelles à l'ensemble des groupes qu'elle domine. Cela ne signifie pas, naturellement, que l'État-nation va disparaître *en tant que fait* : cela signifie qu'il est en train de disparaître *en tant que modèle*.

Il est compréhensible que certains Juifs, éblouis d'avoir accédé à l'existence nationale par communauté interposée, tendent à voir dans l'État-nation une manière « naturelle » de mener l'existence collective, et qu'ils jugent pathologique l'existence de groupes qui ne sont pas constitués en États. Mais ce jugement n'a pas de valeur normative aujourd'hui et ne fait que traduire une idéologie et une option. Je ne méprise pas l'option, car je constate, avec Albert Memmi, cette évidence « qu'Israël est le *seul* pays juif, c'est-à-dire où le Juif peut s'installer, s'il le désire, de droit et sans permission d'un pouvoir suspect d'antisémitisme²⁸ ». Mais je récusé l'idéologie, car elle rend incompréhensible cette autre évidence : que les

28. *L'Arche*, janvier 1971.

cinq sixièmes des Juifs vivent hors d'Israël, qu'ils sont enracinés dans leurs diasporas respectives et qu'ils y ont des problèmes spécifiques que le sionisme politique ne peut résoudre ni même correctement poser. Le fait qu'un petit nombre d'entre eux choisissent ou ont choisi Israël rend plus flagrant encore ceci : la plupart ont choisi ou choisissent quotidiennement la Diaspora. Et si, pour certains, Israël apparaît aujourd'hui comme le meilleur refuge en cas de danger, les incertitudes de l'histoire sont telles que nul ne peut dire si un jour, la Diaspora à son tour ne retrouvera pas ce rôle qui fut le sien après la destruction du Temple.

Bref, qu'un Juif *puisse* s'installer en Israël ne signifie pas qu'il le *doive* ni qu'il le désire. Ce sont ici les faits qui parlent. Changer l'optatif en impératif, c'est ce que fait l'idéologie du sionisme politique et c'est en cela qu'elle est devenue un discours périmé depuis la création de l'État.



Sans doute, Israël n'est pas une communauté juive parmi d'autres. L'organisation étatique, l'implantation territoriale tendent à faire basculer les déséquilibres de l'existence juive, en lui fournissant, avec la sécurité réelle ou illusoire qui s'attache à ces données, un mode simplifié d'identification. C'est parce qu'il y a, depuis l'émancipation, une crise de l'identité juive – laquelle est accordée à la crise générale de la civilisation occidentale – que le nationalisme primaire que véhicule la propagande sioniste a exercé ces dernières années, et exerce encore, une telle emprise. Mais il l'exerce aussi parce que les doctrines majoritaires tendent à nier que les Juifs, là où ils se trouvent, aient droit à une existence politique parmi les nations. L'identification des Juifs diasporiques aux définitions sionistes – et que certains, qui précisément nient ce

droit, attribuent au pouvoir intensément maléfique et mensonger du sionisme²⁹ – résulte essentiellement de cette négation. Ce qui pousse les Juifs vers le sionisme (un sionisme qui, pour la plupart d'entre eux, est verbal), ce n'est pas son caractère magique ou démoniaque, c'est l'ensemble des pressions idéologiques, politiques et institutionnelles qui les empêchent de s'affirmer comme minorité nationale.

Car dès l'instant qu'on admet le caractère nationalitaire de l'existence juive, et que l'on s'intéresse à la *totalité* du destin juif, l'idée sioniste selon laquelle Israël serait seul investi de la normalité historique, qu'il constitue un modèle et un exemple pour les autres communautés, et que l'histoire des Juifs ne puisse désormais être comprise qu'en fonction de l'histoire des Israéliens, cette idée révèle son caractère fallacieux. C'est une plaisante vision du destin juif que d'occulter l'existence de dix millions d'individus, et d'adopter le discours de tous ceux qui, du côté des majorités étatiques, les vouent à la disparition. Les voilà transformés en *luftmenschen* une fois de plus et sommés d'immigrer pour reprendre leur consistance et leur réalité de Juifs.

Que l'on me comprenne bien : j'ai eu l'occasion de dire, peu après la guerre des Six Jours, que « les Juifs, pour la première fois depuis leur dispersion, se sont identifiés à une violence qui ne se justifiait pas au moyen de mots d'ordre universalistes – la révolution, la lutte des classes, les droits de l'homme – mais à une violence qui s'exerçait en leur nom propre, c'est-à-dire pour la sauvegarde de leur communauté, de leur destin historique, de leur passé culturel³⁰ ». J'entendais par là que, dans le monde d'aujourd'hui, un groupe porteur d'une culture spécifique – même si cette culture est en lambeaux – mais entièrement dépourvu des moyens de la violence, se trouverait si gravement exposé que ses

29. Voir, par exemple, certains numéros de *Témoignage chrétien*.

30. *Esprit*, avril 1968.

membres mêmes pourraient perdre confiance dans leur survie collective. Cela signifie que le « vouloir vivre » de la Diaspora dépend dans une large mesure de l'existence de l'État d'Israël, de même que le « pouvoir vivre » de l'État dépend dans une large mesure de l'existence de la Diaspora.

Mais cela ne transforme pas la dispersion en « exil », cela ne rend pas l'émigration obligatoire, cela ne fait pas de l'existence diasporique une maladie honteuse. Cela n'autorise pas le gouvernement israélien à mener une politique d'annexion ni à ignorer le peuple palestinien, cela ne supprime pas les difficultés politiques et morales qui résultent de l'usage de la violence, cela ne restitue pas à l'État-nation sa virginité symbolique. Cela ne dispense pas la Diaspora d'analyser ses problèmes spécifiques, de recréer sa culture, de modifier ses institutions, de s'affirmer comme minorité. Enfin, cela ne saurait masquer les multiples conflits qui résultent de l'insertion des Juifs dans des sociétés marquées par une formidable crise de civilisation, et où la lutte des classes, l'oppression bureaucratique, l'injustice sociale et l'intolérance les contraignent à des choix constants et difficiles.

L'existence conjointe de l'État d'Israël et de la Diaspora montre qu'il y a désormais de nombreuses façons d'assumer, de créer le destin juif. L'affirmation nationalitaire ne supprime aucun problème, elle vient au contraire s'ajouter aux problèmes politiques et sociaux existants. Tout ce que les communautés juives comportent de plus conservateur refuse d'ailleurs que les Juifs s'allient aux autres minorités et se définissent comme une minorité. Les sionistes et un grand nombre de religieux n'ont que mépris pour la Diaspora où pourtant ils vivent. Ainsi, on affirme que les Juifs, pendant dix-neuf siècles, se sont contentés de subir leur destin et qu'ils ont attendu la guerre des Six Jours pour oser s'affirmer³¹. De même, il est faux de prétendre que parmi les Juifs soviétiques, seuls ceux qui

31. Albert Memmi, dans *L'Arche*, janvier 1971.

souhaitent émigrer en Israël aient « retrouvé » leur personnalité juive, ne serait-ce que parce que certains ne l'ont jamais perdue et qu'il est pour le moins hâtif d'affirmer que le comportement migratoire des Juifs soviétiques, s'ils étaient libres de se déplacer, serait grandement différent de celui des Juifs vivant dans d'autres pays développés. C'est également *l'establishment* juif qui se situe aux côtés de l'État centralisateur et qui défend ses pratiques – prolongeant ainsi la vieille alliance établie entre les Juifs riches et les administrations des États.

L'establishment juif se refuse à voir que les aspirations nationales des diverses ethnies [dans leur sens extensif, proche de « peuples » ou « communautés culturelles »³²] qui prennent conscience aujourd'hui du caractère irremplaçable de leur histoire et de leur culture tendent à s'accomplir, selon les conjonctures locales, sur le mode étatique, sur le mode du regroupement territorial, sur le mode de l'émiettement relatif. Vouloir à toute force que l'État-nation constitue le modèle hors duquel les ethnies existantes seraient vouées à l'extinction – et c'est ce que veulent les sionistes, *l'establishment* juif, les majoritaires de droite et de gauche –, c'est adopter la théorie et la pratique des institutions et des pouvoirs qui pendant deux mille ans ont parié sur la disparition des Juifs et ont perdu leur pari, c'est adopter la vision du colonisateur et du conquérant, c'est donner sa caution et son soutien actif à ce que Robert Jaulin appelle la criminalité culturelle de l'Occident chrétien et de l'Islam. C'est, d'un point de vue juif, se résigner enfin à ce que l'État d'Israël parachève sa clôture ethnique et que tous les Juifs de la Diaspora, s'alignant avec lui sur la morne normalité des États membres de l'ONU, entrent dans l'inique et fondamentale complicité qui lie ces États lorsque l'un d'eux redécouvre la beauté du génocide pour liquider les problèmes socio-ethniques qu'il se refuse à résoudre politiquement.

32. (n.d.e.)



Mais le danger que le sionisme fait courir aux communautés de la Diaspora est aussi d'ordre politique, institutionnel et culturel. D'abord, les communautés dispersées sont financées presque exclusivement par les collectes qu'elles font parmi leurs membres. L'argent ainsi recueilli est vital, c'est de lui que dépend l'existence de la Diaspora. Or, dans bien des pays – et c'est le cas en France –, la collecte se fait, de façon indifférenciée, pour la communauté locale et pour Israël, le produit étant ensuite partagé par moitié. Cette pratique suscite des conflits dont l'âpreté va croissant. La communauté française, faute d'avoir mené une politique cohérente de reconstruction culturelle, faute d'avoir misé sur sa propre identité, voit les donateurs se faire plus rares. Influencée d'autre part par les idéologies juives dominantes – religieuses et sionistes – l'œuvre culturelle qu'elle a entreprise depuis la fin de la dernière guerre est, dans une grande mesure, un échec. Les jeunes générations ne voient aucun intérêt à se rattacher à des instances communautaires conservatrices et sclérosées. Au lieu d'amener les nouvelles générations à l'identité juive, la pratique politique et culturelle des notables les fait fuir. De sorte que les Juifs organisés en tant que tels sont de moins en moins nombreux – et le produit de la collecte diminue : cela, malgré la volonté fort perceptible des jeunes de se reconstruire une identité, de redécouvrir le passé de l'ethnie, de s'affirmer comme Juifs culturellement définis.

Les conflits relatifs au partage de la collecte ont poussé les organisations sionistes et l'Agence juive à tenter de prendre, de l'intérieur, le contrôle des organisations communautaires de la Diaspora. C'est ainsi que l'ancien directeur de l'une des plus importantes organisations juives des États-Unis a été remplacé par une personnalité plus favorable aux sionistes. En France, la lutte d'influence se poursuit. Les conséquences d'une mainmise des sionistes sur les

organisations communautaires seraient extrêmement graves. Une organisation construite par un État quel qu'il soit agit mécaniquement en fonction des consignes données, manifeste à tout propos l'égoïsme sacré propre aux bureaucraties étatiques et agit dans le sens de la politique au jour le jour du dernier gouvernement en place. Or, il y a une différence fondamentale entre la relation d'aide et de sympathie qui existe – et qui doit exister – entre Israël et la Diaspora, et une relation qui ferait des communautés dispersées les instruments passifs et dociles de la politique israélienne. Le discrédit qui frapperait alors les organisations juives dispersées serait tel qu'elles perdraient pour longtemps leur audience auprès des jeunes générations, leur crédit auprès des non-Juifs, et toute possibilité d'intervenir efficacement dans les affaires concernant les Juifs dans le monde.

Enfin une telle mainmise signifierait que toute tentative de reconstruction culturelle serait idéologiquement orientée, c'est-à-dire stérilisée. Les sionistes militants, en effet, se moquent de la vie juive en diaspora. Ce qui leur importe avant tout, c'est une action politique qui vise à l'accroissement de la collecte destinée à Israël, et l'augmentation du volume de l'émigration, la culture juive servant d'instrument à cette politique. Comme la plupart des Juifs dispersés sont fort bien enracinés dans leurs pays, la sionisation de la culture juive agit sur eux comme un repoussoir – et c'est toute la tradition historique des Juifs qu'ils sont alors tentés de rejeter. La sionisation de la culture juive en diaspora, c'est aujourd'hui un facteur d'assimilation.

*

Pris dans un sens contemporain, le terme « culture » ne désigne pas seulement le bagage littéraire, philosophique ou autre que peut

posséder un individu « cultivé », mais la somme des traits distinctifs permettant à un groupe humain d'identifier l'un de ses membres et d'être identifié en tant que groupe. Cela peut comporter, simultanément ou séparément, un mode de production, des institutions, un corpus juridique, une religion, une langue, une littérature, un folklore, une pratique quotidienne, une idéologie. Il n'est généralement pas possible de retrouver la culture du groupe dans les traits manifestés par un ou plusieurs individus. Cela explique que certains Juifs – comme certains Bretons ! –, après avoir procédé à une introspection soigneuse et n'avoir rien découvert qui ressemblât à une « culture », décident qu'ils sont simplement « français ». De tels individus s'assimilent souvent (et il n'y a rien à redire à cela). Mais le destin d'un individu ou d'une communauté ne se révèle vraiment qu'à partir de l'ensemble culturel idéalement reconstitué. Ce qui a longtemps empêché une compréhension convenable du phénomène culturel juif, c'est qu'on cherchait à le déduire des traits manifestés par tel ou tel individu, ou par telle communauté particulière, alors que les liaisons entre les communautés sont à la fois profondes, peu visibles et décisives, de sorte qu'on ne pouvait ainsi qu'occulter les caractéristiques de l'ensemble.

Il est impossible de résumer ces caractéristiques, car il faudrait pour cela décrire les diverses manières d'être juif dans le monde, les multiples organisations qui structurent la vie juive, et l'expérience historique des Juifs vivants et morts. Disons pour simplifier que, dans la Diaspora, l'identité juive se perçoit tantôt par une activité minimale – lecture d'un journal ou d'un ouvrage juif – tantôt par un engagement profond, qu'il soit religieux, politique, « communautaire » ou culturel. La marque minimale de l'appartenance peut n'être qu'une inquiétude relative à l'identité du sujet – inquiétude qui lui fait percevoir « à distance » l'ensemble culturel majoritaire et, surtout, qui le lui fait percevoir justement comme un ensemble *culturel*, et non comme une *nature*. Car ce qui

caractérise l'existence juive en diaspora, c'est la fidélité, ou l'attachement, à des ensembles culturels multiples dont on peut, dans une certaine mesure, se détacher ou se libérer. Depuis plusieurs siècles, un grand nombre de Juifs savent que l'appartenance à l'ethnie est un acte volontaire – puisqu'on les somme de s'assimiler ou de se convertir –, que l'ensemble culturel est consciemment maintenu, qu'il est création humaine, et que l'on peut donc *choisir* ou *vouloir* son appartenance. Alors que, jadis, on naissait dans sa culture d'origine, et que cela restait une détermination absolue, cela n'est plus aujourd'hui qu'une détermination relative. Et même si cette conscience-là n'est pas partagée par le très grand nombre, elle nous oblige à comprendre l'appartenance culturelle en des termes nouveaux.

On peut d'ailleurs penser que, si une partie de la gauche a considéré que l'avenir normal des Juifs ne pouvait être que l'assimilation, c'est qu'après l'émancipation, c'est-à-dire les Lumières, l'appartenance au judaïsme (comme d'ailleurs toute appartenance religieuse) apparaissait comme un choix fait par l'individu ou le groupe, alors que l'appartenance à la culture majoritaire était sentie comme une fatalité. Il était fatal, donc *naturel*, d'être français, il était volitionnel, donc *artificiel*, d'être juif. Mais la fragilité des ensembles nationaux et culturels à travers le monde a radicalement changé cela : les cultures *se veulent* désormais comme la maternité ou l'économie planifiée. Les jeunes Occitans acculturés, les Africains-Américains dont la culture « noire » est infiniment plus mythique que la culture juive, les Bretons qui hantent Paris depuis trois générations peuvent, s'ils le *veulent*, modifier l'assiette générale de leur appartenance, rétablir un lien avec une histoire, un groupe spécifique, des coutumes, bref, fonder une solidarité sur autre chose que des mots d'ordre politique, et dire « nous » à nouveau, malgré le système majoritaire où chaque individu est une monade face à l'État.

Et il ne sert à rien de dire que tout cela dépend d'une langue particulière ou d'un territoire, ou de mœurs transmises... Lorsque l'oubli n'est pas total, et il l'est rarement, les plus étranges résurgences sont possibles — et il faut ajouter qu'aujourd'hui elles sont souhaitables. Elles se manifestent, lorsqu'il s'agit de communautés non étatiques, chez des individus en apparence entièrement assimilés à la majorité. En cela, les Juifs ne sont pas différents des autres minoritaires acculturés. Ainsi, il serait, en France, impossible de procéder à un dénombrement exact des Juifs, à un dénombrement des Basques — tout comme il est impossible, aux États-Unis, de dénombrer les Amérindiens : ceux qui, urbanisés, ont perdu toute attache avec leur tribu s'assimilent et disparaissent — encore que nombre d'entre eux revendiquent une sorte d'indianité intertribale, et que plus de cinq cents réserves indiennes ont été reconnues comme des entités nationales par le gouvernement fédéral. Leur revendication à former des « nations » manifeste leur volonté d'appartenance — de la possibilité de dire « nous ».

D'ailleurs, chez bien des individus ce sentiment d'appartenance n'est pas nécessairement lié à un « contenu » culturel élaboré ou complexe, pas plus qu'il n'est lié à une langue ou à un territoire. Et il faut constater que divers mouvements régionalistes — tout comme les Juifs — réveillent le sentiment d'appartenance avant d'avoir procédé à la reconstruction culturelle. Parfois, pour que ce sentiment d'appartenance se manifeste, il suffit de faire écho à un « événement-matrice », pour paraphraser Le Roy Ladurie : Montségur chez les Occitans, Treblinka chez les Juifs. De tels événements ont, dans la mémoire collective, une existence prodigieusement longue. Le reste est alors affaire de choix, de persévérance et de volonté.



Peut-on dire cependant que l'affirmation nationalitaire, aujourd'hui, chez les Juifs, ait un rôle progressiste ou émancipateur à jouer ? N'est-il pas vrai que l'un des traits remarquables des communautés juives à travers le monde est leur relative prospérité et même leur richesse ? Que les Juifs tendent de plus en plus, en diaspora, à se situer dans les classes moyennes ? Et qu'il serait vain d'attendre d'un groupe humain privilégié par la fortune ou le savoir qu'il conteste les pouvoirs et les régimes qui garantissent sa prospérité ?

Cette analyse, souvent développée, néglige gravement la place que pourraient occuper, dans la construction du socialisme, les formations non-prolétariennes. Elle sous-estime l'importance des définitions « culturelles » dans la vie des hommes. Elle utilise implicitement l'ancien stéréotype selon lequel les Juifs auraient partie liée avec le capitalisme actif et conquérant – alors que de tels Juifs ne sont qu'une infime minorité.

De fait, s'il est vrai que la majorité des Juifs n'appartient pas au prolétariat – même dans une conception élargie –, ils demeurent une force de contestation et d'indiscipline importante. Cela était évident dans l'ex-Union soviétique et aux États-Unis. Cela apparaît moins en France, où les Juifs progressistes ou révolutionnaires agissent en dehors des organisations juives – et où les organisations juives de gauche (socialistes ou communistes) sont évincées des instances communautaires où l'on prend les décisions « sérieuses ».

Le conservatisme des notables juifs de France résulte de l'histoire même de la communauté dont les représentants officiels manifestent vis-à-vis de l'État une prudence qui confine à la complicité. L'État le leur rend bien, qui leur confère une partie de leur autorité. Sur les quelque six cent mille Juifs qui composent aujourd'hui la communauté française, un quart seulement sont des Juifs de « vieille souche », un tiers a immigré peu avant, ou peu après la Seconde

Guerre mondiale – ce sont les Juifs d'Europe de l'Est et leurs descendants –, le reste est d'immigration récente, venant d'Afrique du Nord. Il s'agit donc d'une communauté peu homogène, dont le dynamisme collectif est encore faible et qui, traditionnellement, se définissait face à l'opinion publique comme un groupe *culturel* ou *religieux*. Elle est divisée en une myriade de groupements divers qui reproduisent les divisions régionales ou politiques de communautés lointaines ou disparues : mosaïque des associations des villages juifs d'Europe de l'Est, elles-mêmes divisées en sous-groupes politiques ; mosaïque des groupements sionistes qui transportent dans la Diaspora les conflits propres à la société israélienne et qui n'ont de sens véritable qu'en Israël. Face à cette poussière de groupements, des institutions comme le Fonds social juif unifié (organisme de collecte et de répartition des sommes collectées), le Consistoire (organisme religieux, et le seul qui soit censé « représenter » les Juifs de France auprès du pouvoir) semblent pourvus d'une solidité institutionnelle qui renvoie au néant tout le reste – alors que c'est dans ce « reste » qu'est le lieu de la vie juive. Les organes officiels sont prudents et – sauf lorsqu'il s'agit d'Israël – s'abstiennent d'intervenir dans tout ce qui peut passionner les hommes d'aujourd'hui : le judaïsme officiel est ainsi absent de la politique, de l'urbanisme, de la contestation, de la réflexion sociale, de la défense des opprimés ou des classes défavorisées – alors qu'à titre individuel des Juifs nombreux militent dans toutes les organisations progressistes ou révolutionnaires, et déploient une activité contestataire hors de toute proportion avec leur nombre relatif. Ce fossé entre le judaïsme officiel et les Juifs de France va d'ailleurs s'élargissant, à mesure que les jeunes générations manifestent des exigences nouvelles et que les instances communautaires juives se révèlent incapables de leur offrir autre chose que la religion ou le sionisme.

Car l'étonnant, chez les nouvelles générations juives, c'est que la pratique réactionnaire ou conservatrice des notables ne les amène

pas à *renier* leurs origines. Bien au contraire, ces nouvelles générations sont profondément touchées par les mouvements centrifuges qui se manifestent partout – au point qu'elles se mettent en quête de leur identité et de leurs traditions, qu'elles aspirent à une reconstruction culturelle que nul ne leur propose. Elles sentent fort bien que l'un des modes d'opposition à la société actuelle est justement ce type d'activité, où l'individuel et le collectif se rejoignent. Elles retrouvent ainsi spontanément le rôle joué par *les minorités* juives dans l'histoire, et singulièrement, dans la Diaspora. Un rôle essentiellement contestataire.

Il faut dire ici qu'au cours de leur histoire les Juifs ont pratiqué diverses formes de lutte contestataire, d'efficacité variable, mais sur le sens desquelles le monde alentour ne s'est généralement pas mépris. On peut en retenir trois pour l'exemple : il y a eu la lutte armée, comme l'insurrection du ghetto de Varsovie qui fut, contrairement à ce que l'on affirme généralement, l'une des premières révoltes collectives dans des territoires occupés. Il y a eu, face à divers totalitarismes politiques ou culturels, l'affirmation têtue du particularisme et de l'altérité : les multiples ruses ou métamorphoses de la Diaspora ne sont que des modalités de cette affirmation qui, en situation de contrainte extrême, pouvait se faire dans le secret, comme ce fut le cas des marranes. Il y a eu la participation à des mouvements de type universaliste ou révolutionnaire, qui tantôt avaient pour base des communautés constituées – comme à l'époque de *l'Aufklärung* ou du *Bund* –, et tantôt amenaient certains Juifs à rompre avec leur communauté ou avec le judaïsme – comme ce fut le cas de nombreux bolcheviques après la Première Guerre mondiale ou de certains gauchistes aujourd'hui.

Parmi ces formes de contestation, certaines se donnaient pour des moyens « passifs » de survie, d'autres comme des moyens actifs de changer le monde. Mais même les moyens « passifs »

perpétuaient activement une présence juive que les groupes majoritaires interprétaient comme un scandale : et scandaleuse cette présence l'était en effet, car elle signifiait, au cœur même de la tentative totalitaire, l'impuissance du système dominant à s'appropriier le monopole du discours sur le monde. Le Juif a donc été – et demeure dans certains pays – un contretype redoutable par sa seule existence, car il figure, dans tout système exclusif, cet *autre* que l'on tend à exclure ou à absorber. Et cette altérité provocatrice, interprétée selon les circonstances comme un fait de civilisation, de religion, de culture, de cosmopolitisme ou de nationalisme buté, de déviance politique, de perversité économique ou morale – cette altérité se manifestait indépendamment du projet avoué de la Diaspora. En l'occurrence, ce qui est subversif, c'est la simple obstination à survivre selon des formes que la majorité juge inacceptables.

Or, la conjoncture historique place aujourd'hui diverses communautés juives de la Diaspora dans un ensemble qui les lie étroitement – qu'elles le veuillent ou non – à d'autres minorités en lutte pour l'émancipation, l'autonomie ou la reconnaissance de leur spécificité. La chose est nette aux États-Unis où la communauté juive participe, malgré sa prospérité, à la lutte contestataire des minorités. Telle n'est pas bien sûr, la position des notables juifs, qui sont dans un dilemme : ils peuvent nier la situation, pratiquer l'alliance de fait avec le pouvoir – à quoi les poussent les organisations sionistes et les capitalistes juifs – et se détourner de la lutte minoritaire. Choix dangereux, quelle que soit l'issue de l'affrontement. Vainqueurs, les groupes dominants appliqueront aux Juifs les moyens utilisés contre les autres minorités. Vaincus, ils entraîneront les Juifs dans leur défaite. Par contre, si les notables reprennent à leur compte les revendications minoritaires – et certains religieux le font – (pluralisme ethnique, égalité économique, justice sociale, lutte contre l'impérialisme), ils aideront à appro-

fondir ce qui rend la communauté juive unique dans la mosaïque américaine, tout en élargissant son droit à la différence.

La situation n'est pas radicalement différente en France, où la contestation du centralisme politique, administratif et culturel grandit. Les Juifs en tant que minorité ont un rôle important à jouer dans cette critique, à laquelle est liée leur survie en tant que groupe. Ils doivent pour cela s'opposer à leurs notables, qui nient cette situation, perpétuent des modes de pensée et d'organisation accordés à l'idéologie dominante : exaltation de l'État-nation comme seule forme de normalité (ici, les sionistes, les jacobins de droite et de gauche, les bourgeois « libéraux » et les communistes se retrouvent) ; maintien de structures communautaires essentiellement autoritaires ; monopole de l'éducation donné aux sionistes et aux religieux ; attachement à une représentativité illusoire et qui ne vaut que par les bonnes grâces du pouvoir ; refus de toute intervention sociale ou politique dans les luttes qui concernent la majorité des Français.

