

# DIGITHÈQUE

Université libre de Bruxelles

---

*Revue de l'Université de Bruxelles*, 1987/1-2, Bruxelles : Université Libre de Bruxelles, 1987.

[http://digistore.bib.ulb.ac.be/2011/DL2503255\\_1987\\_1\\_2\\_000\\_.pdf](http://digistore.bib.ulb.ac.be/2011/DL2503255_1987_1_2_000_.pdf)

---

**Cette œuvre littéraire est soumise à la législation belge en matière de droit d'auteur.**

Elle a été publiée par l'**Université Libre de Bruxelles** et numérisée par les Archives & Bibliothèques de l'ULB.

Tout titulaire de droits sur l'œuvre ou sur une partie de l'œuvre ici reproduite qui s'opposerait à sa mise en ligne est invité à prendre contact avec la Digithèque de façon à régulariser la situation (email : [bibdir\(at\)ulb.ac.be](mailto:bibdir(at)ulb.ac.be)).

Les règles d'utilisation de la présente copie numérique de cette œuvre sont visibles sur la dernière page de ce document.

L'ensemble des documents numérisés mis à disposition par les Archives & Bibliothèques de l'ULB sont accessibles à partir du site <http://digitheque.ulb.ac.be/>

Composé par Foulek Ringelheim

---

# Les juifs entre la mémoire et l'oubli

---



Editions de l'Université de Bruxelles

---

# Les juifs entre la mémoire et l'oubli

---

**1987/1-2**

*La plupart des textes de ce volume ont fait l'objet d'une communication au Colloque  
« Les juifs entre la mémoire et l'oubli »  
organisé par le Centre Communautaire Laïc Juif  
en avril 1985 à Bruxelles*

*Publié avec le concours  
du Ministère de la Communauté française de Belgique*

**Revue de l'Université de Bruxelles**

---

**Comité de rédaction  
de la revue de l'université**

---

**Directeur**

Jacques Sojcher

---

**Comité de rédaction**

Paul Bertelson,  
Jean Blankoff,  
Jean-Pierre Boon,  
Gilbert Debusscher,  
Jacques Devooght,  
Jean-Christophe Geluck,  
Michel Hanotiau,  
Hervé Hasquin,  
Ernest-Alfred Sand,  
Christian Vandecasserie,  
Pierre Van der Vorst.

---

**Secrétaire de rédaction**

Adolphe Nysenholc

---

**Rédaction**

2, place Albert Leemans  
B - 1050 Bruxelles

---

**Secrétariat**

26, avenue Paul Héger  
B - 1050 Bruxelles  
Tél. 02/6423799

---

# Sommaire

---

---

<b>Foulek Ringelheim</b>	
Avant-propos	5
<b>Emmanuel Lévinas</b>	
La mémoire d'un passé non révolu	11
<b>Jacques Sojcher</b>	
La mémoire vide	21
<b>Claude Vigée</b>	
Le nom vivant sur la stèle de mon père	27
<b>Nadine Fresco</b>	
La mort est-elle héréditaire ?	31
<b>Yoram Kaniuk</b>	
Identité juive et identité israélienne	39
<b>Lydia Flem</b>	
Freud : une fidélité mystérieuse et capitale	49
<b>Christian David</b>	
Le complexe du survivant	57
<b>Maurice Olender</b>	
L'inassimilable	65
<b>Alain Finkielkraut</b>	
Sur l'assimilation	71

---

<b>Roger Lallemand</b>	
La mémoire, les Juifs et la Nation	77
<hr/>	
<b>Blandine Barret-Kriegel</b>	
Le reste et le retour	87
<hr/>	
<b>Richard Marienstrass</b>	
Histoire, mémoire, oubli	95
<hr/>	
<b>Annette Wieviorka</b>	
Un lieu de Mémoire et d'Histoire : Le Mémorial du Martyr juif inconnu	107
<hr/>	
<b>Gérard H. Rabinovitch</b>	
Les enseignements de la Shoah	133
<hr/>	
<b>Rachel Ertel</b>	
Qui donnera que soient écrites mes paroles ?	141
<hr/>	
<b>Shimon Markish</b>	
Ce dont on peut seulement rêver...	155
<hr/>	
<b>Lucette Valensi</b>	
Memento pour les Juifs d'Afrique du Nord	163
<hr/>	
<b>Lilly Scherr</b>	
Les femmes et la mémoire juive	169
<hr/>	
<b>Naïm Kattan</b>	
Temps et saisons	173
<hr/>	
<b>Henri Atlan</b>	
Mémoire du corps et école de pensée	179
<hr/>	
<b>Rabbin Adin Steinsaltz</b>	
Le vide et le noyau	195
<hr/>	
Signatures	211