De fait, chez les Juifs, plus encore que chez les autres minoritaires, l'affirmation nationalitaire, en France, aujourd'hui, apparaît comme un acte d'indiscipline créateur et progressiste. En effet, si une partie des luttes pour une société meilleure doit s'orienter contre le capital, une partie des luttes doit s'orienter contre l'État, tel qu'il existe dans les faits, et tel qu'il existe dans les consciences : contre un État qui transforme les citoyens en sujets, les producteurs en rouages, les fonctionnaires en agents du pouvoir, et la culture majoritaire en instrument de propagande et de domination.

Dans la situation présente, la revendication culturaliste et nationalitaire est l'une des formes de cette « désobéissance civile » que les Américains savent si bien pratiquer – et dont Thoreau donnait un premier exemple en refusant de payer l'impôt. C'est une désobéissance idéologique et institutionnelle profonde, car elle fournit aux individus qui, pour la pratiquer, se regroupent, une assiette

intellectuelle et subjective leur permettant de résister aux sollicitations des propagandes manipulatrices.

Ici, l'expérience historique des Juifs peut servir aux autres minorités et s'aider de leurs efforts. Dispersés, désunis, les minoritaires ne sont rien. Unis, ils pourront graduer et organiser la lutte contre l'État-nation centralisé, revendiquer une part de souveraineté, réfléchir aux institutions qu'ils doivent se donner, briser les cadres bureaucratiques et nationalistes, imposer de nouvelles législations nationales et internationales. C'est une entreprise de longue haleine. Mais il leur faut vouloir cela pour survivre et pour faire survivre, chez les hommes, leurs véritables qualités.

UNE DIASPORA NOUVELLE

Les événements récents ont amené la plupart des Juifs à s'interroger sur ce qu'ils sont, sur ce qui les lie les uns aux autres, sur ce qui les lie à Israël : non seulement au peuple d'Israël, parmi lequel nous avons tous des amis et des parents, mais à l'idée et au fait qu'il existe, quelque part, un État créé par des Juifs, avec tout ce que cela implique – tout ce que cela implique pour nous, pour cet État, pour les peuples et les nations qui environnent cet État et pour les peuples au sein desquels nous vivons, avec lesquels nous nous identifions, mais avec lesquels nous ne nous confondons pas entièrement.

Cette révision générale, cet examen – une fois de plus ! – de nous-mêmes et des autres, nous l'avons fait et nous le faisons encore parce qu'une partie de nous-mêmes est en danger, parce qu'une partie de nous-mêmes est contestée. C'est toujours aux heures de danger et de contestation que le regard se porte à la fois sur le danger qui menace, sur les défenses que l'on peut lui opposer et sur la justesse ou la justice de la cause pour laquelle on est engagé. Ce que nous découvrons alors, c'est que cette partie de nous-mêmes qui est menacée en Israël, il n'est que faiblement en notre pouvoir de la défendre efficacement : nous sommes les spectateurs, actifs et vigilants sans doute, mais tout de même les spectateurs, d'une lutte étrange dans laquelle nous ne pouvons guère intervenir que de la voix : comme si un membre de notre famille était là-bas, au-delà de la rivière, ou de l'autre côté du miroir, et que nous ne pouvions l'aider que par procuration, par des intermédiaires compliqués – des dons, des encouragements, des gestes –, mais enfin, seulement par procuration. Telle est notre condition, notre mode d'existence à travers le monde : enracinés à la fois ici et là-bas – de même façon que les Israéliens, lesquels ne peuvent rien pour les Juifs réduits au silence et menacés en URSS ou en Pologne – sinon les encourager de la voix, manifester par le

Ce texte est un rapport présenté au nom du cercle Gaston-Crémieux aux Assises du judaïsme progressiste en mars 1968.

verbe qu'ils ne sont pas seuls au monde – ignorant d'ailleurs si ce verbe ne sera pas utilisé contre ceux qu'il doit réconforter...

Nous découvrons alors, nous retournant pour solliciter de l'aide autour de nous, que nos amis habituels ne sont pas toujours disposés à nous aider, pis encore, qu'ils nous demandent parfois en quoi tout cela nous concerne et pourquoi nous poussons ces clameurs, nous qui sommes ici, en faveur de ceux qui sont là-bas. Ils vont parfois jusqu'à dire que nous n'avons pas le droit de pousser de telles clameurs... À ce moment, nous comprenons que le danger qui nous menace n'est pas seulement celui qui menace Israël, celui qui nous menace en Israël, *mais également celui qui menace Israël en nous*, puisqu'on nous affirme que nous ne sommes pas ce que nous sommes. Ainsi, cette menace dont nous pensions d'abord qu'elle était lointaine, nous la découvrons toute proche – elle prend parfois le visage de notre meilleur ami – puisque cet ami ne nous dit pas, ce que nous accepterions à la rigueur : « Ce pour quoi vous tremblez n'est peut-être pas digne d'admiration mais vous avez raison de trembler, vous avez le droit de trembler, vous ne pouvez faire autrement que de trembler ». Non, cet ami nous dit : « Vous n'avez aucun droit et aucune raison de trembler, rien ne vous lie à Israël, et, d'ailleurs, c'est un pays qui n'a pas le droit d'exister, donc vous n'avez pas le droit de trembler pour lui, étant ici », et il ajoute : « Vous n'êtes pas ce que vous êtes, ou plutôt ce que vous croyez être ».

Nous prenons alors conscience que ce qui est en question, c'est à la fois Israël et nous-mêmes, c'est-à-dire tous les Juifs du monde ; et si, au lieu que la menace pesât sur Israël, une menace du même ordre pesait sur les communautés juives d'Amérique ou d'Argentine, et que ces communautés se dressaient pour se défendre, nous agirions et nous ressentirions de même. Sans doute alors, autour de nous, des amis nous diraient : « Vous êtes Belges ou Français, ce qui arrive aux Juifs américains – ces capitalistes – ou aux Juifs argentins – ces commerçants – ne vous concerne pas vraiment,

vous avez tort d'agir comme vous le faites ». Ce qui montre bien que lorsque Israël est en question, ou lorsque les Juifs argentins sont en question, ce qui est en réalité en question, c'est l'existence même du judaïsme et le droit des Juifs à être précisément ce qu'ils sont dans le monde.

Ce que nous défendons donc, en défendant le droit d'Israël à l'existence, ça n'est pas seulement le droit d'un pays membre de l'ONU à rester ce qu'il est, c'est aussi le droit des Juifs à nouer entre eux et avec ce pays des rapports d'une certaine nature. Et c'est là, au fond, ce que l'on nous reproche. La contestation ne se situe pas seulement entre Israël et les pays arabes, elle se situe également entre les Juifs et les autres peuples constitués en nation.

Par conséquent, si l'on veut, à partir des événements récents, comprendre à la fois ce qui nous menace, ce qui nous fait agir, et ce qu'il faut faire pour agir efficacement, il convient de s'interroger d'abord sur la nature des liens qui existent entre nous et qui nous rattachent aussi à Israël.



Pour ce faire, on peut partir des réalités : il existe à travers le monde un certain nombre de communautés relativement cohérentes, dont les membres sont plus ou moins conscients d'appartenir à un groupe, à un ensemble possédant certaines caractéristiques communes. Un cinquième environ des Juifs se trouvent en Israël, les quatre cinquièmes en URSS, aux États-Unis, en Argentine, en France, en Afrique du Sud et dans de petites communautés dispersées à travers le monde. Je ne chercherai pas à définir ce qui lie ces communautés entre elles : je dirai seulement que, jusqu'au XVI^e siècle, la religion et, dans certains cas, la langue, leur permettaient de savoir exactement ce qu'elles avaient de commun, et ce

qui les distinguait des autres groupes humains : en termes très généraux, disons qu'il s'agissait d'une civilisation. Deux phénomènes sont venus affaiblir les traits qui permettaient cette reconnaissance immédiate de ce qu'étaient les Juifs : l'affaiblissement du sentiment religieux et le nationalisme.

Dans la plupart des pays, en effet, est né le besoin de se constituer en communauté close. Au mot d'ordre postmédiéval, qui voulait que chaque région ne groupât que des individus professant la même religion, indépendamment de leur langue et de leur culture, s'est substituée l'idée que chaque groupe linguistique devrait se constituer en État à l'intérieur de ses propres frontières, dans le cadre d'un territoire déterminé.

La revendication nationaliste devint si aiguë au XIX^e siècle – nous dirons aujourd'hui si chauvine – qu'elle exerça une pression considérable sur les communautés juives : on exigea parfois l'assimilation nationale – ce fut le cas de pays comme la France ou l'Angleterre qui étaient disposés à tolérer la religion juive à condition que les Juifs se considérassent comme des membres de l'ethnie française ou anglaise. D'autre part, dans les pays de l'Est, où les Juifs étaient très nombreux (9 millions environ) et possédaient une langue véhiculaire, le yiddish, on s'efforça tantôt de les assimiler, tantôt de les circonscrire dans des zones de résidence, mais, en tout cas, de les empêcher de participer en tant que groupe à la vie nationale de l'ethnie majoritaire, qui tendait à conserver pour elle seule le monopole politique du gouvernement.

C'est donc en Europe de l'Est que, par réaction, naquirent parmi les Juifs des mouvements nationalistes. Ces mouvements étaient divers ; les circonstances historiques ont fait que le mouvement sioniste est resté le seul survivant, et qu'il a réussi, à la faveur et à la suite de la destruction des autres, à réaliser son projet : c'est-à-dire l'implantation territoriale d'une partie de l'ethnie juive et sa constitution en État autonome.

Quelle est l'idéologie, non pas de tous les sionistes, mais d'un grand nombre de sionistes ? Elle a pour base des écrits qui datent essentiellement de la fin du XIX^e siècle parmi lesquels *L'État des juifs* de Herzl et *L'Auto-émancipation* de Pinsker. Il s'agit là de textes idéologiquement marqués, en ce sens qu'ils reprennent à leur compte, en les appliquant aux Juifs, les théories nationalistes qui avaient cours à l'époque parmi les autres nations. En particulier, on y souligne le fait que l'existence *normale*, pour une ethnie, c'est l'existence nationale et étatique, tandis que l'existence diasporique, ou plutôt galouthique, est présentée comme une pathologie, comme un malheur, comme une aliénation. Il n'y a pas d'agriculteurs parmi nous, et on nous le reproche ? Eh bien, nous allons créer des agriculteurs. De cette manière, nous allons nous *normaliser*. Et de créer des communautés agricoles, de prôner le retour à la terre, avec l'idée implicite qu'il s'agit là d'une thérapie sociale. Il n'y a pas chez nous de sentiment national, de volonté de constituer notre ethnie en nation et cette nation en État ? Telle est justement la preuve que la maladie est devenue si profonde que le malade lui-même n'en est plus conscient. Pour le guérir, il faut donc, avant tout, développer chez lui le sentiment national, la volonté de vivre sur un territoire et dans le cadre d'un État.

La plupart des penseurs sionistes ont repris cette idée. Pour Albert Memmi, par exemple, l'existence diasporique ne peut être que d'aliénation et de malheur. C'est une existence *non naturelle*, l'existence naturelle étant celle qui consiste à vivre au sein d'une ethnie constituée en État. Les sionistes militants nous disent : que faites-vous encore dans la galouth, alors qu'il existe un État d'Israël ? Pour un Juif, ce qui est normal, c'est de vivre en Israël. Vivre en France ou aux États-Unis, c'est une situation fautive et pathologique.

Et c'est ici que notre surprise à nous, Juifs de la Diaspora devient grande : car ce sioniste-là nous dit, à l'envers, ce que nous

dit le nationaliste français ou anglais : il faut choisir. Vous vivez ici, et vous voulez aider un État qui s'est constitué là-bas. Cela n'est pas *normal*. Et lorsque nous cherchons à nous faire reconnaître pour ce que nous sommes, c'est à dire pour un groupe humain qui, malgré les difficultés que cela soulève, a un mode d'existence particulier – c'est-à-dire un mode d'existence transnational –, nous avons d'autant plus de mal à nous faire comprendre que le nationalisme français ou belge nous parle au fond de la même façon que ce sioniste à l'ancienne mode qui nous presse de faire un choix, qui dénonce notre mode d'existence comme étant dangereux ou atypique, ou pathologique, ou incompréhensible, qui nous dit, en somme : il n'y a qu'une seule façon de vivre pour un groupe humain, c'est d'être enfermé dans le ghetto de ses propres frontières.

■ Cette situation a ceci de paradoxal que nos amis et nos ennemis semblent s'accorder pour nous contester, nous qui vivons dans la Diaspora. Ils nous somment de faire des choix simples, ils nous somment de nous décider entre le *normal* et l'*anormal*, entre le naturel et le pathologique.

Or cette façon de décrire notre situation, cette façon de faire pression sur nous, revient à discréditer ce qui constitue l'originalité la plus grande du fait juif dans le monde. Depuis la dispersion, en effet, le mode d'existence des Juifs a toujours été un mode d'existence transnational. Et cela, on nous l'a toujours reproché. L'existence de nombreuses communautés, isolées mais communicantes, posait un problème – non pas tellement pour elles-mêmes que pour les ethnies majoritaires. Et l'existence de ces vases communicants répartis parmi des nations assez rigoureusement enfermées dans leurs propres frontières parut particulièrement scandaleuse au *xx^e* siècle, époque où l'un des ressorts de l'antisémitisme classique fut de dire que « les Juifs n'ont pas de patrie ». C'est alors que l'on parla de complot juif. Dans un livre de Pierre Sorlin sur l'antisémitisme chrétien, intitulé *La Croix et les Juifs*,

cela ressort très bien d'une caricature représentant un couple de Juifs, évidemment hideux, avec une portée d'enfants dont l'un est anglais, l'autre français, l'autre allemand, etc. Cette caricature met admirablement en relief le chauvinisme de son auteur, lequel ne peut évidemment supporter l'idée que dans le cadre d'une même citoyenneté, il puisse exister des citoyens qui ne soient pas tous identiques.

*

Et pourtant, ce mode d'existence des Juifs est fascinant. Car on peut l'envisager non pas dans l'optique des nationalismes chauvins – étroits et bornés –, mais dans l'optique nouvelle qui fait de chaque culture un bien irremplaçable, et qui fait de la participation à plusieurs cultures non pas une trahison, mais un enrichissement.

Les Juifs de la Diaspora, en fait, sont doublement enracinés : d'une part, ils le sont dans leurs diasporas respectives : et c'est là un enracinement réel et profond. Je n'imagine pas l'émigration massive des Juifs français, ou anglais, ou américains. Leur engagement dans la vie des pays est irréversible – à moins d'une catastrophe internationale où la nouvelle catastrophe juive paraîtrait dérisoire en face de l'effondrement général de l'humanité.

Mais outre ce premier enracinement géographique et culturel, il y en a un autre, qui est la participation à un espace historique – celui des Juifs –, un espace culturel second et qui ne recoupe pas celui des ethnies majoritaires.

De ce mode d'existence transnational découle une conséquence importante. Normalement, chez la plupart des gens, le sentiment d'appartenance national est vécu comme un fait de nature. On raisonne un peu de la façon suivante : il y a des pierres, des mimosas, des roses, des éléphants, et puis il y a des Français,

des Anglais, des Turcs. La plupart des individus vivent leur appartenance sur ce mode-là. Seulement, les Juifs, eux, ne vivent pas sur ce mode-là. Pour eux, il y a toujours le sentiment aigu qu'appartenir à un ensemble humain est un fait de culture, non un fait de nature. Que cela relève d'un choix et d'une décision volontaire. La preuve en est qu'on leur proposait sans cesse de s'assimiler et de se convertir. « Convertissez-vous, leur disait-on, alors vous serez comme nous. » Cette possibilité leur étant presque toujours ouverte sur le plan individuel, ils comprennent alors d'emblée que s'il peut y avoir choix, c'est que l'appartenance ethnique ou culturelle n'est pas un fait biologique, ni un fait racial ; que ce n'est pas un fait de nature, mais que c'est un fait humain, culturel, qui relève d'un choix et d'une volonté.

C'est cela que les nationalistes étroits ne nous ont jamais pardonné, cette conscience que tout ce qui est humain est construit par l'homme et que cela n'est pas inscrit dans la biologie. Tout nationalisme est mystificateur dans ce sens qu'il tend à présenter l'appartenance nationale comme un fait génétique : on est turc parce qu'on *est né* turc, parce qu'on descend d'une sorte de matrice qui serait l'essence turque. Les doctrines nationales – y compris le sionisme – présentent la nation comme un phénomène végétal : ça pousse, ça s'accroît à la façon d'un arbre ou d'un gazon, c'est lié à un terroir et il y a symbiose et sympathie *naturelle* entre le terroir et le fait ethnique. Mais, en réalité, il s'agit là de constructions humaines. Les Juifs, eux, le savent, alors que la majorité des peuples vivent encore dans une sorte d'inconscience nationale et ethnique.

Aussi, lorsque ce type de sioniste chauvin dénonce les diasporas comme des phénomènes pathologiques, il raisonne à partir d'une certaine conception de ce que serait la situation *naturelle* des peuples : vivre, comme je l'ai dit, dans le ghetto ethnique de ses propres frontières. Curieusement, même lorsqu'ils étaient

enfermés dans leurs ghettos, les Juifs n'y étaient pas, parce que leur espace mental n'était pas limité à leur espace géographique, ce qui était généralement le cas des peuples majoritaires. Ce qui est donc particulièrement fructueux parmi les Juifs de la Diaspora, c'est justement le fait qu'ils savent que leur adhésion à une double culture est un acte volontaire.

Il est donc nécessaire de s'efforcer de faire comprendre que le mode d'existence des Juifs dans la Diaspora est aussi « normal » que le mode d'existence des Juifs en Israël. Qu'ici et là il s'agit de la participation à un espace culturel commun, au-delà de l'enracinement géographique.



L'on dira sans doute : c'est bien beau, cette originalité, mais c'est si fragile qu'il a fallu créer un État pour donner une garantie supplémentaire de survie à la culture juive, pour lui permettre de ne pas disparaître. Bien entendu, l'on aura raison. Mais l'on n'aura, en disant cela, que partiellement raison. Chacun connaît le mot de Valéry : « Nous autres, civilisations, nous savons maintenant que nous sommes mortelles ». L'existence d'un État et d'un territoire n'a pas empêché la disparition de nombreuses civilisations. Les Juifs, qui n'ont pas disposé d'État pendant si longtemps, se sont tout de même maintenus. Or, ce qu'il s'agit de maintenir, c'est la tradition, les valeurs, l'expérience humaine et historique des Juifs, c'est-à-dire, en gros, leur culture. C'est cela que chaque groupe humain différencié tend à préserver *par n'importe quel moyen*. Et dans cette perspective, la migration, l'errance, l'exil, le ghetto, l'État, ne sont que des *moyens*. Nahum Goldmann le disait fort justement : « C'est l'État qui existe pour le peuple, et non pas le peuple pour l'État ».

L'État d'Israël n'est que l'un des moyens supplémentaires que l'histoire a mis à la disposition de ceux d'entre les Juifs qui se reconnaissent comme tels pour que leur mémoire, leur culture et leur expérience spécifique ne disparaissent pas de la surface de la terre. Pour que leur originalité puisse se perpétuer et s'approfondir dans un sens particulier – fort différent du sens qu'il a pris et qu'il prendra dans la Diaspora. Mais qu'on y prenne garde : ceux qui pensent que l'existence diasporique est pleine de risques pour la culture ou la « spécificité » juive et proposent Israël comme une sorte d'assurance absolue contre ce risque s'aveuglent volontairement : ils investissent l'État d'Israël du mythe de l'éternité du peuple juif, ils sacralisent l'État de façon quasi totalitaire, ils ignorent délibérément ce fait évident que, si la dispersion est génératrice de malheurs, c'est grâce à elle – et non malgré elle – que les Juifs ont survécu à toutes les autres nations, que c'est la dispersion qui les rendait, pour ainsi dire, invulnérables en tant qu'ensemble humain, même si elle exposait au fer de l'histoire chaque partie séparée de cet ensemble, et qu'enfin, dans un monde dont le ciel est vide de Dieu, rien ne garantit la vie des cultures, des nations ou des États.

Qu'on réfléchisse donc sur le nombre de nations qui ont disparu en deux mille ans. Croit-on vraiment que l'existence d'Israël, que l'existence en Israël, cela n'est pas un risque aussi grand que l'existence diasporique, encore que ce soit un risque d'une autre nature ? De fait, s'il y a un lieu au monde où l'existence des Juifs est sérieusement menacée, ce lieu est Israël. Et qu'on n'aille pas emboucher les trompettes de l'héroïsme guerrier pour nous claironner aux oreilles que, *cette fois*, nous aurons au moins l'immense fierté de mourir les armes à la main : ce qui importe pour une culture, ce n'est pas d'avoir une belle mort, mais une longue vie. L'héroïsme ne vaut que comme moyen de survivre, il devient une insondable sottise quand il se substitue aux valeurs dont il doit n'être que le gardien.

Cette sottise-là a déjà fait beaucoup de ravages en Israël et hors d'Israël. Nombreux sont ceux, en France, qui ont transporté sur le Jourdain la ligne bleue des Vosges. Leur voix faussement prophétique est déjà pénétrée de cette vertigineuse ineptie qui poussait Barrès au comble de l'enrouement. Et ces voix dont l'unique fonction est d'intimider ou de faire taire, d'assourdir ou de mystifier, empêchent depuis vingt ans que le judaïsme diasporique se reconstitue sur des bases qui lui soient propres – comme si ce qui était fondamentalement en cause c'était l'État et non pas les Juifs, comme s'il était possible de renforcer Israël en sapant la conscience et le mode de vie des diasporas, comme si la tâche principale n'était pas de *reconstruire* le judaïsme dans le monde après la catastrophe de la dernière guerre, et qu'il fût possible de mener à bien cette tâche sans exalter ce qui, dans le judaïsme, est le trait le plus fructueux et le plus original, c'est-à-dire son mode d'existence diasporique. Car même le soutien à Israël passe par la reconstruction culturelle des communautés – et non par un travail de sape, dont ces partisans aveugles ne se rendent pas compte qu'il revient à scier la branche sur laquelle ils sont assis.

*

Mais, dira-t-on, Israël est bel et bien un État : les rapports entre cet État et les communautés non étatiques vont donc devenir difficiles. Il y aura toujours des Français ou des Anglais pour dire (sans parler des Russes et des Polonais) : « Cette sympathie entre nos citoyens Juifs et un État étranger n'est pas *tolérable*, nous sommes certes pour la tolérance mais pas pour la double allégeance, il faut choisir... »

Cette réaction prévisible – et qui s'est manifestée de façon aiguë en Pologne, par exemple – ne devient dangereuse que

lorsqu'elle est utilisée par un gouvernement. Ainsi, en Pologne, ce qui fait problème, ce n'est pas tellement l'antisémitisme larvé ou manifeste des populations, c'est l'utilisation politique qui en est faite. Après que Gomulka eut officiellement déclaré ouverte la campagne antisioniste, cette campagne fut reprise en main et amplifiée par le groupe droitier de Moczar *contre* le secrétaire général du parti : le prétendu « complot » germano-sioniste a permis à Moczar d'épurer le parti et l'administration d'éléments qui lui étaient hostiles, les Juifs, dans cette affaire, ne jouant qu'un rôle second. De telles manipulations de l'opinion ne sont cependant guère à craindre dans les pays occidentaux, où la résistance contre l'idée que les Juifs ont des « sympathies » pour Israël vient surtout d'une méconnaissance de ce que sont les Juifs. Les rapports entre ceux-ci et Israël sont généralement conçus de façon linéaire : Juifs français/Israël, Juifs américains/Israël..., alors qu'il s'agit, en fait, d'un rapport circulaire, beaucoup plus vaste, dont la composante proprement politique est faible, et qui englobe la totalité des communautés juives et Israël dans un ensemble à articulations complexes, où la conscience culturelle et historique joue un rôle prédominant.

Les Juifs eux-mêmes ont aujourd'hui tendance à privilégier le rapport linéaire, mais un examen, même superficiel, des liens intercommunautaires depuis vingt ans montre que la conscience est ici en retard sur les faits. Les relations entre les différentes communautés du monde sont beaucoup plus étroites que les Juifs eux-mêmes ne l'imaginent. C'est parce que la propagande sioniste dispose des moyens les plus puissants que la *vérité* des rapports entre les communautés juives n'apparaît pas. De plus, pour des raisons qui remontent au grand ébranlement de la dernière guerre, les communications culturelles entre les communautés sont restées très faibles, les traductions d'œuvres contemporaines peu nombreuses, les informations rares, ou inintéressantes pour

le grand public juif – qui se moque des visites de notables ou des discours de circonstances dont la presse juive se fait si souvent l'écho. Les organisations communiquent beaucoup, mais pas les masses : savons-nous ce que sont les Juifs de New York ? Ou d'Afrique du Sud ? Et si, paradoxalement, nous sommes mieux renseignés sur ceux d'Union soviétique, c'est parce que leur sort fait l'objet d'une utilisation politique. Il est certain, pourtant, que dans les prochaines années, les rapports « culturels » entre les diverses communautés du monde vont aller croissant : déjà, l'on peut prévoir ou pressentir la naissance d'un judaïsme nouveau, où la conscience culturelle et historique sera un fait prédominant. Cette évolution est notable aux États-Unis, où d'importants travaux sur l'histoire, la culture et la religion juives se succèdent à un rythme rapide – pour ne rien dire de la « nouvelle école juive » du roman américain.

Sans doute, dira-t-on encore, c'est bien beau cette double appartenance, cette double fidélité : mais l'assimilation n'est-elle pas en cours ? Soumis à la pression de la culture majoritaire, n'allons-nous pas perdre, justement, les moyens de participer à la culture juive et au passé juif, n'allons-nous pas, tout bêtement, disparaître en tant que Juifs ?

*

Oui, il est vrai qu'on parle beaucoup d'assimilation. Mais qui parle surtout d'assimilation ? D'une part, les sionistes, ou certains sionistes, qui considèrent de toute façon que la vie « dans la galouth » est condamnée, pathologique, anormale. La seule façon de ne pas s'assimiler, c'est d'aller en Israël, ou, à la rigueur, d'être un de ces éternels sionistes de la Diaspora. D'autre part, il y a les religieux. Que constatent les religieux ? Que les nouvelles généra-

tions ne sont pas croyantes. Que proposent les religieux ? Ils affirment en gros que pour rester juif, il faut se conformer aux rites. Or, la perte du sentiment religieux est un phénomène universel. D'un côté comme de l'autre, on agite le spectre de l'assimilation parce qu'on n'imagine pas qu'il soit possible d'être juif autrement qu'à l'ancienne mode. D'un côté comme de l'autre, par défaut d'imagination, par manque de confiance, par routine, on recule devant le nécessaire travail de reformulation et d'invention auquel se sont livrées toutes les cultures depuis quatre ou cinq siècles. De fait, ce qui caractérise en gros la culture juive, c'est son retard historique. Dans un très grand nombre d'autres ethnies, les faits nationaux, culturels et religieux se sont installés dans des sphères séparées.

Les cultures nationales ont évolué dans le sens d'une différenciation croissante, d'une laïcisation pourrait-on dire, de la culture. À cause des malheurs et des difficultés de leur histoire, ces différenciations ne se sont pas faites chez les Juifs. De sorte que la culture juive, à l'exception du domaine yiddish, apparaît toujours sous le vêtement de la religion.

En Europe de l'Est, l'existence d'une langue véhiculaire juive permettait de poser les « questions culturelles » en des termes très différents de ceux qui sont les nôtres. Le yiddish prenait en charge le problème « ontologique » de l'appartenance au judaïsme, et l'on pouvait, tout en restant juif sans même y penser (dans la mesure où l'antisémitisme permettait cet oubli), s'ouvrir à la culture et à l'idéologie de son choix. Il n'y avait aucune difficulté (en principe, sinon en pratique) à être, disons, juif et communiste, juif et rationaliste ou libre penseur. De plus, ceux qui s'opposaient à l'hébreu comme langue véhiculaire, et qui souvent, mais pas toujours, s'opposaient aussi au sionisme, ne niaient pas qu'il avait été, et demeurerait, un véhicule culturel important – la langue de l'ancienne mémoire et de la tradition religieuse. Ils en récusaient la pratique parce que ce n'était plus la langue du peuple, et ils y voyaient – dans une certaine

mesure – ce que le latin fut longtemps dans les pays occidentaux : la langue du culte, et aussi un « réservoir culturel » accessible aux lettrés dont la mission devait être de « traduire » la mémoire lointaine du groupe en des termes, et dans une langue, accessibles au plus grand nombre.

En Occident, l'appartenance au judaïsme apparaît dans les consciences comme essentiellement liée aux pratiques de la religion. Le centralisme jacobin, en échange des droits civiques, exigea des Juifs qu'ils « oublient » leur appartenance à une ethnie qui débordait très largement les frontières de notre pays. Mais la religion – et l'histoire – se chargeaient de le leur rappeler.

Il n'y eut que rarement oubli si entier, assimilation si parfaite qu'elle atteignît les racines profondes de l'être. « L'ascendance juive » jouait le rôle d'une ouverture toujours possible vers le sentiment d'appartenance à une communauté plus vaste – et l'histoire récente cristallisa et donna une orientation à cette velléité.

De plus, et contrairement à ce qui se passait en Europe orientale, ceux qui, parmi nous, récusent la croyance ainsi que les pratiques ou les rites religieux sont amenés à quitter le judaïsme en quittant la religion – ou plus exactement à se priver de toute possibilité d'exprimer socialement ou culturellement le fait qu'ils continuent d'appartenir à cet ensemble humain que constituent les Juifs. Ils ne disposent pas de cette mémoire collective qu'est la langue particulière d'un groupe, laquelle permet aux hommes qui en font partie de renouveler sans cesse leur prise sur le monde et sur l'histoire sans perdre le contact avec l'expérience passée du groupe, son découpage original de la réalité, ses motivations particulières et ses valeurs. Ils sont contraints d'abandonner une partie de leur être intime pour répondre aux exigences du présent. Toute critique idéologique de la religion, qu'on ne peut pas ne pas faire, a dès lors pour conséquence l'abandon de la seule pratique sociale à travers laquelle le passé collectif se manifeste encore. Et c'est

là une rupture traumatisante à l'extrême, car elle n'implique pas seulement un changement dans l'ordre des valeurs ou des idées, mais dans l'ordre de ces solidarités élémentaires qui constituent l'assiette même de l'être, et où se réfugie ce que les expériences humaines ont de plus précieux et de plus secret.

*

Il est donc nécessaire de donner aux faits une expression cohérente, et d'en finir avec l'idée fausse que l'on ne peut « être juif » autrement que par le rite ou le nationalisme sioniste. Maintenant que la communauté juive de France est devenue la première d'Europe, il paraît de plus en plus évident que, tout en utilisant la langue française, il sera possible de restituer une partie du passé juif tel qu'il existe, dispersé à travers les mémoires individuelles, les langues diverses et les régions où il s'est manifesté – tel qu'il existe sous la forme religieuse qui fut la sienne pendant des siècles. De façon plus générale, poser le problème de la culture juive dans les diasporas occidentales, cela signifie : « décoder » l'expérience humaine des Juifs là où elle se trouve – et notamment dans les œuvres qui lui ont servi de véhicule –, faire la part de l'idéologie et de l'expérience, et, dans un langage nouveau, restituer cette expérience et cette mémoire à l'usage de ceux qui y participent encore sans pouvoir la formuler – de ceux dont l'existence resterait opaque à eux-mêmes si elle n'était éclairée par l'enchaînement des existences antérieures auxquelles elle se rattache et qui continuent obscurément à la commander.

C'est là un projet à longue échéance – auquel bien des hommes, d'ailleurs, participent sans même le savoir. Il est intéressant de noter que, contrairement aux analyses des sionistes et des religieux, les sociologues constatent qu'aux États-Unis, la « troisième

génération » juive – contrairement à la deuxième – s'efforce de réassumer le judaïsme, sous une forme qui se cherche encore, mais dont les prémisses sont évidentes à ceux que n'aveuglent pas les idéologies périmées.

Envisagée dans sa dimension globale, on peut dire qu'il s'agit là d'une tâche de reconstruction collective – à laquelle la plupart des communautés se livrent sous des étiquettes diverses. Il est intéressant de noter que la signification de tous ces efforts n'apparaît qu'aujourd'hui, parce qu'aujourd'hui seulement les Juifs commencent à se remettre de l'épouvantable ébranlement causé par le génocide.

Il fallait sans doute qu'une nouvelle génération parvînt à l'âge d'homme pour que l'ancienne – celle qui supporta dans sa conscience ou ses attachements les conséquences spirituelles et idéologiques des crématoires – retrouve non seulement la volonté de perpétuer son existence, mais aussi un deuxième souffle lui permettant de s'interroger à nouveau sur l'avenir et sur ses raisons d'exister. Partiellement libérée de la contemplation atroce du passé, consciente aussi que son destin ne se fera pas en Israël – bien qu'Israël fasse partie de son destin –, elle doit maintenant faire face à la demande de la nouvelle génération, de cette nouvelle génération qui est trop moderne pour retourner à la synagogue (à supposer qu'elle y ait jamais mis les pieds) et trop réaliste pour chercher dans un « ailleurs » israélien des justifications à une vie dont elle sait qu'elle se déroulera ici – c'est-à-dire en France, en Angleterre, aux États-Unis...

En France, en tout cas, un tel projet bénéficie en ce moment d'un climat exceptionnellement favorable : les événements de juin 1967 ont créé un immense intérêt pour l'hébreu moderne et pour les « choses juives » ; la critique du centralisme jacobin suit son cours et devient un mot d'ordre de gauche ; l'attention est aiguillée vers les « microcultures » grâce aux travaux des structu-

ralistes et des ethnologues. Même les organismes communautaires les plus rassis ou les plus conservateurs commencent à sentir que la nouvelle génération juive a des exigences politiques, culturelles et idéologiques différentes de celles dont la vieille génération s'est satisfaite. Il reste à créer les structures nouvelles permettant d'accueillir et d'articuler la nouvelle « demande ». Il reste à secouer les habitudes d'esprit de tous ceux qui ressassent encore les vieilles formules creuses. Mais la remise en question a commencé, et ceux qui savent voir ont déjà compris qu'une « nouvelle Diaspora » se constitue à travers le monde.

L'IDÉOLOGIE DU BUND ET LA MODERNITÉ

La question de la lutte des classes fut l'une des premières à se poser aux jeunes intellectuels juifs et aux groupes juifs clandestins qui se formaient à partir de 1880, en Lituanie et en Russie Blanche, principalement parmi les salariés de l'artisanat et de la petite industrie. Ils poursuivaient d'abord des buts purement économiques, puis, comprenant qu'il n'était pas possible de mener la lutte économique sans lutter en même temps contre l'absolutisme russe, ils s'engagèrent dans les voies révolutionnaires. On considère, à cet égard, que le discours prononcé par Julius Martov¹ le 2 mai 1895 à Vilna, devant un petit groupe d'agitateurs juifs marxistes, est une étape importante dans la formation de l'idéologie du Bund. Il y affirme, bien sûr, que « la lutte des classes est le seul moteur de l'histoire », et que « la destruction de l'idéalisme doit accompagner la destruction de l'aristocratie² ».

Agir en tant que Juifs

Mais il proclame aussi que les travailleurs juifs doivent agir en tant que juifs dans les luttes révolutionnaires, et démêler ce qu'il y a de spécifiquement juif dans les problèmes et les situations qu'ils affrontent. Les sociaux-démocrates juifs se sont jusqu'à ces jours, contentés de s'aligner sur les ouvriers russes et n'ont fait que survoler les problèmes spécifiquement juifs. Ils n'ont pas créé « de contacts avec les masses juives qui ne comprennent pas le russe ». Bien qu'ils aient lié leurs espoirs à ceux du mouvement russe, ils ont élevé leur mouvement à un niveau que le mouvement

1. Julius Osipovitch Zederbaum (1873-1923), ou Julius Martov. Il rompt avec Lénine au Second congrès du parti social-démocrate russe (1903) et rejoint les mencheviks. Il quitte la Russie en 1920, après la mise hors la loi des mencheviks. Voir I. Getzler, *Martov, Political Biography of a Russian Social-Democrat* (1967).

2. Cité par Simon Doubnov, *Histoire moderne du peuple juif*, Paris, (1933), Éditions du Cerf, 1994, p. 1430.

russe n'avait pas encore atteint. Martov poursuit en affirmant que le prolétariat juif ne peut simplement s'en remettre aux prolétariats russe et polonais, car les dirigeants de ceux-ci pourraient être amenés à faire des concessions aux dépens des Juifs. Par conséquent le prolétariat juif doit être prêt à combattre en tant que groupe juif organisé, aux côtés d'autres groupes, « pour sa liberté économique, civique et politique³ ». Et il ajoute: « Une classe ouvrière qui se contente de la situation d'une nation inférieure ne s'élèvera pas au-dessus de la situation d'une classe inférieure. La passivité nationale des masses juives est aussi un obstacle à l'accroissement de sa conscience de classe. L'accroissement de la conscience de classe et celui de la conscience nationale doivent aller de pair⁴ ».

Bien que Martov, devenu un compagnon de Lénine (avant de passer aux mencheviks), eût ultérieurement attaqué les positions du Bund au moment de la polémique avec l'*Iskra* (1902-1903), les formulations qu'il avait proposées dans ce discours intitulé « Sur les réalisations théoriques et pratiques du Mouvement », et publié en 1900 dans une brochure ayant pour titre *Un tournant dans l'histoire du mouvement ouvrier juif*, ces formulations restèrent au centre des débats idéologiques du Bund pendant de longues années. D'abord, parce que la postulation révolutionnaire et la postulation nationale furent souvent senties comme contradictoires, et parfois incompatibles. Ensuite, parce qu'il ressort clairement de l'analyse de Martov que le mouvement ne peut se contenter de n'être qu'un mouvement d'intellectuels qui irait éclairer les masses : celles-ci doivent participer à l'orientation du parti.

On a noté que, contrairement aux autres groupes révolutionnaires de Russie, formés le plus souvent de seuls intellectuels, le

3. Résumé et citations dans Koppel S. Pinson, *Jewish Social Studies* ; vol.vii, 1945, pp. 233-234 et 238-239.

4. *Ibid.*, p. 239.

Bund fut gouverné, pendant presque toute son existence, avec la participation active des travailleurs. D'ailleurs, sur les treize participants⁵ au congrès de fondation du Bund, les 8, 9 et 10 octobre 1897, cinq seulement étaient des intellectuels, les autres des artisans ou des ouvriers. Enfin, c'est cette conception de la vie du parti qui a incité une majorité de bundistes à refuser les conceptions autoritaires et centralisatrices de Lénine, et à revendiquer au cours de leur congrès de 1901 (4^e congrès) une participation à l'union « fédérative » des partis sociaux-démocrates de Russie, ce qui leur valut les foudres de Lénine (je reviendrai là-dessus) et provoqua le passage de la majorité des bundistes chez les mencheviks au congrès de Londres de la SDR en 1903.

De l'agitation

L'importance de la lutte des classes fut également soulignée dans la fameuse brochure d'Arkady Kremer, *De l'agitation*, écrite en 1893 et publiée à Genève en 1896. Il y critique la tactique employée par les sociaux-démocrates russes, qui ne prêtent pas assez d'attention aux besoins économiques des masses laborieuses. Ainsi, la lutte pour la liberté de parole et d'association ne sera comprise par les masses que si elles perçoivent que ces libertés sont nécessaires dans la lutte pour leurs propres intérêts. Pour stimuler la conscience politique du prolétariat, il faut lui faire clairement voir les conflits de classe qui existent dans la société capitaliste, en commençant par les conflits économiques mineurs, car de tels conflits seront pour eux plus évidents. Tout cela s'accompagnait de sorties contre les « théories du socialisme

5. Les treize étaient : Noab Abramov (Vitebsk), Pavel Berman (Minsk), Lon Goldman (Varsovie), Rosa Greenblatt (Bialystok), Mere Zhaludski (Varsovie), John Mul (Varsovie), Abraham Mutnik (Vilna), Hirsch Sakora (Vilna), David Katz (Vilna), Hilel Katz (Bialystok), Israël Michel Kaplinski (Vilna), Viadimis Kassovski (Vilna), Arkady Kremer (Vilna).

scientifique », ce qui, sans doute, devait frôler l'économisme que critiquera si vivement Lénine⁶.

Alors que dans cette brochure il ne parle pas des ouvriers juifs en tant que tels, dans son discours au congrès fondateur du Bund en 1897, il devait dire : « Une union générale de toutes les organisations socialistes juives n'aura pas seulement pour but de lutter pour faire aboutir les revendications politiques russes en général ; elle aura aussi pour tâche de défendre les intérêts spécifiques des travailleurs juifs, de lutter pour les droits civiques des travailleurs juifs et surtout de lutter contre les lois discriminatoires anti-juives. Cela, parce que les travailleurs juifs ne souffrent pas seulement en tant que travailleurs, mais aussi en tant que juifs⁷ ».

Pertinence de la lutte des classes

Cette insistance sur la lutte des classes nous intéresse-t-elle encore aujourd'hui ? N'a-t-on pas, avec l'effondrement du socialisme réel et la réforme ou la transformation des partis communistes européens, remis la lutte des classes au vestiaire ? Précisons d'abord qu'il s'agit, aujourd'hui en tout cas, de la lutte des classes, pas de la guerre des classes. Et puis la notion n'est pas du même ordre que – disons – le centralisme démocratique. Il s'agit d'un fait social qui existe, ou d'un fait qui n'existe pas.

Avouons-le : qui n'a pas un instant rêvé que la lutte des classes n'existait plus et qu'avec la mondialisation nous entrions dans l'ère où ne se joue que l'important combat du dirigisme contre le libéralisme ?

Nous rêvions, je crois. Mais nous n'avons pas rêvé que, le lundi 13 octobre 1997 peu après 15 heures, Jean Gandois, président du

6. Citation et résumé dans Koppel S. Pinson, *op. cit.*, pp. 243 et 245.

7. Cité par Koppel S. Pinson, *op. cit.*, p. 245.

CNPF, a dit qu'il démissionnait de ses fonctions et expliquait qu'il est « plus un négociateur qu'un tueur », et qu'il n'a donc pas « le profil nécessaire pour défendre les entreprises dans les prochains mois ». Et qu'après la décision du gouvernement de légiférer sur les 35 heures, « les entreprises n'ont d'autre choix qu'un combat très dur, sans pitié. Le dialogue social va être interrompu⁸ ». Oui, nous avons bien entendu : au lieu du dialogue social, la guerre des classes entre des « tueurs » et le gouvernement ! Nous n'avons pas rêvé non plus quand nous avons vu et entendu Jean Gandois, vendredi 10 octobre, déclarer : « Nous avons été bernés tout au long de cette journée. L'idéologie a triomphé de la raison. Nous avons perdu une bataille, mais nous ne perdrons pas la guerre⁹ ». Certes, il devait déclarer, un peu plus d'une heure plus tard, au journal de 20 heures de France 2 : « Non, je n'ai pas été berné car personne ne m'avait rien promis ». Il reste que voici la lutte des classes réhabilitée par ceux-là mêmes qui en niaient le plus souvent l'existence : les patrons.

Du coup, on ne peut qu'applaudir Jacques Juillard, qui écrit : « Oui, Jean Gandois a raison, la fixation à 35 heures de la durée légale du travail par le gouvernement Jospin est de nature idéologique. Et alors ? C'est cette même idéologie qui inspirait au début du siècle les syndicalistes révolutionnaires de la CGT quand ils proclamaient fièrement : à partir du 1^{er} mai 1906, nous ne travaillerons plus que huit heures par jour ». Il leur fallut attendre la loi du 23 avril 1919 pour obtenir satisfaction. C'est encore cette même idéologie qui était à l'œuvre en 1936 avec le mot d'ordre des quarante heures qui figuraient d'abord dans le programme communiste avant d'être repris, sous la pression des grèves, par le gouvernement Léon Blum. Elle reposait sur cette idée simple et juste que le progrès technique doit se traduire à un moment donné par un

8. Je cite d'après *Le Nouvel Observateur* des 16-22 octobre 1997, p. 56.

9. *Ibid.*, p. 57.

progrès social. À quoi les patrons ont invariablement répondu que le temps n'était pas encore venu, et que « le moment actuel était mal choisi, à cause de la concurrence internationale¹⁰ ».

Bien entendu, il n'y a plus guère de classe ouvrière juive en diaspora. Mais le monde a changé, et il n'est pas très difficile d'adapter aux considérables classes moyennes juives dans le monde les objectifs de justice sociale et de résorption du chômage contre lesquels le patronat vient de se prononcer. Les leçons du Bund, même sur ce plan, ne doivent pas être oubliées.

Questions culturelles et nationales

Le second trait de l'idéologie du Bund qui a beaucoup contribué à son originalité est l'insistance sur les questions culturelles et nationales. S'agissant de la question nationale, il est possible, selon certains historiens, de dire, en simplifiant, que le Bund traversa plusieurs étapes : du début jusqu'en 1901 la question fut généralement ignorée ; de 1901 à 1905 prévalut la résolution adoptée par le Bund à son quatrième congrès tenu à Bialystok en 1901 où l'on peut lire : « Le congrès affirme qu'un État tel que la Russie, composé qu'il est de nombreuses nationalités, doit à l'avenir être reconstruit en une fédération de nationalités dotées chacune d'une complète autonomie indépendamment du territoire où elle se situe. Le Congrès affirme que le terme "nation" doit également être appliqué au peuple juif. Considérant comme prématurée, dans les conditions présentes, la revendication de l'autonomie nationale en faveur des Juifs, le Congrès estime suffisant de lutter actuellement pour l'abrogation de toutes les lois discriminatoires dirigées contre les Juifs¹¹ ».

10. *Ibid.*, p. 55.

11. Simon Doubnov, *op. cit.*, p. 1432 ; Koppel S. Pinson, *op. cit.*, p. 248.

Cette conception provoqua une vive réaction de Lénine, qui écrivit dans l'*Iskra* : « L'idée tout à fait insoutenable d'une nation juive particulière est une idée réactionnaire, quant à sa signification politique. Partout en Europe la liquidation du Moyen Âge et le développement de la liberté politique ont été accompagnés de l'émancipation politique des Juifs, de leur renoncement au jargon, au profit de la langue du peuple au milieu duquel ils vivent et, d'une façon plus générale, d'une assimilation progressive et incontestable de la population juive à son environnement... La question juive aboutit à cette alternative : assimilation ou isolement. C'est ainsi que l'idée d'une nationalité juive est en opposition avec les intérêts du prolétariat juif¹² ».

La polémique se poursuivit en 1903 au congrès de Londres de la social-démocratie russe, pendant lequel se produisit la scission entre mencheviks et bolcheviks, et où le Bund, après que le congrès eut repoussé la réorganisation du parti social-démocrate sur une base nationale et fédérative, quitta la social-démocratie russe pour n'y revenir qu'en 1906.

Entre 1905 et 1910, le Bund donna à son programme nationalitaire un relief plus marqué en demandant (6^e congrès, 1905) une « autonomie nationale et culturelle », sans formuler de programme concret, entendant seulement le libre usage du yiddish dans la vie publique et plus spécialement dans l'enseignement. Ce n'est qu'à partir de 1910 (8^e congrès) que la revendication de l'autonomie nationale et culturelle fut assortie d'un programme concret d'activités – organisation de groupes culturels juifs – et ce fut aussi le premier congrès où les délibérations furent conduites essentiellement en yiddish.

La préoccupation nationale et culturelle (l'une épaulant l'autre) caractérisa le Bund tout au long de son existence, en Russie d'abord, puis, après sa disparition en Russie, en Pologne à partir de

12. Cité par Simon Dubnov, *op. cit.*, p. 1432.

1920. Le Bund, cependant, n'entérina jamais entièrement la notion de peuple juif.

Vladimir Medem, en effet, rejetait à la fois l'assimilation et le romantisme nationaliste (ou le « mysticisme » nationaliste), développant une théorie dite du neutralisme, selon laquelle il convenait de reconnaître une nationalité juive ayant une langue, des mœurs, des coutumes et des problèmes spécifiques, mais pas de s'engager sur la forme que pourrait avoir une nation juive à l'avenir. Il répondit à Lénine avec une grande vigueur, rejetant la définition léniniste de la nationalité aux termes de laquelle le territoire et la langue sont constitutifs de la nation, les Juifs n'ayant ni l'un ni l'autre.

Medem

Medem répond que d'autres nationalités en Europe de l'Est n'ont pas de territoire, et que le yiddish, bien que peu développé comme langue de culture, a le mérite d'exister. Il montre d'autre part qu'en Europe orientale les gouvernements, en alliance avec les groupes nationaux majoritaires, tentent d'exclure de l'économie les groupes allogènes pour monopoliser le marché, selon une bonne logique capitaliste. Il faut donc défendre les groupes minoritaires contre les gouvernements et les majorités nationales. Là est le combat anticapitaliste.

Évoquant Kautsky, que Lénine utilisait pour combattre l'idée d'une nation juive, Medem affirme que Kautsky, comme Marx, demande aux populations allogènes de s'assimiler, comme si elles, et non les populations majoritaires, étaient responsables des conflits nationaux. Au lieu d'accuser les antisémites, Kautsky rend les Juifs responsables de l'antisémitisme (à cause de leur obstination à conserver une culture fossilisée), alors qu'il faut au contraire, pour comprendre le développement des Juifs, les étudier

à la lumière de l'histoire. Bref, l'appel à l'assimilation n'a rien à voir avec la social-démocratie.

Ses positions changèrent, en 1910 d'abord, puis en 1916, dans un article intitulé *Tiefer in leben*, où il reconnaît qu'un « neutralisme » est insuffisant, et qu'un programme national (ou nationalitaire) implique une volonté nationale, la volonté de préserver quelque chose. Et Medem fut particulièrement actif à partir de 1916, c'est-à-dire après que les Allemands eurent occupé la Pologne, organisant des écoles et des maisons d'enfants, et jetant les bases de programmes éducatifs qui, plus tard, se développèrent à travers l'Organisation centrale des écoles yiddish, ou CISHO (*Tsentral Yiddishe Shol Organisatsie*).

Selon Henri Minczeles, plus de 60 000 enfants fréquentèrent ces écoles dans l'entre-deux-guerres : formidable concurrence aux écoles religieuses dont il s'agissait de détourner les enfants¹³.

Ainsi, sans formuler de théorie relative au peuple juif, porté et soutenu par les masses juives, le Bund fut un vecteur national et culturel de première importance. N'oublions pas que si les bolcheviks ont férocement attaqué le Bund, c'est parce que ses théories nationales et culturelles étaient un modèle pour d'autres nationalités de l'empire russe : les Lettons, les Arméniens et les Géorgiens en particulier.

On retiendra, pour servir à notre époque et à notre lieu d'existence, la formidable leçon que donne le Bund à tous ceux qui croient dans la nécessité d'une vie associative riche et diversifiée. Aux hommes et aux femmes qui font partie d'associations, qui s'y dévouent afin que leur vision particulière de la chose juive puisse survivre et se développer, demandons une pensée pour les bundistes qui, dans des conditions incroyablement adverses, ont non seulement réussi à s'organiser politiquement, créer des groupes d'autodéfense, des syndicats, des regroupements divers,

13. Henri Minczeles, *Histoire générale du Bund*, op. cit., p. 402.

des institutions pédagogiques et culturelles, mais ont aussi contribué à l'extraordinaire explosion de la langue et de la littérature yiddish dans l'entre-deux-guerres. C'est une cause de douleur supplémentaire que de se dire que la Shoah n'a pas seulement éliminé presque toutes ces femmes, ces hommes et ces enfants, mais qu'elle a également supprimé l'avenir dont ils rêvaient.

La « do-hikeyt »

Mais ces hommes et ces femmes, au dévouement et souvent à l'héroïsme desquels il faut rendre hommage, nous ont laissé de quoi essayer, dans la mesure de nos faibles moyens, de placer nos pas dans leurs traces.

Ici, j'atteins le troisième terme de mon exposé : quelques considérations sur la « do-hikeyt ».

Comme il est facile de traduire cela en anglais : *hereness*. Comme est difficile de traduire cela en français : l'enracinement social et culturel. Ou l'être là... le fait d'être là... Quel pouvait être le sens d'un tel mot d'ordre, alors que tant de Juifs émigraient vers des cieux et des terres plus favorables ? Était-ce donc le lieu singulier des *luftmenschen* ? Non, la « do-hikeyt », à mon sens, n'indique pas un lieu, mais le rapport qu'on peut avoir à un lieu : là où tu es, là est ta vie et ton salut. On aura beau jeu d'évoquer la Shoah, mais il ne faut pas le faire, parce que après l'invasion hitlérienne, le lieu était devenu prison et abattoir. La « do-hikeyt » est un concept qui suppose le courage et la ténacité, mais aussi l'ouverture à autrui, juif et non juif. Notre destin n'est pas dans les verts pâturages, il est ici, en France ou en Belgique, avec tous les Français et les Belges, et aussi avec les étrangers. Et il faut, dans la difficulté, imposer aux autres ce que nous sommes, étant bien entendu que nous les accepterons, s'ils ne sont pas destructeurs, tels qu'ils sont. Et ne

soyons pas, surtout pas, des sionistes par procuration. Nos excellents amis du CCLJ de Bruxelles, qui deviennent de plus en plus sionistes belges et contents de l'être, avaient un très bon mensuel *Regards*. Depuis peu, à force de sionisme, il ressemble à une brochure d'agence de voyage... On y passe d'un paysage israélien à un autre.

Car ce qui caractérise l'existence juive en diaspora, c'est la fidélité ou l'attachement à des ensembles culturels multiples dont on peut, dans une certaine mesure, se détacher ou se libérer. Depuis plusieurs siècles, un grand nombre de Juifs savent que l'appartenance au groupe minoritaire est un acte volontaire puisqu'on les somme de s'assimiler ou même de se convertir. Ils savent que tout ensemble culturel est consciemment maintenu, qu'il est une création humaine, et que l'on peut donc *choisir* ou *vouloir* son appartenance, *choisir* ou *vouloir* son identité ou ses identités. Alors que jadis, on naissait dans sa culture d'origine, et que cela restait une détermination absolue, cela n'est plus aujourd'hui qu'une détermination relative. Et même si cette conscience-là n'est pas partagée par le très grand nombre, elle nous oblige à comprendre l'appartenance culturelle et l'identité culturelle en des termes nouveaux. Sans le formuler, les bundistes, je crois, les comprenaient ainsi. Les farouches attaques de Medem contre la bourgeoisie assimilatrice sont très révélatrices à cet égard. Et c'est encore Medem qui insista sur la nécessité de développer des organisations collectives pour renforcer la culture individuelle et le sentiment national. On peut d'ailleurs penser que si une partie de la gauche (à commencer par Lénine), a naguère estimé que l'avenir normal des Juifs ne pouvait être que l'assimilation, c'est qu'après l'émancipation, c'est-à-dire après les Lumières, l'appartenance au judaïsme (comme d'ailleurs toute appartenance religieuse) apparaissait comme un choix fait par l'individu ou le groupe, alors que l'appartenance à la culture nationale majoritaire était sentie comme une fatalité ou

un fait de nature. Il était fatal, donc *naturel*, d'être français. Il était optionnel, donc *artificiel*, d'être juif.

Efforcez-vous donc de vous grouper, de vous fédérer, afin de transmettre ce que vous pouvez de tel ou tel héritage qui vous est cher. Une affiliation à un groupe existant ou, pourquoi pas, la création d'un groupe nouveau vous donnera des soucis supplémentaires et, petit à petit, ces soucis donneront un meilleur sens à votre vie. C'est en tout cas ce que je vous souhaite.

LES GRANDES LIGNES D'UNE POLITIQUE CULTURELLE DE LA DIASPORA

Les Juifs de France sont placés aujourd'hui dans une situation nouvelle dont ils ne perçoivent guère la nouveauté. Trop souvent, ils cherchent à la banaliser, à la faire entrer dans des schémas empruntés aux situations du passé, comme s'ils souhaitent obscurément que ces situations passées se perpétuent ou se reproduisent.

On affirme, par exemple, que la guerre des Six Jours a provoqué une prise de conscience parmi nous – ce qui, naturellement, est exact. Pourtant, l'analyse dont on accompagne cette constatation est étrangement semblable à celle que faisaient certains milieux il y a cinq ans, il y a dix ans, et même il y a vingt ans : à savoir que nous avons reçu, grâce à l'existence de l'État d'Israël, comme un surcroît de force et un surcroît d'allant. Qu'y aurait-il alors de nouveau ? Ce serait qu'un *plus grand nombre* de Juifs dans notre pays et dans le monde ont pris conscience de cette vérité, inlassablement proclamée depuis des lustres par les militants sionistes. Ou encore, on entend dire, cette fois dans les milieux proches de la synagogue, « le Juif croyant a des responsabilités et des obligations spéciales à l'égard du pays d'Israël et des Juifs qui y vivent » et, cette fois encore, la nouveauté de la situation, ce serait qu'un *plus grand nombre* de Juifs dans notre pays et dans le monde ont acquis ces convictions, dont l'enseignement pourtant est aussi vieux que notre histoire attestée et que notre histoire mythique.

On peut, à cette occasion, admirer la docilité avec laquelle des événements nouveaux viennent s'inscrire dans des enseignements anciens pour leur redonner un semblant de vigueur, et perdre, par là même, leur nouveauté essentielle au profit d'une nouveauté de surface. Normalement, une situation nouvelle exige une attitude nouvelle, elle exige que l'on crée, que l'on invente des comportements, que l'on suscite des idées et des visions neuves, que l'on

Conférence faite en novembre 1970 à l'Assemblée générale du Fonds social juif unifié FSJU).

procède à une révision, et même à une mise en cause radicale des valeurs traditionnelles et des routines conservatrices. Mais si cette situation nouvelle n'est que la répétition amplifiée des situations antérieures, on peut naturellement – ce qui est bien commode – faire l'économie du risque perturbateur que toute création nécessite, et se contenter de répéter, d'une voix un peu plus forte et plus assurée, ce qu'on n'avait jamais cessé de dire.

Or, ce qu'il y a de nouveau dans la situation des Juifs en France et dans le monde ne peut être décrit seulement dans les termes que je viens de rapporter. Non parce qu'ils sont faux, mais parce qu'ils sont incomplets. Des enquêtes sociologiques récentes, celles de Sylvie Korcaz pour la France (dans son ouvrage *Les Juifs de France et l'État d'Israël*), celle du sociologue américain Y. C. Liebman pour les États-Unis, concordent pour affirmer (je cite ici Liebman) : « Israël ne joue un rôle vraiment considérable dans l'idéologie juive d'aucun groupement. Très certainement, Israël ne détient pas, du point de vue juif, auprès des cadres des organisations à la fois laïques et religieuses, la place prépondérante que les porte-parole et amis du jeune État envisagent¹ ».

Si je cite ce texte, et il y en a d'autres allant dans le même sens, ce n'est pas pour amoindrir le rôle joué par Israël dans la vie et dans la conscience des communautés de la Diaspora, c'est pour attirer l'attention sur quelques faits souvent négligés.

On dit, en effet, que les Juifs de France ont eu le courage de se manifester collectivement depuis 1967 parce que le danger qu'encourait l'État d'Israël les a poussés à cela, et qu'ils ont pu le faire parce qu'ils tiraient, de l'existence de cet État, comme un surcroît de vigueur. Et cela est vrai, bien sûr. Mais ce disant, on oublie un peu trop que l'être collectif auquel ce surcroît est ainsi

1. L'enquête d'où est tirée cette conclusion a été publiée à Jérusalem, par le Département de l'organisation et de l'information de l'Organisation sioniste mondiale (dans *Dispersion et unité*, n° 10). L'ouvrage de Sylvie Korcaz est publié chez Denoël.

apporté s'est singulièrement modifié depuis vingt-cinq ans : en nombre, d'abord, puisque les Juifs de France, de quelque 120 000 qu'ils étaient en 1945, sont passés à plus d'un demi-million – ce qui fait de notre virtuelle communauté la plus nombreuse de l'Europe occidentale ; en substance ensuite, puisqu'un groupe éprouvé par la guerre et portant en lui toutes les marques physiques, morales et spirituelles du génocide a une vitalité très différente de celle qui lui vient après une génération, au cours de laquelle il s'est gonflé d'apports nouveaux et importants – la communauté des Juifs séfardes, mais aussi une jeunesse active, et qui participe pleinement à la vie politique et sociale du pays. Et à tout cela, il faut ajouter l'élévation générale du niveau de vie, le nombre croissant de Juifs occupant des fonctions de responsabilité, l'élargissement de leurs horizons intellectuels et politiques. C'est là, il faut le souligner, une situation dont la nouveauté est entière : jamais, au cours de l'histoire de France, les Juifs n'ont constitué un groupe aussi important, c'est-à-dire aussi capable de thématiser ses dynamismes et ses préoccupations spécifiques.

Mais la situation nouvelle où se trouvent les Juifs de France ne résulte pas seulement des modifications survenues à leur propre groupe. Dans une société ouverte comme la société américaine, ou dans une société semi-ouverte comme la nôtre, il y a une interaction constante entre les valeurs, les attitudes et les préoccupations des groupes majoritaires et minoritaires. Il n'existe pas de minorités qui ne soient conditionnées que de l'intérieur et dont les aspirations ne soient explicables que par leur volonté propre.

Les attitudes nouvelles des Juifs de France ont été rendues possibles parce que bien des Français ont adopté des attitudes nouvelles vis-à-vis des Juifs, et parce que le pays tout entier se débat dans la crise de civilisation qui affecte l'ensemble du monde occidental. C'est là un thème complexe, et comme il faut simplifier, je n'en évoquerai que deux aspects : l'agonie de l'ethnocentrisme et de la centralisa-

tion autoritaire ; la découverte des méfaits physiques et spirituels provoqués par les infrastructures techniques qui sont les nôtres.

Depuis des siècles, la France est un pays entièrement quadrillé par ses administrations, à tel point que même ses forces de progrès et de contestation se sont constituées selon un modèle analogue à celui de ses institutions officielles : modèle hiérarchique, autoritaire, centralisé, où l'information et l'initiative ne circulent jamais que du sommet à la base – et non de la base au sommet – et qui se caractérise par une extraordinaire méfiance envers l'expression spontanée des besoins et des revendications populaires. Que ce soit aux P et T ou au syndicat, dans l'Église catholique ou dans l'administration préfectorale, dans l'Éducation nationale ou au Parti communiste, dans les organisations juives (consistoriales ou autres) ou à l'armée, il faut que toute demande passe par la voie hiérarchique et que toute décision soit prise au sommet, par des notables diversement élus, nommés ou cooptés.

L'objectif de cette structure n'est pas seulement le contrôle politique, mais aussi le contrôle idéologique et culturel des administrés : ce n'est pas un hasard si l'on a si longtemps refusé aux provinces françaises de la périphérie le droit d'enseigner, dans les écoles publiques, leur langue vernaculaire et leur histoire locale. Sur le plan juif, la création du Consistoire central fut acquise au prix de l'abandon des dimensions nationalitaires des diverses communautés de l'époque. La structure administrative centralisée se faisait ainsi l'instrument d'une politique ethnocentriste, dont la bonne conscience était entière : dans l'esprit d'une égalité parfaite, on a enseigné au petit Algérien, au petit Basque, au petit Breton et au petit Juif que leurs ancêtres étaient des Gaulois blonds, et des Germains qui beurreraient leur chevelure.

Il faut ici s'empresse de dire que dans cette entreprise ethnocentriste, la France n'était pas isolée : la plupart des nations occidentales avaient cédé à la tentation d'universaliser les composantes

culturelles de leurs ethnies majoritaires et de les imposer, de gré ou de force, à la totalité des groupes qui composaient la nation. On ne peut s'étonner alors que la petite communauté des Juifs de France, traumatisée entre les deux guerres par le souvenir de l'affaire Dreyfus et par l'antisémitisme organisé de la droite, n'ait jamais cherché à affirmer ses traditions culturelles devant les non-Juifs, mais que, cédant à l'opinion générale qui voulait que le judaïsme ne fût qu'un culte, elle ait surtout cherché à administrer la preuve qu'elle était capable de comprendre Racine et d'assimiler, avec la même aisance que le Français de vieille souche, cette culture française presque millénaire dont le prestige était alors immense. Car il fallait montrer avant tout que l'on était « comme les autres ».

Mais les choses ont bien changé : partout dans le monde, l'ethnocentrisme militant et agressif est battu en brèche. Si des notions telles que la déconcentration, la décentralisation, le dialogue, le régionalisme, le pluralisme culturel, le droit à la différence – mais aussi la critique de l'ethnocide et de la criminalité culturelle de l'Occident –, si de telles notions se sont imposées un peu partout depuis quelques années, cela tient au caractère universel de la crise : contestée du dedans et du dehors, confrontée à la rigidité de ses structures administratives comme aux aspects dévastateurs de son développement technique, la civilisation occidentale a été contrainte de prendre en compte les besoins économiques et culturels de ses minorités : car dans l'anonymat croissant où l'organisation technicienne plonge les hommes qui la font fonctionner, tout ce qui contribue à créer des groupes vivants et chauds, tout ce qui permet à l'affectivité de circuler, tout ce qui renforce le tissu des relations vécues, tout ce qui renoue avec un passé divergent et qui contribue à accroître la variété du visage de l'homme, tout cela est accueilli avec faveur au sein de ce chaos organisé que constituent le système de production des biens et les machineries administratives et politiques de l'État.

Si les Juifs, donc, à la suite de la guerre des Six Jours, se sont, pour la première fois en France, manifestés avec une telle ampleur, s'ils ont affirmé des positions politiques, porté des jugements sur la diplomatie française, discuté ouvertement de la double allégeance, approuvé ou critiqué la politique de l'État d'Israël, exprimé publiquement leur difficulté de se définir, si, se proclamant différents, ils ont osé porter devant l'ensemble de la nation leurs préoccupations les plus intimes – et bien souvent, ils n'ont pas été incompris de leurs concitoyens – cela tient à cet ensemble de modifications survenues dans leur situation, et où la part qui revient aux changements survenus dans le monde ne peut évidemment être négligée. Bien sûr, les réalisations du peuple israélien jouent leur rôle dans ce concert.

Bien sûr, les événements du Proche-Orient nous ont permis de prendre conscience de tout cela, mais une conscience qui reste encore provinciale et comme voilée : car dans ce mouvement qui nous a aidés, fugitivement, à préciser notre identité, dans la stupeur de cette unanimité inhabituelle et de cette reconnaissance, nous avons oublié que nous nous manifestions ainsi face à un monde prodigieusement changé, et que notre groupe lui-même – celui des Juifs de France – avait acquis, presque à notre insu, une importance qu'il n'avait jamais possédée auparavant.

La nouveauté de cette situation est évidemment un défi, et des plus curieux : c'est au moment où nous sommes, en France, plus nombreux que nous n'avons jamais été, que des voix se font entendre pour dire que la communauté juive de France n'a pas d'avenir. Je crois qu'il est raisonnable de s'inscrire en faux contre une telle assertion.

Certes, cette « communauté » se caractérise d'abord par le fait qu'elle n'existe pas : son unité est des plus contestables, son enracinement dans le pays est souvent très récent, et ceci explique cela.

Entre les Juifs français de vieille souche, les Juifs originaires de l'Europe orientale et les Juifs récemment immigrés d'Afrique

du Nord, l'osmose commence à peine à se faire. La réponse à ce défi, ce n'est pas de postuler l'existence d'une communauté alors que n'apparaissent encore que des groupes disparates, c'est de *créer* cette communauté. En cela, les vieilles organisations juives ne peuvent être que d'un faible secours, puisqu'elles contribuent à la division plutôt qu'elles ne s'efforcent de la réduire.

Que sont-elles en effet ? Elles sont le reflet de divisions, celles-là vivantes et dynamiques, qui existaient dans un autre âge, ou en d'autres lieux : divisions géographiques et politiques du judaïsme d'Europe orientale, divisions des organisations sionistes qui reproduisent en France une mosaïque politique qui n'a son sens véritable qu'en Israël.

En face de cela, une masse juive en quête de définition, en quête de son être, en quête de savoir et de gestes sociaux à travers lesquels sa judéité puisse se manifester, et qui ne trouve, dans les organisations existantes, que des réponses partielles, doctrinales ou périmées. Et, dans cette masse juive, il y a un nombre considérable de jeunes, avec des exigences spécifiques de cohérence entre l'acte et la parole – des jeunes fascinés par l'universalisme, la contestation, la justice en actes, l'action révolutionnaire et qui, loin de renier leurs origines juives, ne demanderaient qu'à les approfondir à condition que cette connaissance du passé juif qu'ils réclament ne leur soit pas transmise par le truchement d'idéologies qu'ils jugent inéluctablement sclérosées.

Que leur offre-t-on en effet ? Des dissertations creuses sur « les valeurs éternelles du judaïsme » et un choix contraignant entre la religion et le sionisme idéologique. C'est là un choix qu'ils récusent ; la plupart d'entre eux ont été élevés dans une tradition laïque, sinon anticléricale – ce qui les détourne de la religion –, et comme ils n'ont généralement pas l'intention de quitter un pays qui est le leur et où ils sont enracinés, ils ne peuvent comprendre, dans leur être collectif, que l'on parle du « rassemblement des exilés » ou du « retour à Sion ».

Il reste que nombreux sont ceux, parmi eux, qui sentent que l'expérience humaine et culturelle des Juifs mérite mieux que l'expression qu'elle peut trouver à travers ces deux options polaires et complémentaires. Polaires, car elles paraissent thématiser des aspects différents (spirituels et politiques) de la tradition juive. Complémentaires, car elles s'accordent toutes deux pour penser que l'exil, ce n'est pas la plus puissante des métaphores jamais inventées pour parler de l'aliénation humaine, mais que c'est un *fait*, que c'est la situation *réelle* des Juifs dispersés, que c'est la définition vraie des diasporas. Or, nombreux sont les Juifs, et surtout les jeunes, qui ne sont pas plus « exilés » en France, aux États-Unis, en Angleterre, qu'ils ne le seraient n'importe où ailleurs dans l'attente toujours frustrée et toujours renaissante du règne de la justice. Et je veux bien parier que si l'on demandait aux Juifs occidentaux : « Vous sentez-vous en exil dans votre pays ? », bien peu répondraient par l'affirmative. C'est pourquoi il devient nécessaire d'insister sur l'idée que l'originalité principale de l'existence juive, c'est un mode de vie qui suppose la participation à une double culture et que, loin d'être une anomalie, une diaspora est un modèle que d'autres minorités à travers le monde sont en train d'adopter ; en effet, à moins de soumettre à un ethnocide généralisé les innombrables ethnies africaines, les Indiens d'Amérique, les minorités des États-Unis et bien d'autres groupes humains, il faudra que les États se résignent à supporter l'existence de groupes minoritaires possédant un univers symbolique qui leur est propre, et que ces groupes eux-mêmes parviennent à exprimer leurs particularités ethniques et les originalités de leur histoire en dehors de l'affiliation religieuse et de l'organisation étatique.

L'on dira que, pour les Juifs français, une telle orientation est trop nouvelle ou inadaptée : on voit mal pourtant ce qu'il y aurait de scandaleux à l'envisager. Si, en l'absence de toute culture remémorée, les Afro-Américains peuvent se référer à un mythe culturel

à travers lequel ils se définissent désormais et sur quoi ils fondent leur action sociale et politique, on peut se demander pourquoi les Juifs, dans leurs diasporas respectives, ne pourraient retrouver, et réactualiser, les composantes de leur culture et de leur expérience passées et présentes, qui, incontestablement, existent. Et ce serait là une démarche pour laquelle il y a des précédents dans leur propre tradition historique.

Mais en admettant même qu'une telle perspective paraisse prématurée, le problème de la diffusion de la culture juive et de sa recreation demeure. C'est parce que nous nous inquiétons sans cesse de la survie de notre être collectif que nous devons attacher une importance particulière à l'action culturelle. Il ne s'agit pas, en effet, pour nous, d'une activité de luxe ou d'une distraction. Si l'on pose le problème dans ses termes les plus élémentaires, on peut dire qu'une culture c'est ce qui permet à une seconde génération de prendre connaissance, sous un angle particulier, des expériences de la première : en 1970, pour les hommes de quarante ans, le génocide, les communautés de l'Europe de l'Est, la création de l'État d'Israël, ce sont des expériences, c'est du vécu. Pour leurs enfants, tout cela, c'est de la connaissance, c'est de la culture, c'est du transmis.

Certes, une « culture » – et surtout une « culture » aussi protéiforme que la culture juive – ne saurait se réduire à une définition aussi simple. Mais j'ai utilisé celle-là parce qu'elle met l'accent sur le « vécu » d'un groupe : or, pour le moment, les Juifs de France ont encore des passés très divergents, qu'ils ne savent unifier qu'à travers le slogan politique ou la pratique des rites, et c'est cela qui éloigne d'eux leur propre jeunesse.

À cause de l'immigration échelonnée des différents groupes, les Juifs de France ne constituent pas une communauté homogène : le passé culturel et géographique de chacun d'eux lui sert encore de définition partielle, et bien des Juifs français, s'ils vivent en France

en tant que citoyens, ont leur affectivité enracinée dans un au-delà souvent déchirant – la Pologne, la Hongrie, l'Algérie... – ou dans un en deçà où ils participent, par procuration, à l'édification d'une cité juive : Israël. Bien peu sont capables de réfléchir à leur condition de Juif à *travers* leur condition de Français, bien peu – mais il y en aura de plus en plus avec le temps – abordent les problèmes posés par leur enracinement dans la Diaspora française, car cet enracinement est souvent trop récent. Il est donc important que se répande l'idée que ce groupe *existe là où il existe*. Qu'il ne constitue pas une anomalie comme le veulent certains pour qui la vie « dans la galouth » ne peut être qu'incomplète, anormale, ou pathologique. Il faut dire clairement que le destin des Juifs dans le monde se joue là où il y a des Juifs : aux États-Unis (que l'historien israélien Talmon comparait à une nouvelle Alexandrie), en Amérique du Sud, en France, en Israël, en Union soviétique (où la conscience juive s'est maintenue malgré toutes les discriminations). Il n'y a, dans une telle proposition, aucune pensée restrictive concernant la sympathie active que nous ressentons tous envers Israël.

Il y a seulement ce constat, que nous ne pouvons nous en remettre aux organisations politiques du sionisme pour affermir notre identité chancelante : car notre identité de Juifs, c'est aussi notre affaire en tant que Juifs français.

Et si l'existence de l'État d'Israël nous donne un surcroît de force dans l'affirmation de nos différences, elle ne nous dit rien sur la nature de ces différences, elle ne nous dispense aucunement d'apporter notre part à la définition pluraliste de ce que sont les Juifs. Ce qu'il faut récuser, c'est un échange trop facile au terme duquel les Juifs prétendent « diminués » de la Diaspora apporteraient leur argent et leur aide, cependant que les Juifs « pléniers » de l'État d'Israël apporteraient aux autres un surcroît d'être. Cette manière d'échange est évidemment absurde, d'abord parce que les situations idéologiques, politiques et sociales évoluent rapi-

dement ; ensuite, parce que le sentiment d'appartenance à un groupe quelconque est un sentiment différencié, complexe, où s'inscrivent des traditions multiples ; et enfin, parce qu'en matière de création culturelle, des existences différentes suscitent des thèmes différents : ce que sera, avec le temps, l'apport culturel d'Israël à la communauté des Juifs du monde – par le simple fait qu'Israël est une communauté étatique – ne pourra en aucune façon se comparer avec l'apport – mettons – de la communauté juive américaine, communauté non étatique, dont les problèmes de définition, de fidélités multiples, de pluralisme ethnique conditionneront inmanquablement sa production culturelle.

Ce que l'on peut prévoir, c'est que chaque communauté juive dans le monde, tout en recevant un apport des autres communautés, en fera un usage qui lui sera propre – et que se produira alors un échange des thèmes et des préoccupations qui permettra à la culture juive, envisagée dans son ensemble, d'échapper au provincialisme, à l'assertion dogmatique et à la clôture ethnique.

On peut, plus concrètement, se demander : que faire, aujourd'hui, en France ? Quelles orientations – en plus de celles qui existent déjà – donner à l'action culturelle ? Quel doit être le rôle des institutions communautaires ? Les orientations peuvent être indiquées brièvement : explorer le passé juif sous toutes ses formes et à travers toutes ses traditions : séfarade et ashkénaze, yiddish, ladino, hébraïque et araméenne, religieuse et laïque, mystique ou révolutionnaire, bundiste ou biblique. Cela devrait s'accompagner d'un effort renouvelé pour enseigner les diverses langues juives – et non exclusivement l'hébreu – mais aussi, pour ceux qui ne pourraient les apprendre, d'un programme systématique de traduction.

À côté de cela, qui concerne la « reprise en main » de l'héritage culturel, on pourrait encourager les études originales, de niveaux universitaire et populaire, et particulièrement les études histori-

ques : il est temps que l'historiographie juive en France fasse l'effort nécessaire pour sortir de la conception providentielle ou finaliste de l'histoire juive, et qu'elle utilise des méthodes modernes avec la rigueur scientifique désirable. Les textes religieux, particulièrement abondants, devront être utilisés. Ils le seront dans un esprit traditionnel par ceux qui se rattachent au judaïsme religieux. Mais il faudra bien aussi que d'autres, dont les intérêts seront différents, les considèrent comme le corpus privilégié où, pendant des siècles, s'est inscrite l'expérience humaine, sociale et politique des Juifs. Il y a là, littéralement, un immense travail de décodage à entreprendre. Après tout, Pascal est lu, goûté, interprété, à la fois par des catholiques et des laïques, et tous y trouvent une nourriture. La somme immense des textes religieux juifs peut aussi se prêter à un traitement semblable.

Il y a, enfin, des travaux plus créateurs encore qu'il conviendrait d'encourager : œuvres dramatiques, poèmes ou romans, mais là, il faut laisser à l'imagination créatrice toute sa liberté, et se contenter de lui donner les moyens matériels de s'épanouir.

À côté de ce travail culturel qui est, pourrait-on dire, un travail de cabinet, il y en a un autre, qui est fait de dialogue et d'échanges entre les communautés vivantes.

Pour l'instant, les seuls voyages intercommunautaires sont ceux qui amènent des touristes en Israël. Des échanges entre les communautés de la Diaspora sont concevables, pour faciliter l'étude ou le dialogue, ou satisfaire simplement la curiosité : des bourses et des dotations devraient permettre aux jeunes d'y participer largement.

Mais la condition principale pour que réussisse une action culturelle, c'est qu'on lui attribue une importance intrinsèque, et non une importance seconde : que l'on ne cherche pas à créer de futurs donateurs, ou de futurs militants, ou de futurs croyants. Et que l'on ait le courage d'instaurer des débats véritables – et non

des prêches – sur l'ensemble des problèmes qui préoccupent les hommes d'aujourd'hui. Il est temps de nous apercevoir que nous ne sommes pas seuls au monde : cela nous aiderait à retrouver cette « universalité » à laquelle nous nous référons sans cesse, mais dont nous ne cessons de nous éloigner par provincialisme, par routine idéologique, et par conformisme pur et simple.

Enfin, il y a la critique, la critique constante et nécessaire, qui doit s'exercer envers nos valeurs, nos institutions, nos croyances, contre la politique et les options du gouvernement israélien, contre les institutions de la majorité. Il y a trop longtemps que les Juifs ont abandonné l'habitude et la pratique de la contestation, et qu'ils ne la tolèrent plus chez autrui. Il faut espérer que, l'acceptant à l'intérieur de la communauté, ils entreprendront aussi de la porter à l'extérieur. Et là, il faut bien s'entendre : la vraie critique, ce n'est évidemment pas celle que l'on souhaite entendre, celle que l'on choisit pour se convaincre de son libéralisme, mais celle qui fait mal – qui indigne –, celle que l'on n'a pas cherchée et qui se manifeste dans l'excès et la véhémence : aussi longtemps que cette critique-là ne circule pas, il n'y a pas de liberté.

Il reste à préciser ce que dans un projet – ou une vision – de ce genre pourrait être le rôle des institutions communautaires. Il devrait être de créer les conditions politiques et matérielles d'une reconstruction culturelle. C'est-à-dire qu'il devrait être aussi « léger » que possible. Car on ne peut « forcer » une culture à se manifester ou à se renouveler. Tout ce que l'on produit, en effet, par l'effort institutionnel devient œuvre de propagande, d'apologie ou de justification idéologique : la volonté de prouver est meurtrière pour les œuvres.

De plus, un effort trop directif stérilise ce qui n'entre pas dans son champ : si, dans l'ex-Union soviétique, le jdanovisme a été aussi néfaste, ce n'est pas seulement par le contenu positif de sa doctrine, c'est par la censure et l'autocensure qu'il provoquait sur

toute déviance. C'est pourquoi le rôle des institutions juives – rôle qu'elles ne remplissent pas – devrait être de combattre la polarisation des écrits et des esprits, et d'encourager la critique plutôt que de la contraindre de se manifester en dehors de la communauté.

Pour cela, il faudra abandonner cette mentalité d'état de siège qui caractérise trop souvent les débats culturels et politiques de ces dernières années. C'est la notion même de dialogue et de communauté *plurielle* ou pluraliste qui est en jeu : si nous demandons en effet que le pluralisme culturel et ethnique soit admis par les nations, la moindre des choses serait que nous le mettions nous-mêmes en pratique.

Tout ce qui vient d'être dit peut paraître singulièrement utopique. Les Juifs cependant n'ont jamais reculé devant ce qui, à première vue, paraissait impossible. Créer l'État d'Israël, c'était déjà souhaiter l'impossible. Mais à l'origine mythique de notre histoire, la naissance même de l'une des figures fondatrices du peuple juif s'est faite comme un défi à l'impossibilité. Lorsque le personnage principal de la Genèse promet un fils à Abraham, *Abraham tomba sur sa face et rit ; il dit en son cœur* : « Est-ce qu'à un homme âgé de cent ans il peut naître un fils ? Et est-ce que Sarah, est-ce qu'une femme âgée de quatre-vingt-dix ans pourra enfanter ? » Et lorsque Sarah, qui écoutait à l'entrée de la tente, entendit la répétition de cette promesse, elle rit en elle-même. Là-dessus, le personnage principal du récit dit à Abraham : « Pourquoi Sarah a-t-elle ri, en disant : Est-ce que vraiment j'enfanterai, maintenant que je suis vieille ?... » Sarah nia, en disant : « Je n'ai pas ri ! », *car elle avait peur. Mais il dit* : « Non ! Tu as ri ! » Et il était, somme toute, normal, que le personnage principal du récit ait insisté pour faire admettre à Sarah qu'elle avait ri : le verbe *yishaq*, « il rit », est une première allusion à Isaac, et la naissance du fils est ainsi annoncée par le rire incrédule du père et de la mère : c'est, paradoxalement, par ce qui exprime le scepticisme devant l'événement que le texte nomme et

préfigure l'événement. Il faut donc souhaiter aux membres de cette communauté un rire semblable à celui d'Abraham et de Sarah – le rire du scepticisme créateur.

HISTOIRE, MÉMOIRE, OUBLI

« Les Juifs entre la mémoire et l'oubli », ce beau titre laisse à première vue supposer que nous sommes placés, comme chacun, devant une simple alternative : nous souvenir ou oublier. Il y a là les éléments rudimentaires d'un choix – d'un choix libre et conscient : nous serions en situation de préférer la mémoire à l'oubli ou l'oubli à la mémoire. Mais à y regarder de plus près, l'énoncé qui nous assemble aujourd'hui évoque aussi une contrainte existentielle qui affecte les communautés juives de façon plus perverse et plus fatale que d'autres collectivités : dans cette vision, la mémoire et l'oubli ne nous sont plus donnés comme les éléments d'un choix. Ce sont des forces actives qui se disputent ou qui déchirent nos âmes.

Si j'en juge, en effet, par ma propre expérience, j'ai, certains jours, l'impression que ma mémoire est soumise à ma volonté et que je peux, si cela me chante, modifier à ma guise, en l'élargissant, le passé individuel ou collectif qui est en moi : et pour ce faire, je recours à du passé qui n'est pas en moi (ou que je crois ne pas être en moi) et je m'augmente ainsi de ce que j'apprends et que je n'ai pas vécu, mais qui a été vécu ou pensé ou subi par d'autres.

D'autres jours, cependant, je constate que malgré mes efforts, ou peut-être à cause de ces efforts mêmes, ma relation au passé juif s'altère et se distend. Alors je deviens le lieu et l'enjeu (plutôt que l'agent actif) d'un combat ou d'une empoignade entre la mémoire et l'oubli – et cet affrontement se livre comme en dehors de ma volonté et de mes capacités d'intervenir, faisant de moi un spectateur entravé et médusé.

C'est que la mémoire – comme je l'ai douloureusement vérifié après la mort de ma mère – réside à la fois en nous et hors de nous. L'être proche et cher qui disparaît emporte avec lui des registres entiers de notre mémoire où s'étaient inscrits des événements concernant la collectivité aussi bien que notre histoire intime et

Communication au colloque du même titre, publiée dans Revue de l'Université de Bruxelles, 1987/1-2, pp. 95-105.

banale. De sorte que le détail dont nous avons négligé de nous enquérir – à propos de telle journée d'enfance, de telle rencontre, de telle cérémonie – ce détail infime, mais irremplaçable, qui nous concernait de si près et à propos de quoi nous ne nous posions pas de questions parce que nous le savions là, disponible, aussi intime-ment nôtre que s'il avait été enfermé en nous-mêmes dans le vaste réservoir de nos souvenirs latents – ce détail, nous l'avons perdu à jamais. Et cette perte, qui concerne bel et bien notre mémoire individuelle (alors que le détail effacé n'a jamais reposé en nous), cette perte est devenue irréparable. Tout comme est irréparable la perte des souvenirs que, pour d'obscures ou inconscientes raisons elles-mêmes englouties par le temps, nous avons décidé d'oublier ou qui ont décidé de se faire oublier de nous.

*

J'ai prétendu jusqu'ici qu'affrontant la mémoire ou l'oubli, il m'avait été possible de négliger le train du monde. Mais le monde – juif ou non-juif – exerce sur nous, par la ruse, la force, la cajolerie, l'indifférence, mille pressions pour nous inciter à nous souvenir ou à oublier. L'exemple extrême d'un monde qui manipule la mémoire et l'oubli à son gré – ou au gré de décisions aussi aléatoires que des coups de dés – est celui que décrit George Orwell dans *1984*. L'intérêt de ce roman dépasse celui de l'apologue politique qui en est le propos explicite car on y trouve des inquiétudes qui ne sont pas nécessairement liées au système totalitaire qu'il décrit. On se souvient que le triste héros du roman, Winston Smith, est brusquement saisi par le besoin de tenir clandestinement un journal intime : il veut fixer, par écrit, la succession des événements qui le concernent afin de disposer ultérieurement, dans un avenir proche ou lointain, d'un rempart contre l'oubli, de notations incontestables.

bles, ineffaçables, garanties par sa propre écriture. Or, Winston Smith est employé au Ministère de la Vérité : sa fonction y est de modifier chaque jour les livres, les journaux et tous les documents que le cours de l'histoire a rendus caducs ou mensongers. Il doit réécrire dans le sens exigé par la nouvelle ligne du parti les dépêches et les discours d'hier qui ne sont plus conformes à celle-ci, ou qui font l'éloge de dirigeants désormais condamnés. Il doit jeter dans le « trou à mémoire » les anciennes versions de ces textes pour qu'elles y soient détruites – pour que, littéralement, elles n'aient jamais existé. Cet homme, donc, qui contribue à soumettre le passé aux caprices du présent, qui aide à anéantir la trace objective des événements écoulés, cet homme entreprend de rédiger son journal intime. Cela l'engage dans un combat qui va l'anéantir. George Orwell nous fait ainsi sentir que notre besoin de disposer d'un passé vérifiable et d'une mémoire digne de foi est vital, quasi ontologique, puisque la mémoire fournit à l'être une partie de son assise. Il montre que la destruction du passé (ou des documents qui permettent de l'établir) déracine l'être, le pervertit au plus profond, le livre sans recours à l'arbitraire ou, plus précisément, lui fait aimer l'arbitraire puisqu'aucune autre loi que l'aléatoire ne peut désormais ordonner le déroulement de la vie.

*

Orwell décrit une situation extrême, qu'on n'ose plus dire aujourd'hui caricaturale. Mais il existe certaines analogies entre l'effort destructeur auquel se livrent les membres du parti intérieur d'Océania (le pays de Winston Smith) et les pressions – certes plus douces et moins systématiques – que toute majorité fait subir à ses minorités culturelles pour tenter de les assimiler, même si l'assimilation ne figure pas expressément dans ses projets déclarés.

Une majorité nationale – aujourd'hui, majorité étatique – dispose de séductions nombreuses, d'arguments infinis et d'armes aussi redoutables que discrètes pour suggérer les avantages de l'assimilation. De fait, tout lui est un instrument de persuasion : les idéologies de droite, quand elles ne rejettent pas totalement les minoritaires, enseignent à les faire disparaître dans la masse unitaire de la nation ; les idéologies de gauche, quand bien même elles reconnaissent le droit à la différence, préconisent – pour des raisons de paix sociale, ou pour éviter des flambées racistes, ou pour combattre la dénatalité – que ces différences ne soient cultivées que discrètement, à l'abri des regards. On aura droit à la différence sans tracasserie quand on sera bien intégré : chacun n'a-t-il pas droit à une vie secrète après tout ? De sorte que le groupe minoritaire, dont la mémoire collective se transmet aussi bien par des pratiques, des rituels et des discours que par des écrits, se verra privé des espaces nécessaires au déploiement de sa vie publique. Et puis, pour réussir, pour s'élever dans l'échelle sociale, pour se soustraire aux curiosités et aux regards malveillants, les minorités n'ont-elles pas intérêt à faire en sorte qu'on ne puisse les distinguer par la langue, le costume ou les mœurs ? La langue du plus grand nombre n'est-elle pas la plus pratique, la plus utile, la plus universelle ? La culture majoritaire n'est-elle pas la seule qui vaille ? Les mœurs du plus grand nombre ne sont-elles pas les plus hygiéniques et les mieux reçues ?

De nos jours et sous nos climats, les majorités étatiques n'ont que rarement le besoin d'user de violence. Se sachant mortelles, elles veulent s'enraciner dans l'illusion de la longue durée. Elles surveillent leur démographie ; à leur stérilité propre elles tentent de remédier par la fécondité des immigrés. C'est dire qu'elles comptent sur ceux-ci pour se renforcer elles-mêmes : elles jouent donc insidieusement la carte de la deuxième ou de la troisième génération, espérant que la mémoire minoritaire alors sera morte.

Il leur suffit en somme d'attendre, de constater et de proclamer que la disparition des minorités est un phénomène naturel : voyez comme elles dépérissent sans qu'on fasse rien pour cela. Et en effet, la disparition d'une culture minoritaire s'apparente à un phénomène naturel – comme l'envahissement par les mauvaises herbes d'un champ naguère cultivé. Ce n'est pas un hasard si la culture de l'esprit ou des communautés, et la culture des terres, sont considérées comme des artifices, des *artefacts*, des constructions humaines où la volonté est déterminante : ce que la nature en friche est au champ cultivé, l'oubli l'est à la mémoire. Dans cet accident collectif qu'est l'assimilation d'une minorité, l'oubli apparaît comme un laisser-aller, un abandon à l'ordre immuable des choses, un passage de l'artificiel au naturel : car la culture majoritaire, elle, se proclame naturelle. Elle est autochtone, elle pousse sur le sol, sur la glèbe. Elle se perçoit et se donne à percevoir comme une plante que nul n'arrose ni n'arrange : la nature même. Elle est, paradoxalement, un produit naturel de la durée et de l'histoire, et c'est dans le sens de l'histoire qu'elle se développe.

En revanche, la minorité, elle, est illégitime. Comment, pourquoi, de quel droit existe-t-elle ? On la somme de produire ses raisons, de dire en quoi elle est utile. Apporte-t-elle aux autres rien qui vaille ? Sa culture, où elle se confine et s'asphyxie, vaut-elle les grandes cultures universelles ? Pourquoi laisser vivre ou se développer ce qui importe à si peu d'hommes et que nul, en dehors d'eux, ne cherchera jamais à connaître, sinon par l'entraînement de quelque mode éphémère ? Ah, il faut distinguer soigneusement entre les grandes cultures et les petites, les supérieures et les inférieures – oui, pourquoi s'inquiéter de celles-ci, qui sont naines par essence et n'ouvrent les portes du bonheur ou de la sagesse qu'à l'indigne et étroite communauté qui s'en prévaut encore en attendant de disparaître ? Pourquoi s'y investir ou y investir, puisqu'elles sont condamnées par l'histoire, en même temps que ces

« peuples sans histoire » qu'Engels vouait à la disparition avec une éloquence tout hégélienne ?

Les effets de tels discours et de tels dénigrements sont dévastateurs pour les cultures minoritaires, dont elles affaiblissent la légitimité. De sorte qu'une part de l'énergie qu'elles devraient consacrer à la création culturelle et à l'entretien de la mémoire, elles la dépensent à s'inventer des justifications et à lutter contre les effets de ce paradoxe : que les raisons de s'oublier leur paraissent fortes, et faibles les raisons de se maintenir et de se souvenir. Pourtant – au prix de quels efforts et de quels combats – elles se maintiennent, elles se maintiennent encore.

*

Ainsi va souvent le train du monde, du moins dans les intervalles qu'il nous ménage entre les guerres, les bouleversements, les exils et les génocides. L'érosion des mémoires collectives n'est pas attribuable seulement à l'effondrement des idéologies et des spiritualités, à la crise de civilisation, à l'accélération de l'histoire, à la prolifération incontrôlable des technologies. L'histoire quotidienne et le passé récent pèsent de tout leur poids sur ceux qui, d'une manière ou d'une autre, assument la mémoire des minorités culturelles. On peut à ce propos se demander si la multiplication des mémoires mécaniques – microformes, banques de données, exhumation d'archives et de documents qui n'ont jamais fait partie de la mémoire d'aucune collectivité vivante – ne contrarie pas le but proclamé, qui est d'aider à nous souvenir, et si les mémoires artificielles ne sont pas des auxiliaires de l'oubli.

Car nous ne nous soucions pas, ici, de la quantité de mémoire offerte : nous nous préoccuons de ce qui, en elle, est créateur de liens entre les hommes, ou qui permet aux traditions de survivre

et de se renouveler, ou qui est porteur d'un avenir où nous ne nous sentirions pas des étrangers. Or, pour que la mémoire réponde à de telles préoccupations, il ne suffit pas qu'elle soit simplement disponible comme elle l'est dans les archives, les bibliothèques ou les ordinateurs ; il faut qu'elle soit créatrice et médiatrice, et qu'y participent tous les membres de la communauté. Mais la mémoire est de moins en moins cela. La technique, en effet, nous désinvestit de la tâche d'être nous-mêmes les dépositaires vivants de la mémoire ; et nous nous en remettons de plus en plus à ces mémoires toujours disponibles, bien que mortes – ou disponibles ainsi parce que mortes. Et puisqu'elles sont à notre portée, nous en usons avec elles ainsi que nous le faisons souvent avec nos parents et nos grands-parents. Nous ne posons pas la question parce que nous savons que la réponse est là, qui attend. Et comme le personnage dans le *Conte du Graal*, ne posant pas la question quand il le faudrait, nous nous privons de la réponse. Les parents et les grands-parents meurent avant nous, avant d'avoir entendu la question. Quant aux mémoires artificielles, c'est nous qui mourrons avant elles, avant de leur avoir demandé une réponse. Nos enfants, alors, ne savent plus quelle question il faut poser – à supposer que nous l'ayons su nous-mêmes – et ainsi le temps passe, et la tradition dépérit.

*

Voilà quelques-uns des embarras que nous ressentons entre la mémoire et l'oubli. Ils tiennent à ce que nous sommes, à ce qu'ont fait de nous la société, l'histoire et le temps. Mais il en est d'autres, qui surgissent à cause du contenu même de notre mémoire, et non parce que celle-ci est sollicitée par l'oubli. Certains d'entre nous, en effet, consacrent leur vie à l'étude de ce que tant de géné-

rations juives ont tenté de nous transmettre. Et ceux-là mêmes rencontrent un obstacle qui les fait trébucher, une manière de question, ou de contradiction, qui assaille la légitimité de ce dont ils se souviennent et qui a été admirablement mise en lumière par Yosef Hayim Yerushalmi. On peut formuler cela sous la forme des questions suivantes : la tradition juive est-elle l'histoire, ou est-elle à côté – au-dessus – de l'histoire ? Les Juifs sont-ils un peuple comme un autre, inventeurs de leurs croyances, de leurs pratiques et de leur Dieu ? Ou l'histoire juive, commandée par la volonté divine, est-elle de ce fait unique et surnaturelle ? La réponse peut sembler évidente à tous ceux qui ont reçu et accepté l'héritage des Lumières. Pourtant, comme l'observe Yerushalmi, « l'idée que l'histoire juive se déroule, qu'elle est soumise au même type de causalité et susceptible du même genre d'analyse, cette idée ne se fraya un chemin dans les livres d'histoire juive qu'au XIX^e siècle ».

Bien sûr, personne n'a jamais sérieusement contesté le fait que les Juifs ont vécu une longue histoire. Pascal admirait cela après bien d'autres. Il écrit : « Le peuple juif n'est pas seulement considérable par son antiquité, mais il est encore singulier en sa durée qui a toujours continué depuis son origine jusqu'à maintenant... S'étendant depuis les premiers temps jusqu'aux derniers, leur histoire enferme dans sa durée celle de toutes les histoires ».

Mais Pascal, justement, ne doute pas du caractère providentiel de l'histoire juive, dont la durée, comme une accolade, fournit un espace où les autres histoires se déploient. Ce sont les historiens juifs du XX^e siècle qui commencèrent à affronter la contradiction, partagés qu'ils étaient entre le respect de la vision traditionnelle et les exigences de l'historiographie moderne. Ainsi, Nachman Krochmal (1785-1840) s'emploie à établir correctement les sources et les chronologies, à identifier précisément les auteurs. Il cherche, en utilisant une conception positiviste du processus historique, à identifier l'esprit qui se manifeste à travers les lois, l'éthique, la

religion et le langage du peuple, ainsi que dans le peuple lui-même. Et le peuple juif, selon Krochmal, avait choisi Dieu de même que Dieu l'avait choisi. Il tente ainsi de surmonter la contradiction que suscite une causalité historique résultant du choix de Dieu par un peuple et celle à quoi oblige le choix d'un peuple par Dieu comme si l'historien, après les Lumières, était encore en mesure d'adopter le point de vue divin.

Heinrich Graetz (1817-1891), de son côté, dans une œuvre monumentale, rassembla en une narration suivie les thèmes et les figures qui, dans le passé déjà, avaient été jugés dignes de figurer dans la mémoire juive. Il s'intéresse d'une part à l'histoire de la pensée et des idées, d'autre part à la description de la souffrance et du martyre des Juifs – ce qui lui vaudra plus tard d'être accusé d'avoir écrit la plus longue histoire « lacrymale » du peuple juif. Il reste que l'œuvre de Graetz est fondatrice, car si certains épisodes de l'histoire des Juifs y sont implicitement rapportés à quelque manifestation de la colère divine, Graetz n'envisage pas que leur histoire ait pu se dérouler à un autre niveau de réalité que celle des autres peuples.

Mais c'est Simon Doubnov (1860-1941) qui établit définitivement que l'histoire juive se déroule sur le même plan que l'histoire générale du monde. Doubnov soutient même que le peuple juif devance les autres peuples par le type original de formation sociale à laquelle il est parvenu au terme de son évolution historique. En un mot, Doubnov crée l'histoire séculière du peuple juif et l'écrit selon les normes scientifiques établies au ^{xx}e siècle.

Doubnov, cela va sans dire, ne croyait pas que Dieu eût créé l'homme à son image. Il estimait plutôt que le peuple avait été le créateur de Dieu – d'un Dieu historique, qui avait dominé le destin historique du peuple justement parce qu'il avait été créé par ce peuple. Et comme Doubnov estimait que le judaïsme traditionnel n'était plus capable d'assurer la cohérence de l'organisme national

juif – ou, en d'autres termes, que la tradition religieuse ne pouvait plus assurer la transmission de la mémoire juive – il assigna à l'histoire la tâche d'en prendre le relais : « De nos jours, la clé de voûte de l'unité nationale semble être la conscience historique ». Ou encore : « De la connaissance de l'histoire dépend la force de la conscience nationale ».

Doubnov rompt donc délibérément avec l'immense tradition qui, pendant des siècles, avait été – comme l'a si bien montré Yerushalmi – le principal, sinon l'unique, véhicule de la mémoire juive. Cette rupture n'est pas seulement provoquée par quelque contamination par les Lumières dont Doubnov aurait été la victime. Elle manifeste, entre autres choses, l'impuissance du judaïsme traditionnel à affronter le train du monde et à assurer la survie physique et spirituelle des communautés. N'intégrant en lui presque rien qui ne fût déjà rapporté dans la Bible et jugeant que rien d'autre n'était digne d'être retenu que cela et la littérature rabbinique, le judaïsme traditionnel devenait une simple province de la judéité vivante. Doubnov, quant à lui, avec une assurance qui nous a aujourd'hui abandonnés, découvrait dans l'histoire juive une permanence fondamentale – celle de l'identité – permanence au nom de quoi il s'autorisait à écarter la religion, à intégrer celle-ci dans l'historiographie et à faire de l'historiographie le sanctuaire et le creuset de la mémoire juive. Le rôle éminent qu'il attribuait à l'histoire se percevait bien si l'on songe qu'il comparait le destin des Juifs à celui d'autres peuples luttant à cette époque pour leur indépendance (Polonais, Biélorussiens, Ukrainiens, Lithaniens), déclarant même que l'histoire des Juifs préfigurait celle des autres nations.

Doubnov avait en effet divisé l'historiographie juive en trois stades : le stade théologique de l'histoire biblique ; le stade spirituel – c'est-à-dire une appréhension de l'histoire qui niait qu'un peuple dépourvu d'État et de territoires pût participer si peu que ce soit à la conduite de sa propre histoire (c'était l'idée de Graetz,

par exemple, idée qui l'amena à établir dans l'histoire juive des périodes correspondant aux grands moments de l'histoire littéraire et culturelle) ; le stade sociologique, enfin, c'est-à-dire une conception de l'histoire qui correspondait à la sienne. Et parmi ses affirmations les plus fortes, on peut lire celle-ci :

Le peuple juif, de tout temps et dans tous les pays, a été le sujet, le créateur de sa propre histoire, non seulement dans le domaine de la vie intellectuelle, mais aussi dans le domaine de la vie sociale. Durant la période de son indépendance politique comme dans celle où il était dépourvu d'État, le Judaïsme existe parmi les nations non seulement comme une communauté religieuse, mais avec les caractères distinctifs d'une nation¹.

Doubnov établit une typologie des nations, les Juifs se trouvant, selon lui, au sommet d'une évolution qui va du groupe tribal à la formation politico-territoriale et qui aboutit à la « nation spirituelle » – au type « historico-culturel », qui est la forme la plus évoluée et la plus aboutie de la nation, à quoi les Juifs sont déjà parvenus.

Certes, la typologie de Doubnov est sérieusement datée. Mais le lecteur reste encore sensible, même en cette fin du ^{xx}e siècle, à l'extraordinaire élan qui parcourt ses écrits, à la merveilleuse attention qu'il porte à la vie quotidienne, matérielle, des communautés, et enfin à une vision qui donne à l'histoire juive qu'elle crée en la racontant, une structure et une signification.

Aujourd'hui, les historiens du judaïsme n'ont plus l'élan ni l'enthousiasme de celui qui fut et qui restera le Michelet de l'histoire juive. Alors que Doubnov croyait que la narration historique peut servir de matrice à la mémoire collective, Yerushalmi fait observer que l'on ne peut demander à l'historien juif de se donner pour tâche de restaurer la mémoire juive, une mémoire qu'il juge de toute façon gravement ébranlée. Selon lui, l'historiographie (c'est-à-dire l'histoire telle que l'écrivent les historiens) et la mémoire

1. *Lettres sur le judaïsme ancien et nouveau*, Cerf, 1989.

vivante ont, vis-à-vis du passé, des rapports radicalement différents. L'historien fait surgir du passé des détails que la mémoire ne reconnaît pas. Et non content de faire cela, il remet en question des registres entiers de la mémoire collective qui ont survécu, qui sont demeurés intacts, et que ses investigations réduisent au rang de mythes, de légendes, d'erreurs ou de falsifications.

*

Telle est donc l'une des graves difficultés internes que rencontre le Juif qui cherche à transformer l'histoire en mémoire, et la mémoire en une volonté de transmettre sa tradition et ses valeurs. Il constate que si la mémoire trouve parfois dans l'histoire un soutien et un auxiliaire contre l'oubli, elle y trouve aussi de quoi la mettre radicalement en cause, elle y trouve sa maladie et sa décomposition, bref, elle y rencontre précisément ce qu'elle cherchait à fuir pour mieux se préserver. Ainsi, le Juif qui recourt à l'histoire pour s'y augmenter d'une mémoire que le judaïsme traditionnel ne sait plus lui donner, y découvre une autre facette, un autre versant de son malconfort.

Alors, si l'histoire ne peut aider la mémoire que médiocrement ou pas du tout, la tentation ne surgira-t-elle pas de s'en détourner ou de la nier ? C'est ce que fit naguère Franz Rosenzweig, qui, dans *L'Étoile de la Rédemption* (tr. fr. 1982), tenta d'établir que le peuple juif ne pouvait se comprendre que si son destin était pensé en dehors des catégories de l'histoire. Pour Rosenzweig, en effet, le peuple éternel est unique, il ne peut se comparer à aucun autre, il est comme soustrait au temps. Chez les autres peuples, « la volonté d'éternité s'accroche au sol, au territoire, lieu de leur souveraineté ». Mais les Juifs, eux, se sont détachés de la terre, c'est-à-dire qu'ils ont séparé « ce qui, de la communauté, est (chez eux) vivant d'avec ce qui est mort ». Et ils l'ont fait parce que la terre « trahit

le peuple qui lui confie le soin de sa survie ». Cela explique que, contrairement à la légende généalogique de tous les peuples de la terre, celle du peuple juif ne commence pas par l'autochtonie. De plus, dit Rosenzweig, la langue utilisée chaque jour par ces peuples ne mène pas à l'éternité mais permet seulement de « gagner du temps », alors que la « langue sainte », que l'on ne parle pas avec son frère mais seulement avec Dieu, interdit au Juif, et à lui seul, de « s'enraciner dans le sol de sa propre langue ». Et il en va de même des lois, qui changent chez les peuples, mais qui restent immuables chez les Juifs : « l'enseignement de la Loi sainte – car ce sont les deux choses à la fois, enseignement et Loi, qu'inclut le mot Torah – retire donc le peuple de toute temporalité et de toute l'histoire, et en même temps, il lui enlève donc son pouvoir sur le temps ».

L'atemporalité du peuple juif (qui le situe hors d'atteinte de l'histoire mais place aussi l'histoire hors de sa propre atteinte) est un thème que Rosenzweig poursuit avec une vigueur presque obsessionnelle. Ainsi, dans le troisième livre de *L'Étoile de la Rédemption*, il décrit l'affleurement de l'éternité dans le temps, affleurement qui permet au peuple juif de se dérober à l'usure du temps qui passe et de célébrer, au moyen des formes individuelles et collectives de sa vie religieuse, une mémoire qui sans cesse réactualise le passé et touche à l'éternité. Ainsi, s'arrachant à l'histoire, le peuple juif vit au-delà ou en marge de celle-ci. Il crée, par sa vie rituelle, un univers qui lui permet dès aujourd'hui de franchir la distance qui sépare la Révélation de la Rédemption. Dans la réalité historique, cependant, la Rédemption reste à venir et l'attente messianique demeure une composante essentielle de l'existence – de sorte que le peuple juif, qui vit cette attente comme une forme de son historicité, sait aussi, grâce à un rituel où la mémoire agit comme un éternel présent, vivre l'attente messianique comme si elle était déjà récompensée.

La vision de Rosenzweig a naturellement un versant politique, qui permet aujourd'hui de percevoir clairement la formidable inac-

tualité de sa construction philosophique. Se demandant si le peuple juif a un destin « singulier », Rosenzweig répond paradoxalement que non, car un peuple singulier est un peuple parmi d'autres. Or, qui s'exclut s'inclut, car toute frontière a deux côtés. « Quand quelque chose pose une frontière, elle devient frontalière d'autre chose. » Le peuple juif ne peut s'inclure dans des frontières car « le double côté des frontières en ferait un peuple singulier parmi les autres peuples ». Le peuple juif est un peuple « unique », qui inclut en soi les frontières. C'est pourquoi il renonce à œuvrer dans le monde, employant toutes ses forces à se maintenir en vie, et c'est aussi pourquoi les Juifs vivent en dehors de tout État (rappelons que *L'Étoile de la Rédemption* fut écrite en 1921).

L'État, poursuit Rosenzweig, « représente une tentative, nécessairement toujours à reprendre, de conférer aux peuples une éternité dans le temps. En cela, il [l'État] imite le peuple éternel et rivalise avec lui ; et ce dernier n'aurait plus aucun droit à sa propre éternité si l'État réussissait à réaliser ce à quoi il aspire ». Selon Rosenzweig, la guerre et la révolution sont les seules réalités que connaît l'État, qui cherche, au moyen de lois, à rendre éternel un instant où il les établit, alors que le mouvement de la vie des peuples rend les lois caduques à chaque instant. Et l'État, pour lutter contre l'inéluctable caducité de ces lois qu'il promulgue autant pour se maintenir que pour affirmer son éternité, « l'État révèle son vrai visage : celui de la violence ». L'imposition d'un droit nouveau, le maintien autoritaire d'un droit périmé sont les causes inévitables de la violence d'État. Contre cette violence qui aspire à l'éternité et qui chaque fois la rate, contre l'État qui meurt nécessairement un jour alors que le peuple d'Israël peut espérer vivre toujours, les Juifs réagissent en se situant hors de l'histoire.

L'étrange et fascinante construction de Rosenzweig – qui, en un sens, en un langage philosophique moderne des conceptions implicites et explicites du judaïsme traditionnel – n'est pas facile à

accepter aujourd'hui même pour un Juif qui ne vivrait que par ces traditions. Comment réagir, sinon par l'indifférence ou le scepticisme, quand Rosenzweig affirme que « le Juif est la seule personne à l'intérieur du monde chrétien qui ne puisse pas prendre l'histoire au sérieux » (et Rosenzweig parle ici de l'histoire réelle, pas de l'historiographie), ou que sur le Juif, dont la vie « silencieuse » est « entièrement tournée vers l'intérieur, le pouvoir de l'histoire universelle se brise », ou que dans cette temporalité sacrée qui est la sienne, il franchit ou franchira, assuré qu'il est de l'éternité, la distance qui sépare la Révélation de la Rédemption ?

*

On voit ainsi qu'il n'est pas possible, ou qu'il n'est plus temps, de s'assurer de la mémoire par l'histoire, et qu'il n'est pas non plus possible, comme naguère, de s'en assurer par une tradition qui nie l'événement historique ou qui ne sait le percevoir que comme une figure des événements déjà survenus et racontés.

Il est vrai que les positions de Doubnov et celles de Rosenzweig ne représentent qu'imparfaitement des tendances actuelles du judaïsme. Mais elles sont des pôles ou des repères extrêmes, grâce auxquels il est possible d'entrevoir les difficultés internes que doit surmonter la mémoire juive. Comment fonder la mémoire juive sur l'histoire, alors qu'il s'agit du « peuple éternel », chez qui la conscience de cette éternité devient une catégorie indispensable à la compréhension de son existence ? Mais comment éluder l'histoire alors que l'État d'Israël ne se conçoit que par l'un de ses détours ainsi que par la volonté juive de s'y affirmer pleinement et souverainement ? Comment, d'autre part, éluder la présence de la Shoah en nous et parmi nous – qui nous ramène inéluctablement à l'histoire, et non moins inévitablement nous en détourne,

puisque le génocide nous contraint de voir que, selon un mode encore mystérieux, l'histoire s'est arrêtée – pour nous et pour toute l'humanité – qu'elle a livré passage à un événement monstrueux et sans précédent, qui ne peut s'inscrire dans les cadres d'intelligibilité qu'elle nous propose ?

Entre les carences de l'historiographie, de la théologie et de la tradition, les Juifs cependant poursuivent la tâche apparemment impossible d'assumer une partie de la mémoire juive. Mais après tout, que faire d'autre ?

JUIF LAÏQUE EN DIASPORA : UN HERITAGE ET UN PROJET DE GAUCHE

Le Cercle Gaston-Crémieux (1)

Le Cercle Gaston-Crémieux (du nom d'un communard juif marseillais fusillé en 1871) a été créé en 1967 par un groupe d'intellectuels de gauche¹. Il est né du besoin d'éclaircir et de réaffirmer certains traits de l'identité des traditions juives sur les plans individuels aussi bien que collectifs. Or, les problèmes d'identité, de collectivité, de communauté et de nationalité se présentaient déjà de manière fort complexe à des Juifs français progressistes qui tenaient à s'affirmer comme tels en dehors de la synagogue et du sionisme.

La démarche n'alla donc pas sans difficultés : les entretiens préliminaires, commencés au début de 1967, se poursuivirent pendant plusieurs mois. C'est que l'affirmation d'une identité juive heurtait bien des habitudes. À gauche, on s'en tenait toujours à l'idée ancienne selon laquelle le judaïsme n'était qu'un accident de l'histoire, voué à disparaître avec l'avènement du socialisme. Dans la nation, la démarche proposée heurtait à la fois les « amis des Juifs » pour lesquels il fallait leur ouvrir grands les bras, à condition qu'ils fussent exactement semblables à tous les autres citoyens, leurs ennemis antisémites traditionnels qui haïssaient aussi bien leurs ressemblances que leurs différences, et les antisionistes, dont les bataillons, depuis quelques années, avaient singulièrement augmenté. Chez les Juifs sionistes, seul le sionisme avait une légitimité historique et pouvait, au terme de la « libération nationale de tous les Juifs du monde », normaliser la condition juive et lui garantir un avenir. Chez les religieux, il n'y avait de salut que par la synagogue. Et puis, il y avait aussi les indifférents, qui ne voyaient absolument pas à quoi une telle démarche serait utile : les minorités

1. Joseph Huppert, Judith Isotti-Rosowsky, Claude Lanzmann, Philippe Lazar, Jacques Lebar, Richard Marienstras, Léon Poliakov, Oscar Rosowsky, Bernard Sarel, Rita Thalman, Pierre Vidal-Naquet, Raphaël Visocekas. (Vladimir Jankélévitch, Alexandre Minkowski et quelques autres, participèrent aux réunions préliminaires.)

n'étaient-elles pas toutes vouées à disparaître pour laisser la place aux grands ensembles nationaux, seuls porteurs d'universalité ?

Le Cercle se constitua pourtant peu après la guerre des Six Jours et connut nombre de réunions enfiévrées. Une première démarche fut de réaffirmer « l'éminente dignité » des diasporas encore mal reconstruites après la Shoah, et de refonder en vérité la tradition selon laquelle la Diaspora constitue un mode d'existence original et exemplaire, qu'une expérience millénaire a rendu naturel, fructueux et vénérable, et où s'est déposé le meilleur de la tradition universaliste des Juifs. On soutenait, en outre, que les diasporas, comme d'autres minorités culturelles, ethniques ou nationales, doivent être aidées moralement et financièrement à préserver leurs valeurs culturelles ou, le cas échéant, à les redécouvrir, afin d'être mieux en mesure « de contribuer à enrichir la culture totale de l'humanité », comme l'avait déclaré l'UNESCO. Une seconde démarche fut de s'interroger sur les questions touchant à l'héritage culturel, ses contenus et sa transmission. Une troisième démarche fut de soutenir les forces qui, en Israël et dans le monde, luttent pour la paix au Moyen-Orient et exigeaient la reconnaissance nationale des Palestiniens. Enfin, une reprise de certains aspects des socialismes juifs fut également débattue.

L'affirmation identitaire ne fut pas cependant dogmatiquement prononcée. Une partie des multiples débats que le Cercle a organisés ont tenté de répondre à la question : « Pourquoi et comment sommes-nous juifs ? » Diverses réponses ont été proposées au cours des trente années de l'existence du Cercle, au moyen de réflexions sur les milieux où vivent les Juifs dans le monde, sur leurs relations avec l'État d'Israël, sur le passé et l'histoire des Juifs. Les actes d'un colloque furent publiés², ainsi qu'un ouvrage sur le temps juif³.

2. « Les Socialismes juifs – Les minorités en France aujourd'hui », dans *Combat pour la diaspora*, n° spécial du Cercle Gaston-Crémieux, 10-11, Paris, Cyros, 2^e trimestre 1983.

3. Cercle Gaston-Crémieux, *Temps juif, lecture laïque*, Paris, Liana Levi, 1995.

Avant d'aller plus loin, il convient de rappeler que le Cercle reste attaché aux valeurs des socialismes juifs, malgré les transformations actuelles de la gauche et l'effondrement des États pratiquant le « socialisme réel ». Le Cercle a toujours condamné les régimes totalitaires de droite ou de gauche, et, dans son document programmatique intitulé « Positions », il a condamné le terrorisme d'État plus fortement encore que les terrorismes individuels ou groupusculaires.

Parmi les diverses mesures pour lesquelles le Cercle a milité, un bon nombre ont été mises en pratique en France. Ainsi, l'attention portée sur l'État d'Israël, que les sionistes et les organisations juives « officielles » voulaient, sinon exclusives, du moins prioritaires, a fait place à des programmes éducatifs visant à renforcer *l'être juif en diaspora*. Un enseignement concernant la Shoah a été introduit dans nos écoles, et la responsabilité de l'État français et d'une certaine France dans la déportation des Juifs de notre pays a été reconnue par le chef de l'État.

Des efforts importants sont faits par divers éditeurs, mais aussi par des universitaires, pour rendre publiques des œuvres dogmatiques ou historiques, originales ou traduites. Le yiddish est enseigné en divers lieux et les traductions du yiddish sont de plus en plus fréquentes et nombreuses. Une politique nouvelle concernant les langues régionales ou minoritaires est un important projet de notre actuel gouvernement.

Il a été de notre préoccupation de défendre l'existence de l'État d'Israël, ainsi que son droit à des frontières sûres et reconnues. Nous avons toujours critiqué les gouvernements d'Israël et ceux d'entre les sionistes qui refusaient le dialogue avec l'OLP. Dès 1967, plusieurs membres du Cercle ont fait partie du Comité des intellectuels pour une solution négociée du conflit israélo-arabe.

L'intérêt du Cercle pour les minorités culturelles et les affirmations régionalistes en France n'a pas toujours été compris dans

notre pays jacobin et centralisateur, nombre de Juifs, en particulier, s'offusquant qu'on pût comparer les langues juives, et notamment l'hébreu, au basque ou au breton ! Cette préoccupation a pourtant marqué le Cercle depuis l'origine. Aujourd'hui, dans la conscience des hommes, l'idée selon laquelle un État, qui cherche à « nettoyer ethniquement » ses groupes minoritaires est un État criminel, a fait son chemin : la Bosnie, le Kosovo, le Tchétchénie, les lieux où vivent les Kurdes ne sont que des exemples connus (parmi d'autres) du caractère meurtrier et inhumain d'une telle politique, qui peut d'ailleurs prendre divers visages pour parvenir au même résultat : le génocide.

Voici maintenant, en quelques lignes ce que sont nos priorités :

- Le rapport des Juifs avec le reste du monde se modifie à une allure que nous ne percevons pas toujours. À la situation démographique mondiale de l'immédiate après-guerre se substitue un rapport numérique inquiétant : on peut raisonnablement penser qu'au moment où la population mondiale avoisinera les quinze milliards, les Juifs ne seront guère plus nombreux que quinze millions. Maintenir l'identité ? Comment ?

- Le Cercle préconise un renouveau des structures communautaires, qui devraient allier la transparence et la préoccupation démocratiques, ainsi qu'une complète ouverture à toutes les composantes du judaïsme français.

- Il préconise un effort renouvelé pour l'enseignement de toutes les langues juives.

- Il préconise des contacts avec d'autres groupes minoritaires français, ainsi qu'avec des groupes diasporiques lointains, et avec les forces de paix au Moyen-Orient.

– Le souvenir de la Shoah, même s'il est ici ou là instrumentalisé à des fins politiques, est un souvenir qui s'est maintenu chez une grande partie des survivants, des familles de victimes ou de leurs descendants et qui doit être perpétué par la mémoire et l'histoire.

Peut-on, sans autres nuances, parler d'une catégorie de « massacres » propres au xx^e siècle ? Ou de « démocides » dont le communisme, à travers toutes ses manifestations nationales, s'est rendu coupable ? C'est la thèse de Courtois, de Rigoulot, de Yannakakis. Je ne suis pas sûr de pouvoir les suivre. Les différences entre « ce qui s'est passé » – mettons au Cambodge et en Pologne – ne peuvent s'expliquer sans tenir compte des singularités locales, historiques et nationales. De même qu'entre le fascisme italien, le franquisme et le national-socialisme les différences sont considérables, de sorte que, sans en disculper aucun, on peut, on doit les percevoir et les analyser séparément.

Sans aller aussi loin que Christian Delacampagne, qui affirme que toute tentative pour « aligner » le communisme sur le nazisme ne peut procéder que d'un oubli, intentionnel ou non, de la Shoah, j'incline à penser que l'alignement au cordeau du nazisme et du communisme, en faisant de tous les génocides, démocides, crimes de guerre et tueries de masse une sorte de paysage indifférencié où le malheur des hommes devient le malheur de l'humanité tout entière, perçue comme une entité indifférenciée : j'incline à penser que cette indifférenciation est une façon un peu facile de nous sortir du malheur. Car le malheur irréversible – et je rappelle ici les propos de Hannah Arendt qui parle du péché capital du politique –, consiste en ceci : que le meurtre ou l'anéantissement concerne un peuple et sa constitution politique, lesquels sont potentiellement, et dans le cas de la constitution, conformément à l'intention qui l'a établie, immortels. Ce que l'on anéantit là, ce n'est pas quelque chose de mortel, mais quelque chose de potentiellement immortel.

La violence ne s'étend pas seulement à ce qui a été produit – et qui peut être reconstruit grâce à un effort violent – mais à une réalité historico-politique abritée dans ce monde produit et qui, étant donné qu'elle n'a pas été produite, ne peut pas non plus être restaurée. Quand un peuple perd l'essentiel de sa culture, quand il perd l'espace interstitiel que grâce au temps, il a développé entre les hommes et les femmes qui en font partie, il perd sa réalité politique et son identité, quand bien même il parvient à survivre physiquement. C'est ce qui s'est passé avec le monde juif yiddishophone, qui ne peut plus être reconstruit. C'est ce qui s'est produit sans doute au Cambodge et ailleurs – peut-être faudra-t-il des années avant que nous nous en rendions compte.

Il semble donc que les malheurs ou les désastres historiques n'affectent pas un genre humain indifférencié, mais tel ensemble particulier et unique, dont la particularité, à défaut de pouvoir être restaurée, doit rester mémorable, doit occuper une place dans le souvenir. C'est pourquoi je crois que l'oubli de la Shoah n'est qu'une métaphore pour signifier l'oubli du malheur ou de ce qui effraie – un oubli que nous sommes si nombreux à désirer que nous construisons des discours humanistes de seconde main pour n'avoir pas la tentation de nous souvenir, ou de regarder le malheur, ou la terreur, en face.

INTERROGATIONS IDENTITAIRES ET CHAMP COMMUN UNIVERSEL

Le Cercle Gaston-Crémieux (2)

Comme on l'a vu auparavant, l'objectif lors de la création du Cercle Gaston-Crémieux était de faire admettre au sein de la communauté juive en France un groupe qui ne fût ni religieux ni sioniste, mais aussi de faire accepter par la gauche l'idée que l'identité juive pouvait s'exprimer autrement que par l'adhésion au sionisme ou à la religion. Car la gauche (communiste et non communiste) ne connaissait alors que des citoyens français, et négligeait par principe des aspirations culturelles ou politiques s'appuyant sur une histoire ou des traditions qui n'étaient pas dans le champ français global. Bref, aux aspirations nationalitaires, elle opposait un nationalisme français implicitement contenu dans sa notion du citoyen.

Les choses ont évolué et le paysage qui se présente à nous aujourd'hui est bien différent de ce qu'il était alors. D'abord, des revendications régionalistes ont été partiellement prises en compte : on a commencé à enseigner des langues régionales dans les écoles de la République. C'est là un point important, dans la mesure où il signifie qu'on admet désormais que les aspirations à des identités culturelles différentes ne sont plus considérées comme relevant seulement du domaine privé.

D'autre part, les groupes se revendiquant de diverses tendances linguistiques, culturelles ou même nationalitaires ont reçu des encouragements ou des subventions, notamment du ministère de la Culture. Un exemple intéressant est celui des Arméniens, dont on reconnaît maintenant que leurs organisations ont un caractère politique, religieux et culturel (ou parfois l'un ou l'autre de ces caractères seulement).

Malgré ces incontestables progrès, les groupes culturels minoritaires ont toujours des difficultés pour inciter leurs membres à

Contribution du Cercle Gaston-Crémieux à la réunion du Cercle Condorcet de Paris, 7 février 1991.

s'engager dans cette activité assez singulière, un peu mystérieuse, qui consiste à se perpétuer en tant que groupe identifiable et distinct. En effet, le paradoxe de toute minorité est que les raisons de s'abolir peuvent lui paraître plus pressantes que les raisons de se maintenir. Dans un régime démocratique, on ne prend guère de mesures actives pour décourager les minorités culturelles ; on encourage plutôt, financièrement et politiquement, la culture dominante. Quand un cinquième environ du budget national est consacré à l'école et à la culture, la part du lion revient naturellement à la culture majoritaire ; ce qui est offert aux minorités pour défendre leur culture propre est en dessous du dérisoire. Rappelons que tous les citoyens financent par l'impôt la culture majoritaire, tandis que le gros des moyens dont disposent les minoritaires, ils le puisent dans leurs propres ressources. Comme si la culture majoritaire était l'affaire de tous, et les cultures minoritaires l'affaire de ceux, entre les minoritaires, qui s'y intéressent de manière militante.

Si l'on aborde maintenant la question que l'on considère généralement comme la plus importante, celle des immigrés, et plus particulièrement celle des immigrés maghrébins, on sait qu'elle est très loin de faire l'objet d'un consensus. Pour simplifier, nous considérerons ici comme probable ou certain que la majorité de ces immigrés ne retournera pas dans leur pays d'origine. L'hypothèse contraire conduirait à supposer que les problèmes qui se posent à ces collectivités, comme au pays d'accueil, sont seulement de nature économique. En supposant que la première hypothèse soit la bonne, nous savons qu'il n'y a pas d'accord sur la façon dont il serait souhaitable que cette importante minorité s'incorpore à la nation, constituée qu'elle est par des immigrants récents et par leurs enfants. Ceux-ci ont généralement la nationalité française, ce qui ne les empêche pas d'être souvent marginalisés, souvent aussi perçus comme des étrangers. Cela n'est pas sans incidence sur les difficultés économiques qu'ils rencontrent.

Officiellement on cherche à les « intégrer », et ce terme signifie tantôt qu'on souhaite qu'ils obtiennent une entière égalité en leur qualité de citoyens français, tout en conservant, s'ils le désirent, certains caractères culturels issus d'une autre histoire et d'une autre collectivité que la française ; tantôt on souhaite (sans toujours l'avouer) qu'ils s'assimilent purement et simplement à la nation française et perdent leurs traits culturels d'origine. Comme ils sont musulmans et que l'islam est une religion transnationale, on s'aperçoit que l'assimilation pure et simple n'est probablement pas possible, le citoyen français n'étant pas seulement formé par l'héritage de la Révolution, mais aussi, dans l'immense majorité des cas, par l'héritage du christianisme. On peut observer à ce propos que l'intégration des Italiens, des Polonais, des Espagnols ou des Portugais ne semble préoccuper personne, ce qui tendra à prouver que l'héritage purement national (langue, coutumes, cuisine) est plus facilement « dégradable » en milieu assimilateur que l'héritage qui combine le national et une religion différente du christianisme (qui comporte également – au minimum – des coutumes et une cuisine).

On peut ici formuler l'hypothèse suivante : dans le passé, et même dans un passé encore récent, les immigrants étaient prêts à faire le sacrifice de leur culture d'origine en échange de l'intégration (ou, si l'on préfère, de l'assimilation). S'il restait des souvenirs et des traits importants de la culture d'origine, ceux-ci étaient vécus plutôt comme des ornements ou des enrichissements de la personne que comme des supports d'une identité. Il semble qu'il n'en aille plus de même aujourd'hui : l'intégration paraît plus que jamais nécessaire, mais on ne veut pas l'obtenir au prix d'un abandon total de la culture d'origine. La revendication identitaire vient donc se superposer à la volonté d'être semblables et d'être égaux. Elle s'accompagne souvent de revendications économiques. Ainsi, la marginalisation est à la fois culturelle et économique.

La notion de revendication identitaire est cependant floue ; elle demande à être précisée, car on la voit surgir de divers côtés. S'agit-il de l'identité d'individus pris isolément (et qui en ont chacun une idée un peu différente) ? S'agit-il d'une identité collective – celle d'un groupe diversement défini ? S'agit-il de l'aspiration à une double allégeance culturelle, comme c'est parfois le cas dans certaines organisations juives ou arméniennes ? Ou s'agit-il enfin de l'identité d'un ensemble institutionnel, l'État-nation ?

Si la question se pose (ou se repose) aujourd'hui, et de manière complexe, c'est que divers facteurs se conjuguent, encore qu'ici ou là les mots ne désignent pas nécessairement les mêmes choses.

On voit d'abord se reposer des problèmes qui avaient surgi ou resurgi il y a une vingtaine d'années. Alors, comme maintenant, s'exprimaient les exigences de minorités nationales, religieuses, linguistiques, transnationales : elles demandaient une reconnaissance formelle au sein des États-nations. Ces mouvements revendicatifs, que l'on trouvait en Europe occidentale, en Amérique du Nord et sous une forme latente en Europe orientale et dans l'Union soviétique), s'étaient – croyait-on, essoufflés. Après quelques années d'un silence relatif, ils se réveillent sous des formes différentes et dans un contexte nouveau. La revendication identitaire (appelons-la ainsi provisoirement) a pris de l'acuité :

- en raison du caractère massif des migrations et des immigrations récentes ;
- en raison d'un certain affaiblissement de l'hégémonie culturelle exercée par l'État-nation ;
- en raison des profonds changements survenus dans les moyens de communication, et qui permettent à certaines collectivités de se ressourcer (ou de raviver leurs passions identitaires) par le contact avec des communautés lointaines (voir en France les Arméniens, les Juifs, les Maghrébins ; en Angleterre, les Pakistanais ou les Bengalis) ;

– en raison, enfin, de la création de l'Europe, et du modèle pluriculturel que présentent certains pays de la communauté (Espagne, Belgique, Italie).

Ainsi, si l'on est passé, dans certains milieux, de la notion de « laïcité » à celle de « laïcité plurielle », c'est que nombreux sont ceux qui ne se contentent plus de la neutralité d'un espace politique indifférent à la diversité de l'appartenance des citoyens et aveugle à leur bariolage culturel.

La revendication identitaire a pris également d'autres formes. Des individus, des groupements, un parti politique, le Front national, parlent d'une « crise d'identité » : une menace pèserait sur « l'identité de la France ». Cette formulation s'est frayé un chemin dans une partie plus large de l'opinion qui ne saisit pas les conséquences néfastes que peut avoir sur le jeu normal de la démocratie l'idée que la nation serait une « personne » dont la culture ou le visage auraient une permanente uniformité. « Il n'y a pas d'identité de la France sans unité – ou uniformité de la France », disait à peu près Fernand Braudel, qui décrivait cette identité dans la longue durée – celle des temps immémoriaux, celle de l'inconscient.

Or, si elle est collective, l'identité, pour être nationale, doit tenir compte du caractère éminemment changeant de la population et de la culture nationales. Une nation doit pouvoir s'élargir, se diversifier, emprunter et prêter à d'autres cultures, sous peine de s'étouffer et de perdre, non seulement son rayonnement mais aussi sa vitalité. Il est aberrant de figer la nation dans une identité, terme qui ne convient qu'à la personne ou à un ensemble de personnes qui se reconnaissent entre elles.

Aussi peu justifiée est l'expression « identité de la France », aussi justifiable peut l'être l'identité des Français, des Bretons, des musulmans de France, des Tziganes etc., dont l'appartenance à un groupe entrecroise d'autres appartenances au gré des circonstances et du choix des individus.

Quelle que soit l'identité qui résulte de ces appartenances, il est fallacieux de croire que dans un pays démocratique, elle puisse être imposée de l'extérieur aux individus. Elle est volontaire et résulte de la définition qu'en donnent ceux qui s'en réclament. Les aspirations culturelles doivent être satisfaites.

Certains voient là un danger. Mais faut-il vraiment croire, dans un pays comme la France, où l'attrait et le prestige de la culture dominante restent considérables, que ces aspirations ou ces revendications puissent devenir une menace sérieuse contre la démocratie, contre l'intégrité du territoire, contre la permanence de l'État-nation ?

Que devient donc la démocratie si la multiplicité des appartenances est reconnue et institutionnalisée ? L'individu peut-il à la fois exercer une citoyenneté active et être reconnu dans son identité infranationale ou transnationale ?

Il nous semble que loin d'en pâtir, la démocratie en sortirait renforcée. C'est à l'État qu'il appartient de réguler la cohabitation de communautés multiples en se faisant à la fois le garant d'une laïcité plurielle et le promoteur et le gardien de l'égalité des citoyens.

Il appartient en retour aux citoyens d'être actifs dans leurs multiples formes d'identité : au plan politique comme acteurs souverains de la démocratie ; au culturel, en agissant au sein des groupes ou des associations auxquels ils choisissent – ou non – de s'associer. La participation des citoyens à des activités culturelles différenciées est de nature à enrichir la culture nationale, non à l'affaiblir ou à la diviser.

Le projet qui nous semble apte à concilier la sauvegarde des droits universels et le respect des différences consiste à tendre vers une interférence du politique et du culturel, de sorte que le citoyen puisse participer en pleine égalité à une démocratie aussi bien culturelle que politique et sociale.

Concrètement, cela reviendrait à inscrire, dans une Charte des droits de la personne, charte française, européenne et internatio-

nale, le droit pour chaque individu de développer la culture de son choix au sein de communautés qui assumeront leur propre définition. On peut citer ici la *Charte des droits et libertés de la personne* du Québec qui stipule (IV, 43) : « Les personnes appartenant à des minorités ethniques ont le droit de maintenir et de faire progresser leur propre vie culturelle avec les autres membres de leur groupe ».

On ne peut conclure, toutefois, sur une note trop optimiste. Il faut rappeler que le système politique où l'État proclame sa neutralité par rapport aux divers groupes ethniques, religieux ou sociaux dont il forme l'armature suppose que chaque collectivité particulière renonce au moins partiellement à se manifester en tant que telle dans le champ politique. L'État, qui prétend à l'universalité du fait de sa neutralité et de l'égalité qu'il instaure entre les citoyens, conforte cette universalité par son pouvoir de fédérer des existants historiques singuliers, tandis que chaque existant présent dans le système continue à prétendre que l'universalité de son message, de sa culture, de sa religion est fondée sur le caractère unique et singulier de son expérience historique et de sa mémoire. On perçoit alors qu'une véritable querelle relative à l'universalité s'instaure entre le système politique et les groupes qui en font partie. Les tensions qui en résultent trouvent à se résoudre de différentes manières au fil du temps. C'est ici qu'interviennent l'invention et la créativité sociales. Il faudrait pourtant être bien utopiste, ou bien aveugle, pour imaginer une société d'où toute tension serait absente, et qui vaudrait encore la peine qu'on y vive.

LAÏCITÉ ET DROIT DES MINORITÉS DANS LA REPUBLIQUE

On se souvient qu'à la demande du Consistoire israélite de France et de deux associations religieuses, le Conseil d'État a examiné, le vendredi 31 mars, le décret du 18 février 1991 relatif aux « droits et obligations des élèves » dans les établissements publics d'enseignement du second degré. Le Consistoire avait introduit cette demande pour faire préciser les limites de ce décret, estimant que l'obligation d'assiduité préconisée était contraire à la liberté religieuse, puisqu'elle empêchait les élèves juifs d'obéir aux prescriptions d'un culte qui ordonne le repos du samedi. Le commissaire du gouvernement (lequel, malgré ce titre, n'est pas lié au gouvernement) recommandait – comme on pouvait s'y attendre – que fût érigé en principe le refus des autorisations d'absence le jour du shabbat, car, disait-il, « la loi de la république s'impose aux principes religieux ». Il rappela, à cette occasion, que l'avis retenu par le Conseil d'État sur l'affaire du foulard islamique, en 1989, stipule que le respect de la liberté de conscience est limité, entre autres freins, par l'obligation d'assiduité.

Une seconde affaire concernait un élève de terminale qui n'avait pu s'inscrire au lycée Masséna de Nice parce qu'on ne voulait pas le dispenser d'assister au cours le samedi : son père demandait que son dossier fût accepté malgré ses prévisibles absences.

Le commissaire passa en revue trois solutions possible au problème dont le Conseil d'État avait à débattre. Le Conseil pouvait juger que les autorisations d'absence doivent, dans tous les cas, être accordées : mais cela reviendrait à donner à la liberté religieuse un caractère absolu, ce qui est contraire à la jurisprudence. J'ajoute que cela signifierait que des prescriptions acceptées seulement par une minorité de citoyens pourraient faire l'objet d'une loi qui

Cet article a pu être écrit grâce aux articles publiés dans Le Monde des 2-3 avril, et des 15 et 16 avril 1995. Les informations relatives à l'affaire Bakke sont empruntées à l'ouvrage de Bernard Schwartz, Behind Bakke: Affirmative action and the Supreme Court, New York University Press, New York et Londres, 1988.

ne concernerait que cette minorité, ce qui reviendrait à accorder à ces citoyens minoritaires une manière de statut personnel.

La deuxième solution reviendrait à demander aux proviseurs de décider au cas par cas. Encore que cette solution serait conforme à la jurisprudence retenue dans l'affaire du foulard, le commissaire du gouvernement en déconseille l'adoption, car elle obligerait à établir des critères (la nature des cours, l'âge des enfants, leur niveau scolaire, le nombre d'élèves concernés) qui pourraient porter atteinte au principe d'égalité.

C'est donc la troisième solution qui est préconisée : il ne saurait être question de créer par la loi un jour de repos hebdomadaire, même si, par dérogation exceptionnelle, des autorisations d'absence peuvent être accordées pour certaines fêtes qui figurent dans un calendrier défini au niveau national. Le caractère systématique d'un jour d'absence hebdomadaire rend impossible une décision qui autoriserait certains élèves à manquer l'école de cette façon. Reconnaître le droit à une telle dérogation serait « s'engager dans la voie d'une école "à la carte", où chacun, selon ses convictions, choisirait ses disciplines et des horaires de présence ».

Le Monde, dans son numéro daté des 2 et 3 avril derniers (1991), après avoir donné les informations que j'ai abrégées ci-dessus, consacre plusieurs colonnes à commenter cette affaire sous le titre « La République et le droit des minorités ». Philippe Bernard y fait observer que la revendication « d'une dispense systématique des cours du samedi pose à l'institution scolaire et à la société tout entière des questions » dérangeantes. La reconnaissance de la liberté de se dispenser de l'assistance au cours tel (ou tel autre) jour de la semaine « ouvrirait, à l'évidence, la voie à d'autres exigences "communautaires" ». De sorte que, « après le débat sur le foulard islamique, c'est la demande d'un statut particulier qui se trouve présentée ».

Philippe Bernard, tout en manifestant une grande inquiétude devant « la mise en cause des règles de vie communes sous la

poussée de revendications communautaires et d'exigences religieuses », qui se produisent à l'heure où « Jean-Paul II fait le procès des lois sur l'avortement votées démocratiquement », fait observer que la laïcité, « qui porte en elle le respect de toutes les opinions et croyances, ne peut signifier leur négation ». Il est bien conscient que le redéploiement de la carte des religions en France appelle des réponses inédites. Aussi demande-t-il que l'arrêt attendu du Conseil d'État marque des orientations claires, « applicables concrètement par les enseignants et l'administration ». C'est le juge qui doit penser-t-il – fournir une réponse claire et juridiquement bien étayée à un problème de société qu'on ne sait guère (ou pas encore) résoudre sur le terrain. Mais est-il bien réaliste de réclamer pour l'éducation nationale « des consignes claires, une règle facilement applicable ? ». Pour le savoir, nous pouvons nous tourner maintenant vers les deux arrêts rendus par le Conseil d'État le 14 avril dernier.

Le Conseil d'État n'a pas entièrement suivi les suggestions du commissaire du gouvernement. Il n'a pas érigé en principe le refus d'autoriser purement et simplement l'absence de certains élèves le jour du shabbat. Il laisse au contraire une certaine latitude aux établissements scolaires pour autoriser des absences individuelles. Mais cette latitude sera soumise à quelques conditions. En particulier, les absences ne devront pas perturber la scolarité des élèves, la vie de l'établissement et le bon déroulement de la journée scolaire. Ainsi, en première supérieure où les interrogations écrites ont lieu le samedi, un élève ne saurait être dispensé d'être présent ce jour-là. La demande d'annulation de la mesure prise contre l'élève du lycée Masséna est donc rejetée. En revanche, le Conseil d'État décide de ne pas interdire purement et simplement les autorisations d'absence pour certains élèves juifs, musulmans ou arméniens, encore qu'il refuse de les accorder en bloc. Ces autorisations devront être délivrées ou refusées au cas

par cas par les chefs d'établissement. C'est donc sur le terrain que les absences éventuelles devront être négociées. On peut estimer qu'une règle claire et brutale eût été préférable. Pour ma part, je me réjouis qu'un dialogue puisse s'instaurer de cette manière, et que des exigences parfois conflictuelles ne soient pas tranchées à la manière d'un nœud gordien. Ce que le Conseil d'État ménage ainsi, c'est un espace de liberté et de débat. Il reconnaît ainsi que les citoyens d'une démocratie sont le lieu d'allégeances multiples, qu'ils sont l'objet de tiraillements contradictoires et sont soumis à des règles qu'il faut, quand c'est possible, concilier. Il est clair que certains proviseurs – comme d'ailleurs certains intellectuels qui se sont exprimés là-dessus à propos de l'affaire des foulards – ont une conception de la laïcité plus rigide. Mais que deviennent alors les libertés démocratiques ? Ce n'est pas à telle ou telle faction qu'il revient de dire ce qu'elles sont : c'est entre les factions divergentes que les libertés doivent sans cesse se redéfinir. Ce n'est pas simple, mais la démocratie est à ce prix, et elle peut s'apprendre !

À ce propos, et dans le même ordre d'idées, on notera avec satisfaction qu'en date du 13 avril dernier, un tribunal administratif de Lille a jugé que le foulard islamique n'est pas en soi « un signe ostentatoire ». Il s'agit d'un jugement rendu à la suite du recours de vingt-six jeunes musulmanes exclues de leur établissement pour avoir porté le foulard. Vingt-trois exclusions ont été confirmées par le tribunal, car ces exclusions avaient donné lieu à diverses manifestations qui avaient troublé le fonctionnement du service public, et donc créé du désordre. En revanche, s'agissant d'une élève exclue pour le seul motif « qu'elle portait un foulard islamique », les juges ont estimé que celui-ci avait été, à tort, « considéré par nature comme un signe religieux ostentatoire ». Le tribunal a donc exigé la réintégration immédiate de l'élève au sein de l'établissement. Un jugement semblable annule l'interdiction faite à deux étudiantes en droit de pénétrer dans l'université de Lille-II couvertes de leur

foulard. Les juges ont donc interprété la circulaire Bayrou dans le sens qu'ils estimaient le plus large, ne tenant pas compte du fait que celui-ci avait affirmé que le foulard « était en lui-même ostentatoire », au motif probable que l'interdiction de le porter n'étant pas explicite, la circulaire était conforme au droit. Le tribunal fait ainsi savoir que le port du foulard ne doit pas conduire automatiquement à l'exclusion de l'Éducation nationale.

Même si la comparaison peut paraître bizarre à certains, cet ensemble de décisions se rapproche, par leur principe, de la fameuse affaire Bakke que la Cour Suprême des États-Unis eut à connaître il y a une vingtaine d'années. Il s'agissait d'un épisode concernant une « action compensatoire » (*affirmative action*) à l'université Davis en Californie. Allan Bakke, un étudiant blanc d'origine norvégienne, fut refusé à deux reprises à l'examen d'entrée à la faculté de médecine de Davis. Or, sur cent places mises au concours, seize avaient été réservées à des candidats appartenant à des minorités défavorisées (noire, mexicaine ou asiatique). Allan Bakke alla en justice se plaindre d'avoir été l'objet d'une discrimination à rebours. Son premier avocat déclara très tôt qu'un « traitement préférentiel des minorités pourrait conduire à substituer les droits d'un groupe aux droits individuels ». Il n'est pas possible de décrire ici, même sommairement, les divers épisodes de cette cause célèbre. D'appel en appel, elle parvint jusqu'à la Cour Suprême, dont le jugement fut, à cette occasion « bifide » (*the judgement is a bifurcated one*) selon les mots du juge Powell.

À la question de savoir si l'examen d'admission spécial était conforme à la constitution, cinq juges sur neuf considérèrent qu'il ne l'était pas : Bakke devait donc être admis à la faculté de médecine.

À la question de savoir s'il est légitime de considérer la race d'un individu comme devant jouer un rôle parmi les facteurs pertinents pour l'admission, la réponse fut complexe : bien que toute classification raciale est en elle-même (*inherently*) suspecte, rapporta le

juge Powell, elle peut, si elle est jointe à de multiples évaluations et de multiples caractéristiques, entrer en ligne de compte. Et le juge mentionna l'Université de Harvard, où la race pouvait, parmi de nombreux autres facteurs, être prise en ligne de compte pour que l'ensemble des étudiants reflète partiellement la diversité des habitants du pays. Mais l'examen d'admission de l'université de Davis, qui fait obstacle à la compétition sur la seule base de l'origine raciale ou ethnique, viole le quatorzième amendement de la Constitution qui prévoit l'égle protection juridique de tous, indépendamment de la couleur, de l'origine, de la religion...

Il est passionnant de constater que la plus haute juridiction américaine, pour ne pas créer d'obstacle légal à toute intervention compensatoire (*affirmative action*), refusait une procédure qui l'accordait collectivement à un quota d'étudiants, mais réservait la possibilité de la maintenir au cas par cas – certaines minorités américaines ne s'étant pas encore relevées des discriminations inhumaines dont elles avaient été l'objet au cours de l'histoire des États-Unis. Peut-être peut-on voir là un cas où l'équité réussit à se frayer un chemin malgré les dispositions de la loi, un cas aussi où l'histoire d'une collectivité minoritaire est prise en compte par la loi pour compenser des handicaps subis par les individus dont cette collectivité est faite.

THE HISTORY OF THE UNITED STATES

By J. M. G. [illegible]

The history of the United States is a story of the struggle for freedom and justice. It is a story of the people who have built this nation, and of the challenges they have faced. From the first settlers to the present day, the United States has been a land of opportunity and hope. It is a land where every person has the right to life, liberty, and the pursuit of happiness. The history of the United States is a testament to the power of the American dream.

POSTFACE

The history of the United States is a story of the struggle for freedom and justice. It is a story of the people who have built this nation, and of the challenges they have faced. From the first settlers to the present day, the United States has been a land of opportunity and hope. It is a land where every person has the right to life, liberty, and the pursuit of happiness. The history of the United States is a testament to the power of the American dream.

The history of the United States is a story of the struggle for freedom and justice. It is a story of the people who have built this nation, and of the challenges they have faced. From the first settlers to the present day, the United States has been a land of opportunity and hope. It is a land where every person has the right to life, liberty, and the pursuit of happiness. The history of the United States is a testament to the power of the American dream.

Des musées et des hommes

Pierre Vidal-Naquet

Le Musée d'État de la petite ville polonaise d'Oswiecim, plus connue sous son nom allemand d'Auschwitz, offre au visiteur, qu'il soit « pèlerin » ou « touriste » (un hôtel et un restaurant sont prévus pour lui), un panorama complet de ce que fut, en ce lieu, l'entreprise nazie. Ce n'est pas de cela que je voudrais parler au lecteur du livre de Richard Marienstras. Je le suppose informé, et, s'il ne l'est pas suffisamment, je le renvoie à la première étude que contient ce recueil et qui réussit le tour de force, après trente ans de littérature concentrationnaire, de rendre un son neuf. Mais un musée est toujours révélateur par ce qu'il montre et par ce qu'il tait. Dans une des salles de l'entrée, le visiteur est averti qu'ont été déportés ici des hommes de toutes les nations, de toutes les religions. Cette maxime est illustrée, en ce qui concerne les nations, par une floraison de drapeaux, dont celui d'Israël qui n'existait pourtant pas lors de la libération du camp, en janvier 1945, mais qui devint, a-t-on considéré, celui des familles d'une part notable des victimes. Le visiteur se rendra évidemment rapidement compte, car le musée, je le répète, constitue un ensemble documentaire très honnêtement présenté, que les innombrables papiers, bagages, vêtements entassés dans les vitrines appartenaient en majorité non à Jean Dupont ou à Ivan Popov, bien qu'eux aussi aient été présents, mais à cette collectivité indéfinissable et cependant reconnaissable qu'on appelle les « Juifs », et aussi, bien entendu, aux Tziganes.

Le visiteur le comprendra rapidement, mais on ne le lui *dira* pas. Le film qui est présenté, en diverses langues, tourné par

Ce texte figurait en tête de la première édition de cet ouvrage. Geneviève Vidal-Naquet a donné son accord pour qu'il constitue la postface de la présente édition.

les libérateurs soviétiques, ne prononce qu'une seule fois le mot « Juif », alors pourtant que les Juifs sont une nationalité reconnue en Union soviétique. Les différentes nations dont les ressortissants ont été internés ou exterminés à Auschwitz se sont vu attribuer un des pavillons du camp pour y commémorer l'holocauste. Toutes n'ont pas usé de ce droit, et le pavillon français, par exemple, reste inoccupé, mais il existe, entre autres, un pavillon soviétique et un pavillon tchécoslovaque présentés par les gouvernements de Moscou et de Prague. Il existe aussi un pavillon juif. Je posai alors la question : qui a organisé ce pavillon ? Il me fut répondu que c'était le gouvernement polonais qui, comme le signale plus loin Richard Marienstras, tient volontiers ses Juifs pour Polonais, à condition qu'ils soient morts. Le pavillon contient certes quelques symboles juifs, mais il est consacré pour une très large part aux crimes, très réels, commis par les Allemands contre les Polonais. À quelques kilomètres de là, le visiteur peut aussi se rendre sur l'emplacement du camp de Birkenau (Brzezinka), où se trouvait le centre d'extermination proprement dit, et notamment ces chambres à gaz « qui n'ont jamais existé » (la preuve de leur non-existence figure, selon M. Maurice Bardèche, « dans les coffres du Pentagone ») ou qui sont un « mythe », selon mon collègue M. R. Faurisson, de l'Université de Paris-III – dans une lettre reproduite, le 17 juillet 1974, par *Le Canard enchaîné* –, mais dont les ruines sont pourtant visibles. Là se trouve, construit par des artistes italiens et polonais, le monument d'Auschwitz, œuvre du reste admirable. Au pied de ces pierres noires, des inscriptions dans toutes les langues possibles et imaginables, y compris, bien entendu, l'hébreu, le yiddish et le romani, langue des Tziganes, commémorent brièvement la mort de quatre millions d'hommes, de femmes et d'enfants. Au-dessus de ce groupe d'inscriptions, un texte isolé, en polonais. Datée du 16 avril 1967, la pierre dit ceci : « Aux héros d'Auschwitz, qui sont morts ici, en luttant contre le génocide hitlérien, pour la liberté

et la dignité de l'homme, pour la paix et la fraternité des peuples, le Conseil d'État de la République populaire de Pologne confère l'Ordre de Grunwald de première classe en signe d'hommage pour leur martyre et leur héroïsme ». Il n'est pas inutile de préciser que l'Ordre de Grunwald est une décoration militaire qui commémore la victoire remportée, en 1410, par les Polonais sur les Chevaliers teutoniques. Un ordre militaire et de première classe... Qui donc, à Auschwitz, était concerné par une telle décoration ? Les résistants, telle Danielle Casanova, les membres juifs du *Sonderkommando*, le commando spécial, qui préparaient les chambres à gaz et se révoltèrent le 7 août 1944 ? Ceux qui ne moururent pas « noblement » en casoar et en gants blancs, ne sont pas décorables. L'hommage aux vertus militaires est, en tout cas, intentionnel, puisque l'inscription – non visible – placée, en 1965, sous les fondations du monument, salue « quatre millions de combattants et de victimes provenant de Pologne et de beaucoup d'autres pays d'Europe » et ne comporte pas de décoration. Inaugurant le monument d'Auschwitz, et procédant à la « remise » de la décoration, J. Cyrankiewicz, Premier ministre polonais et ancien résistant d'Auschwitz, opposa le « cimetière » d'Auschwitz et celui de Verdun et se tut sur les combattants. Aujourd'hui, seule l'inscription demeure. Mais passons.

Cette dérisoire réduction du génocide hitlérien à un épisode de la lutte entre les nations, ou même à la lutte contre le nazisme (ne pense-t-on pas couramment que le génocide est le stade suprême du capitalisme ?) est encore discrète à Auschwitz parce que le nombre de ceux qui se souviennent est important et qu'ils sont parmi nous, mais le même phénomène opère ailleurs, avec encore moins de discrétion. Voici, par exemple, comment, dans l'*Encyclopaedia Britannica*, est présenté par un historien anonyme, qui signe X, ce qui fut le premier génocide des temps modernes, le massacre de plus d'un million d'Arméniens, en 1915, par les troupes de Talaat Pacha : « Pendant les batailles entre Turcs et

Russes sur le front du Caucase, les Arméniens créèrent des troubles derrière les lignes turques et menacèrent de couper les lignes de communication. Au début de 1915, le gouvernement turc commença une déportation générale au cours de laquelle des atrocités furent commises sur une large échelle. Quand le général arméno-russe Andranik pénétra en Anatolie orientale, les soldats arméniens qui étaient sous ses ordres (la soi-disant "armée chrétienne de la Vengeance") répliquèrent par des atrocités similaires quoique sur une bien plus petite échelle¹. Les Arméniens sont donc doublement coupables. N'avaient-ils pas coupé les lignes de communication ? N'ont-ils pas massacré à leur tour, « quoique sur une bien plus petite échelle » ? Il faut tout de même être objectif. Mais les bébés menaçaient-ils les lignes turques ? De tels propos sont rarement tenus à propos des Juifs et des Nazis, bien qu'on les rencontre ici ou là, notamment dans certains journaux arabes où fleurit ce que Maxime Rodinson a appelé le « racisme de guerre », mais l'opération visant à « réduire » le génocide est en route depuis bien des années. Là n'est pourtant pas l'essentiel de ce qu'enseigne une visite au musée d'Oswiecim. Car une question se pose inévitablement. À supposer que le pavillon juif n'ait pas été présenté par les soins du gouvernement polonais, qui donc aurait eu le droit de prendre cette présentation en charge ?

À cette question simple, les réponses simples ne manquent pas. Seulement, elles sont radicalement contradictoires. Pour les uns, il n'y a pas eu de victimes juives, mais des victimes polonaises, russes, allemandes, roumaines, grecques ou françaises. Parler de victimes « juives » est tomber dans le piège du racisme nazi. À la limite, il ne devrait pas y avoir de pavillon « juif ». Certains, parmi les Juifs eux-mêmes, ont poussé la logique de cette attitude jusqu'à la caricature, ainsi ces Juifs allemands, déportés au ghetto de Varsovie,

1. Article « Turkey », édition de 1959, vol. XXII, p. 606. L'édition de 1941 du même article est simplement muette.

en attendant Treblinka, qui parlaient de « *unser Führer* »². Mais ne rions pas, car cette attitude a eu aussi ses héros. Le 19 avril 1943, c'est le drapeau polonais qui est hissé par les insurgés du ghetto de Varsovie, geste auquel les Polonais ne répondirent pas toujours par des actes de solidarité concrète. Et quand mon père écrivait dans son journal, à la date du 15 septembre 1942 : « Je ressens comme Français l'injure qui m'est faite comme Juif. [...] Je pense très fermement aujourd'hui que, puisqu'on a distingué entre "nous" et la France, que la France, c'était "nous" et je me détourne d'elle, avec quel affreux déchirement si, comme l'affirment les ricaneurs des maîtres de l'heure, c'est en "eux" et non en "nous" que la France s'incarne », il exprimait, à n'en pas douter, les sentiments de milliers de « Juifs français » dont on peut dire, certes, avec Richard Marienstras que « l'assiette de [leur] être n'est que partiellement juive », mais qu'il n'y a aucune raison de traiter, comme le font les imbéciles, de renégats et de dégénérés. Reste que cette attitude, fréquente en Occident parmi les communautés dites « de vieille souche », n'était pas, à beaucoup près, majoritaire en Europe de l'Est. La réalité de l'exclusion s'y fait aujourd'hui, au moins autant qu'hier, durement sentir. Et puisqu'il s'agit ici de musées, il est bon de signaler qu'au « Musée historique de la ville de Varsovie », qui traite de l'histoire de la ville depuis les origines de la cité jusqu'à sa reconstruction après la Seconde Guerre mondiale, il n'est pas dit un seul mot de la communauté juive, qui constituait pourtant en 1939 environ le quart de la population de la ville, jusqu'aux jours de sa destruction par les Nazis.

Alors une seconde réponse se présente, qui est celle des sionistes. Peu importe que l'État d'Israël n'ait été créé qu'en 1948, cette création n'est qu'un « retour », une « restauration », et, de même que Louis XVIII datait, en 1814, la charte constitutionnelle qu'il octroyait aux Français, de la vingt-deuxième année de son

2. E. Ringelblum, *Chronique du ghetto de Varsovie*, trad. L. Poliakov, Laffont, 1959, p. 301.

règne, de même certains estiment qu'entre la chute de Massada (avril 1973 ap. J.-C.) ou celle du royaume insurrectionnel de Bar Kochba (135 ap. J.-C.), et la Déclaration d'indépendance lue par Ben Gourion, le 14 mai 1948, au musée de Tel Aviv, l'État d'Israël n'a cessé d'exister en droit, sinon en fait. C'est donc à cet État qu'il appartiendrait de présenter le pavillon juif du musée d'Oswiecim, ce qui poserait quelques problèmes aux onze millions de Juifs qui n'ont pas choisi de s'installer dans cet État même lorsque la possibilité leur en était très largement offerte. Que l'idéologie sioniste puisse, elle aussi, à l'occasion, se livrer à ce travail de réfection du passé, il suffit d'ouvrir les yeux pour s'en convaincre.

Le kibboutz Yad Mordechai est un kibboutz du Mapam situé en bordure du Néguev. Il doit son nom à Mordechai Anielewicz qui fut le chef, sioniste-socialiste, de l'insurrection du ghetto de Varsovie et qui, à ce titre, a aujourd'hui encore sa rue à Varsovie, sur l'emplacement de l'ancien ghetto. Établi en 1943, il subit le 19 mai 1948 l'assaut de l'armée égyptienne. Évacué après une résistance héroïque, le 24 mai, il fut reconquis le 5 novembre de la même année par l'armée israélienne. Le visiteur est accueilli par une grande statue de Mordechai Anielewicz, sur le modèle du *David* de Michel-Ange, et qui tient à la main non une fronde mais une grenade. La statue domine le cimetière où sont ensevelis les hommes qui tombèrent pour la défense de Yad Mordechai. Le musée du kibboutz, petit chef-d'œuvre d'architecture, est construit sur deux plans. Le visiteur est guidé progressivement de l'obscurité à la lumière. L'obscurité, c'est le « shtetl » polonais, la petite ville à majorité juive, avec ses artisans et ses rabbins, ses journaux et ses enfants, promesse d'avenir interrompue. L'accent est mis sur la menace permanente qui pèse sur les communautés, menace qui se concrétise quand les Nazis prennent le pouvoir en Allemagne puis envahissent, le 1^{er} septembre 1939, la Pologne. Les ghettos sont liquidés, tandis qu'une minorité se révolte et rejoint les partisans

dans la forêt. Un début de clarté apparaît avec l'installation des kibboutzim en bordure du désert : onze d'entre eux sont établis dans la nuit de Kippour en 1946. Pour eux un pipeline est construit, qui apporte l'eau et la vie : « Ils n'errèrent pas de puits en citernes comme des fils du désert, mais installèrent des tuyaux qui apportèrent de l'eau du nord au sud. Et le poste qu'ils construisirent de nuit devint une oasis de verdure. L'eau coula dans les tuyaux, comme du sang donnant la vie aux corps. Mais il y avait aussi du sang rouge dans les tuyaux, le sang de ceux qui gardaient, dans la nuit, l'eau vivifiante³ ». Des « fils du désert »... c'est-à-dire les Arabes. Avec l'évocation de la bataille de 1948, le visiteur débouche en pleine lumière, au-dehors, où ladite bataille est reconstituée de la façon la plus réaliste possible.

Je n'affirme certes pas que ces images transparentes résument la vision qu'ont les Israéliens de l'histoire de la Diaspora ; bien des signes, au contraire, tendent à démontrer qu'une vision plus réaliste et, comme on dit, plus positive, commence à se faire jour. Mais, à travers ces images, c'est bien l'idéologie sioniste qui s'exprime dans sa pureté.

En fait, ce que mettent en lumière, à leur façon, aussi bien le musée d'Oswiecim que celui de Yad Mordechai, c'est l'existence d'un trou historique, d'une béance qui rend littéralement incompréhensible tout un pan de l'histoire de l'Europe centrale et de l'Est. Tant que l'on s'obstinera à traiter celle-ci dans le seul cadre des nationalités officiellement reconnues et dénombrées, ce trou ne pourra être comblé.

Richard Marienstras le rappelle dans ce livre : il y avait en 1939, en Europe de l'Est, environ neuf millions de personnes réparties entre plusieurs États, dotées d'une culture commune, d'une langue véhiculaire, le yiddish, comprenant des religieux et des athées, des bourgeois et des prolétaires, des fascistes et des communistes.

3. Je cite et traduis le guide du musée de Yad Mordechai.

Une « nationalité » comme les autres ? Sa dimension transétatique la protégeait des avantages et des inconvénients des structures de l'État national. Les États-nations s'étaient constitués à l'est de l'Europe un peu plus tard qu'en Occident et par un double processus d'inclusion et d'exclusion. Être roumain, par exemple, cela ne signifiait pas simplement affirmer son appartenance à une communauté de langue latine, cela signifiait aussi n'être ni turc, comme les anciens maîtres des provinces danubiennes, ni grec comme les hospodars du Phanar, ni slave comme les voisins de l'est, ni allemand comme les colons saxons de Transylvanie ou du Banat, ni hongrois comme les maîtres de la Transylvanie. De même, et réciproquement, être magyar supposait que l'on n'était ni roumain, ni slave, ni allemand. Dans tous les cas, le processus d'inclusion excluait et les Juifs et les Tziganes, sans parler de quelques autres minorités dont la plupart ont aujourd'hui disparu. Cette communauté juive considérable qui se trouvait ainsi à la fois dans les nations et hors des nations n'était certes pas homogène. Elle était traversée par la lutte des classes, quoique sur un mode différent de celui que connaissaient les autres nationalités, elle vivait, selon les groupes, les hommes et les temps, s'ouvrir vers elle plusieurs options : celle de la marche vers l'ouest, vers l'Allemagne ou vers la France, la « marche à l'Étoile » dont a parlé Vercors, avec comme perspective, plus ou moins lointaine, l'assimilation totale à la population environnante, expérience qui est bien loin d'avoir échoué partout et que Roger Ikor a racontée, en termes optimistes et petits-bourgeois, dans *Les Fils d'Avrom* ; celle de l'émigration transatlantique, vers la société pluricommunautaire que sont les États-Unis, où les Juifs ont une identité comparable à celle des Amériens, des Polonais ou des Allemands⁴ ; celle de l'assimilation sur place qui connaît, elle aussi, nombre de réussites indivi-

4. Voir le recueil de F. Gryn, G. Gabre et E. Marienstras, *En marge*, Maspero, 1971, et R. Gryn, *Les Juifs américains*, trad. E. Trèves, collection « Diaspora », Calmann-Lévy, 1972.

duelles : je connais un professeur juif roumain si bien intégré qu'il tient sur le compte des Tziganes de son pays très exactement le discours que l'on tient d'ordinaire sur le compte des Juifs, y compris l'indignation sur la facilité avec laquelle ils passent les frontières ; celle du sionisme qui fait son apparition dans le dernier quart du XIX^e siècle, mais qui a quelques précédents historiques, avec comme but ultime la création d'un État national juif ; celle enfin, dans les faits majoritaire, du maintien sur place dans le respect attendu d'autrui et, au besoin, imposé à autrui, de l'autonomie culturelle et nationalitaire. Le mouvement ouvrier et révolutionnaire est naturellement traversé prioritairement par ces tensions. De l'adhésion aux partis marxistes locaux, sur lesquels on compte pour « dépasser » le problème juif, à la création d'un mouvement ouvrier spécifiquement juif comme le « Bund », des sionistes, disait bêtement Plekhanov, « qui ont le mal de mer », en passant par la formation d'un mouvement ouvrier proprement sioniste, toutes les notes de la gamme, toutes les nuances du spectre existent. Refuser de voir cette dimension juive du mouvement ouvrier est, une fois de plus, se condamner à ne rien comprendre. Et il en est ainsi à propos de ceux-là mêmes des militants du mouvement révolutionnaire qui tenaient délibérément, comme c'était leur droit, le fait d'être juif pour secondaire. Il en est ainsi, par exemple, du « groupe des pairs », presque tous juifs, et identifié par J. P. Nettl, qui dirigeait, avec Rosa Luxemburg, la « Sociale-Démocratie du royaume de Pologne et de Lituanie » (SDKPiL). Hannah Arendt a bien montré tout ce que ce groupe d'hommes et de femmes qui devaient être, par la suite, les victimes du choc en retour des nationalismes polonais, allemand et russe doit à la condition marginale des Juifs⁵.

Ne croyons pas qu'il s'agisse de débats abstraits. Veut-on un exemple ? Prenons celui des petits-enfants du rabbin Judah Katz,

5. J. - P. Nettl, *La Vie et l'œuvre de Rosa Luxemburg*, op. cit. ; H. Arendt, *Vies politiques*, trad. fr. Gallimard, 1974, pp. 42-68.

à Sanok, petite ville des Carpates polonaises, juive à près de cinquante pour cent. Un de ses petits-fils adhèrera dans les années vingt au parti communiste polonais. Il connaîtra la persécution et la prison. À la fin de la guerre, devenu Juliusz Katz-Suchy, il est un officiel de la Pologne nouvelle, ambassadeur à l'ONU, puis en Inde. Professeur à l'Institut des Sciences politiques de Varsovie, il est révoqué en 1968 sous l'accusation grotesque de « sionisme ». Obligé de s'exiler au Danemark, il y meurt en 1972. Son frère, Benzion Katz, est lui un sioniste authentique, poète et érudit, traducteur d'Eschyle en hébreu. Socialiste, lui aussi, il mourra, en 1968, recteur de l'Université de Tel Aviv. La sœur de ces deux hommes épousa un membre éminent du Bund. Le hasard fit qu'il prit des vacances, en 1939, aux États-Unis, ce qui lui épargna la mort à Treblinka ou à Auschwitz. Exclu de l'émigration polonaise comme socialiste et comme juif, il allait devenir, lorsqu'il mourut en 1945, le délégué de la Pologne à l'ONU, ce qui l'aurait probablement conduit, un peu plus tôt, au sort de son beau-frère⁶.

En Pologne, ces tensions ont aujourd'hui disparu avec la communauté qui en était le support. S'ensuit-il que les problèmes alors soulevés aient disparu, eux aussi, qu'ils ne soient plus qu'un objet de recherche historique, ou de musée, ou un recueil d'images que l'on contemple mélancoliquement comme celles qu'avait rassemblées en 1938, Roman Vishniac⁷ ? Il existe toujours, à Varsovie, un théâtre juif d'expression yiddish

J'y ai vu en 1974 une pièce, ou plutôt un spectacle folklorique intitulé symboliquement « Il était une fois un shtetl ». Spectacle émouvant pour lequel on avait dû faire appel, faute de Juifs, à plusieurs acteurs polonais ayant appris le yiddish. « Ce soir, je suis

6. J'emprunte ces informations à l'article d'I. Penzik Narell (fille et nièce des hommes en question), « *My uncles Judah and Benzion* », *Present Tense*, automne 1973, article dont je dois la connaissance à R. Errera que je remercie.

7. *Polish Jews, A Pictorial record, Introductory Essay by Abraham Joshua Heschel*, Shoken Books, New York, 1947.

de garde auprès d'une langue morte », chantait le poète algérien Malek Haddad. Mais sa langue à lui n'est pas morte.

Faut-il donc croire que tout le spectre des options possibles a disparu et qu'il ne reste plus d'une part que le sionisme et de l'autre l'assimilation totale ? De cette « vérité » on tente de nous convaincre par tous les moyens possibles et imaginables : pass media, organes des États concernés, tous s'y acharnent. L'URSS, où la culture yiddish aurait pu survivre, l'a pratiquement détruite, et ceux de ses citoyens juifs qui veulent émigrer doivent demander un passeport qui n'est valable que pour un seul pays : Israël. Les communautés de l'Occident et de l'Orient musulman et arabe qui ont, elles aussi, une longue et riche histoire et des traditions culturelles qui leur sont propres, ont dû, elles aussi quitter leur pays, à la suite, tant du conflit israélo-arabe que de la décolonisation. Elles se trouvent aujourd'hui dans leur quasi-totalité soit en Israël où elles ont les problèmes que l'on sait, soit en France, terre classique de l'assimilation. En Europe, ceux des Juifs soviétiques qui ont pu s'acclimater en Israël ne sont guère soutenus par les instances communautaires. Tout semble imposer une structure bipolaire.

Le mérite considérable de Richard Marienstras est de montrer qu'en réalité ce dilemme est un faux dilemme, car ces deux « solutions » n'en sont en réalité qu'une. L'une et l'autre tiennent en effet pour universellement valable le modèle de l'État-nation homogène dont la célèbre définition stalinienne de la nation n'est que l'expression la plus connue.

Rien n'empêche à la limite, un sioniste d'être en même temps et d'un même mouvement un nationaliste français dans son expression la plus classique. Ainsi, ce publiciste qui, pour protester contre une décision de l'UNESCO limitant les droits d'Israël au sein de cette organisation internationale, au lieu de dire qu'il y avait effectivement scandale à faire d'Israël le bouc émissaire de

la tension entre le tiers-monde et les pays développés, écrivait ceci qui est tout empreint de la « vertigineuse ineptie » dont parle Richard Marienstras : « Quant à l'UNESCO, la voici livrée aux représentants des analphabètes, des esclavagistes, des fétichistes et des obscurantistes. Y font la loi des États dont toute l'éducation est à faire, et dont la contribution à la culture européenne et à la science peut, sans exagération, être qualifiée de nulle. D'ailleurs, que pouvait-on attendre d'une institution prétentieuse et verbeuse, dont les principales performances culturelles sont la publication d'une revue insipide et la vente de whisky hors taxe à un personnel pléthorique et désabusé ? Demain, pour s'occuper, l'UNESCO condamnera, pourquoi pas, le grand trou creusé dans les Halles, qui porte atteinte au visage historique de Paris, et elle s'inquiétera de la sauvegarde de la personnalité culturelle des Bretons et des Alsaciens. L'ONU sur sa lancée accordera-t-elle un statut d'observateur permanent à un mouvement de libération martiniquais installé à Cuba ou au Nicaragua ? »

Il est non moins clair qu'Israéliens et Palestiniens, quelles que soient, par ailleurs, les dissymétries qui les séparent, et d'abord celle du conquérant et du conquis, partagent fondamentalement la même conception de l'État-nation, même si les uns doivent tenir compte d'une diaspora répartie « parmi les nations », et les autres des États arabes, organisés eux-mêmes sur le mode de l'état national⁸. Quand les dirigeants sionistes parlaient de faire de la Palestine « une terre aussi juive que l'Angleterre est anglaise et la France française », ils entraient, indépendamment même de la question arabe dans le cercle infernal des contradictions de l'État-nation, et il en est de même lorsque les dirigeants palestiniens parlent d'une Palestine « démocratique, laïque et multi-confessionnelle », oubliant ainsi le caractère irréductiblement national du peuplement juif.

8. Voir sur ce point le livre récent de Noam Chomsky, *Guerre et paix au Proche-Orient*, trad. M.Sissung, Belfond, 1974.

Richard Marienstras ne se contente pas de montrer que cet ordre – ou ce carcan – de l'État-nation rend l'histoire juive radicalement incompréhensible, la civilisation juive ayant survécu, pour parodier une formule célèbre de Marx, non malgré la dispersion, mais par la dispersion. Il est déjà beau d'avoir explicité de façon limpide ce qui est souvent implicite. Mais Marienstras fait mieux. Des forces extraordinairement puissantes sont, certes, à l'œuvre, qui tendent à niveler les différences et à créer enfin cet « homme unidimensionnel » qui est le rêve secret de toutes les bureaucraties. Ces forces ne sont pas seulement au travail dans les classes dirigeantes – cela serait trop beau. Chez beaucoup de ceux-là mêmes qui contestent les formes actuelles de la société, elles sont à pied d'œuvre. Une résistance qui se bornerait à exalter abstraitement le « droit à la différence » serait effectivement vouée à l'échec. Mais il est possible de faire mieux, et le groupe humain que l'on appelle « les Juifs » est relativement bien placé pour le faire. D'abord parce que les relations univoques qui semblent s'établir entre Israël et les différentes diasporas sont en réalité un phénomène circonstanciel. À la limite, la « centralité » d'Israël ne relève pas de la « nature des choses », mais d'une idéologie qu'il est possible de combattre, et plus encore de la situation aventurée et menacée qui est celle du groupe des Juifs qui constitue l'État d'Israël. Ensuite, parce que des forces existent qui combattent effectivement le modèle de l'État-nation. Celui-ci n'a triomphé que partiellement dans la plus grande des puissances capitalistes, et le mode d'intégration de la communauté judéo-américaine peut servir d'exemple à d'autres communautés. En Union soviétique, de nombreux témoignages concordent pour prouver la résurgence des phénomènes « nationaux ». En Israël, la population juive est traversée de courants et de tensions qui, dès lors que la paix pourrait être établie, s'affronteraient, à travers la lutte des classes, beaucoup plus librement. En France même, comme on le voit surtout depuis Mai-68, les cultures

régionales sont en pleine résurrection, même si cette résurrection est idéologiquement confuse et n'échappe pas toujours aux apaisantes mythologies. L'existence d'une communauté juive forte d'un demi-million de personnes, en majorité originaires d'Afrique du Nord, ne permettra certes pas de ressusciter la culture juive d'Europe orientale, mais des synthèses qui intègrent les diverses mémoires collectives ne sont pas impossibles.

Dans cette vaste remise en question qui est bien loin de ne concerner que les Juifs mais qui concerne aussi les Juifs, quel jeu particulier peuvent jouer, selon R. Marienstras, ceux-ci ? Les Juifs constituent un ensemble qui transcende les frontières nationales et qui ne peut se comprendre que comme tel. Toute identification de la culture juive avec un élément de cet ensemble, fût-ce celui où la mémoire collective est la plus visible et la mieux préservée par les diverses instances sociales, ne peut aboutir qu'à la rupture et à la disparition de l'ensemble. Certes, comme l'écrit R. Marienstras, « une totalisation entière restera toujours un rêve », sous sa forme sioniste comme sous n'importe quelle autre forme. Un ensemble qui voudrait éliminer les infinies variétés de la condition juive serait peut-être réalisable mais il ne serait plus juif. L'expérience juive, dans la mesure où elle pourra se développer, pourra donc contribuer à guérir les actuels mouvements « nationalistes » de leur maladie infantile qui est précisément l'identification à l'État-nation. En particulier, si les mouvements bretons ou occitans s'acharnent à ressusciter la Bretagne d'avant la duchesse Anne ou le fantôme d'une Occitanie imaginaire⁹, ils tomberont très exactement dans le piège que leur tend la France jacobine et centralisatrice, avec cet inconvénient majeur que les structures françaises sont déjà puissamment en place. Dans le titre du livre de R. Marienstras, l'expression « être un peuple » est un programme autant qu'une constatation. Elle implique volonté et, à la limite, décision, car si

9. Voir le débat entre H.I. Marrou et P. Caussat, *Esprit*, février 1975.

l'expérience historique des Juifs de la diaspora a un sens, c'est celui d'un mode d'intégration à la communauté nationale qui soit, non « de nature », mais « de culture ». On n'est pas, on ne devrait pas être israélien comme on est bœuf ou mimosa, mais par un choix préservant ce minimum de distance qui a créé entre autres vertus, celle de l'humour.

Ce choix d'être Juif en diaspora, je ne suis pas absolument certain, je l'écris non sans douleur, qu'il soit le mien, mais il suffit qu'il s'exprime pour que je lui donne une certaine forme d'adhésion, même si elle doit, par force, rester en partie extérieure. Et ma conclusion sera celle d'une des études – remarquables à mon sens – de ce recueil : « On peut naturellement se demander pour quoi recréer, perpétuer ou faire revivre la culture juive. À cela il faut répondre comme Sartre le faisait à propos de la littérature : le monde peut évidemment se passer de Juifs et de leur culture. Mais il peut se passer de l'homme encore mieux. »

TABLE

Préface	5
<i>Élise Marienstras</i>	
Réflexions sur le génocide	29
Le lieu où l'on peut se compter.....	63
Pourquoi se souvenir.....	87
Moïse et l'Égyptien.....	95
Les Juifs de la diaspora ou la vocation minoritaire	101
Une diaspora nouvelle	147
L'idéologie du Bund et la modernité	167
Les grandes lignes d'une politique culturelle de la diaspora.....	181
Histoire, mémoire, oubli.....	199
Juif laïque en diaspora : un héritage et un projet de gauche.....	217
Interrogations identitaires et champ commun universel	225
Laïcité et droit des minorités dans la République	235
Postface.....	243
<i>Pierre Vidal-Naquet</i>	

AUX PRAIRIES ORDINAIRES

Dans la collection « Essais »

Clément Sénéchal, *Médias contre médias. La société du spectacle face à la révolution numérique*, 2014

Thomas Hippler, *Le Gouvernement du ciel. Histoire globale des bombardements aériens*, 2014

Laura Odello (dir.), *Blockbuster. Philosophie et cinéma*, 2013

Jean-Paul Sartre, *Qu'est-ce que la subjectivité ?*, 2013

Stéphane Haber, *Penser le néocapitalisme. Vie, capital et aliénation*, 2013

Nicos Poulantzas, *L'État, le pouvoir, le socialisme*, 2013

Félix Guattari, *La Révolution moléculaire*, 2012

Alain Badiou, *Les Années rouges*, 2012

Jérôme David, *Spectres de Goethe*, 2012

David Vercauteren, *Micropolitiques des groupes. Pour une écologie des pratiques collectives*, 2010

Daniel Bensaid, *Walter Benjamin, sentinelle messianique*, 2010

Félix Guattari, *Les Années d'hiver 1980-1985*, 2009

Christian Salmon, *Storytelling Saison 1. Chroniques du monde contemporain*, 2009

Collectif Maurice Florence, *Archives de l'infamie*, 2009

Boris Charmatz, « Je suis une école ». *Expérimentation, art, pédagogie*, 2009

Dans la collection « L'histoire rejouée »

Sophie Wahnich (dir.), *Histoire d'un trésor perdu. Transmettre la Révolution française*, 2013

Dans la collection « Singulières modernités »

Kristin Ross, *Rimbaud, la Commune de Paris et l'invention de l'histoire spatiale*, 2013

Loïc Artiaga et Matthieu Letourneux, *Fantômas ! Biographie d'un criminel imaginaire*, 2013

David Harvey, *Paris, capitale de la modernité*, 2012

Ernst Bloch, *Thomas Münzer, théologien de la révolution*, 2012

Dans la collection « Penser/Croiser »

Émilie Bickerton, *Brève histoire des Cahiers du cinéma*, 2012

Mike Davis, *Soyez réalistes, demandez l'impossible*, 2012

Mike Davis, *Dead Cities*, 2009

Mike Davis, *Le Stade Dubaï du capitalisme*, 2007

W.J.T. Mitchell, *Cloning Terror, ou la guerre des images du 11 Septembre au présent*, 2011

W.J.T. Mitchell, *Iconologie. Image, texte, idéologie*, 2009

Jalal Toufic, *Le retrait de la tradition suite au désastre démesuré*, 2011

David Harvey, *Le Nouvel Impérialisme*, 2010

David Harvey, *Géographie de la domination*, 2008

Nina Power, *La Femme unidimensionnelle*, 2010

Jean & John Comaroff, *Zombies et Frontières à l'ère néolibérale. Le cas de l'Afrique du Sud post-apartheid*, 2010

Perry Anderson, *Les Origines de la postmodernité*, 2010

Susan Buck-Morss, *Voir le capital. Théorie critique et culture visuelle*, 2010

Roberto Esposito, *Communauté, Immunité, Biopolitique.*
Repenser les termes de la politique, 2010

Wendy Brown, *Murs. Les murs de séparation*
et le déclin de la souveraineté étatique, 2009

Raymond Williams, *Culture & Matérialisme*, 2009

Nelson Lichtenstein et Susan Strasser, *Wal-Mart*
l'entreprise-monde, 2009

Hors collection

Collectif, *Quentin Tarantino, un cinéma déchaîné*,
coédition Les Prairies ordinaires/Capricci, 2013

Collectif, *The Wire. Reconstitution collective*,
coédition Les Prairies ordinaires/Capricci, 2011

Achevé d'imprimer par Pulsio
Dépôt légal : mars 2014
Imprimé en U.E.

LES
PRAIRIES
ORDINAIRES

L'HISTOIRE
REJOUÉE

Richard Marienstras

(1928-2011) était un spécialiste mondialement reconnu du théâtre élisabéthain. Juif laïque de gauche, il fonde en 1967 le Cercle Gaston-Crémieux, aux côtés de Pierre Vidal-Naquet, pour « promouvoir une existence juive diasporique sans inféodation à la synagogue ou au sionisme ».

« Des individus, des groupements, un parti politique, le Front national, parlent d'une "crise d'identité" : une menace pèserait sur "l'identité de la France". Cette formulation s'est frayé un chemin dans une partie plus large de l'opinion qui ne saisit pas les conséquences néfastes que peut avoir sur le jeu normal de la démocratie l'idée que la nation serait une "personne" dont la culture ou le visage auraient une permanente uniformité. (...) Or, si elle est collective, l'identité, pour être nationale, doit tenir compte du caractère éminemment changeant de la population et de la culture nationales. Une nation doit pouvoir s'élargir, se diversifier, emprunter et prêter à d'autres cultures, sous peine de s'étouffer et de perdre, non seulement son rayonnement mais aussi sa vitalité. Il est aberrant de figer la nation dans une identité, terme qui ne convient qu'à la personne ou à un ensemble de personnes qui se reconnaissent entre elles. Aussi peu justifiée est l'expression "identité de la France", aussi justifiable peut l'être l'identité des Français, des Bretons, des musulmans de France, des Tziganes, etc., dont l'appartenance à un groupe entrecroise d'autres appartenances au gré des circonstances et du choix des individus. »

R.M.

17 euros

www.lesprairiesordinaires.com

Diffusion : Les Belles Lettres

ISBN : 978-2-35096-086-9