## Avant-propos

### Quelle mémoire ?

Au XIX<sup>ème</sup> siècle a retenti l'annonce de la mort de Dieu. Le XX<sup>ème</sup> siècle sera peut-être appelé celui de la mort de l'homme. Ce siècle monstrueux s'achève. Les juifs, qui devaient y disparaître, sont toujours là. Les rescapés, incrédules, n'ont pas fini de se tâter, de se compter, de dénombrer leurs absents, de dresser l'état des lieux du désastre, de raconter, de témoigner dans le désert, de presser jusqu'à leur dernier souffle une mémoire impénétrable. Mémoire inoculée par transfusion lente, à leurs descendants, qui en ont été institués les gardiens, avec mission de transmettre. Transmettre quoi ? Comment transmettre le souvenir d'une mémoire ? Qu'y a-t-il dans les mémoires juives qui ne se trouve pas dans les archives historiques ou judiciaires ? Sans doute une expérience de la déréliction et de la mort dont l'histoire ne peut pas rendre compte. La mémoire elle-même est oublieuse ; sa matière est poreuse, l'oubli y creuse des trous. A chaque transmission se produit une perte de substance. Le temps mange la mémoire.

Mais ce n'est pas seulement la mémoire qui est en cause, à propos de la *shoah*, pas seulement l'angoisse de l'oubli. L'historiographie du génocide s'appuie sur une telle masse de documents — témoignages, aveux, récits, essais, débats judiciaires, statistiques — que la connaissance des faits et leurs preuves, en dépit de l'agitation de quelques négateurs d'évidences, ne font pas question. Mais les adjectifs par lesquels on s'efforce, depuis quarante ans, de qualifier l'événement, sont toujours affectés du préfixe qui traduit l'impossibilité — de concevoir, de dire, de communiquer. L'expérience que les déportés ont vécue de l'abjection humaine, les sépare des autres hommes. Les premiers sont voués au silence dans la mesure même où les seconds sont incapables de les comprendre, n'ayant pas vu ce que leurs yeux ont vu. Certes, les livres d'Elie Wiesel, de Primo Levi, de Vassili Grossman, le film de Claude Lanzman nous introduisent au cœur de l'univers nazi et nous font pressentir ce qu'ont dû être les souffrances juives. Mais nous lisons ces livres, nous regardons ces films, assis dans un fauteuil. Spectateurs épouvantés, nous ne pouvons qu'imaginer en frissonnant... La shoah a coupé le siècle en deux et a ouvert une faille dans la mémoire collective. La hantise de ceux que l'on appelle « les survivants », est d'emporter dans la tombe la mémoire vive d'Auschwitz et de ne laisser aux générations suivantes, que des images dont les

légendes seront lues comme des mythes. Ne faut-il pas redouter, en effet, qu'en entrant dans l'histoire, Auschwitz ne sorte des mémoires, qu'en prenant leur place chronologique dans la succession des massacres, les chambres à gaz ne perdent toute espèce de singularité. L'œuvre de banalisation, qui a déjà commencé, implique une méconnaissance radicale, aussi bien de l'essence du système nazi que de la spécificité du génocide juif et c'est du même coup accepter le risque de leur répétition. La prudence commande de ne quitter ce siècle qu'à reculons.

Si elle reste dominée par l'ombre de la shoah, la mémoire juive a d'autres contenus et d'autres emplois. Remarquons que les juifs ne sont pas les seuls à explorer les replis de leur mémoire. Le thème de la mémoire est à la mode. La fin du siècle incline aux rétrospections, aux inventaires et aux bilans. Des colloques, des études, des romans prennent comme sujet la mémoire. Des historiens entreprennent une vaste enquête sur « les lieux de mémoire ». Toutes ces démarches traduisent la volonté de reconstituer, à travers la mémoire, la trame des identités collectives qui, paraît-il, se décomposent.

Les juifs se sont interrogés jusqu'à l'hystérie sur leur identité. « S'interroger sur son identité, dit Lévinas, c'est déjà l'avoir perdue »<sup>(1)</sup>. Questionner la mémoire, comme on le fait aujourd'hui, n'est-ce pas une autre manière de rechercher les morceaux d'une identité qui se disperse et se perd dans le brouillard ? Les juifs de la diaspora semblent égarés dans un palais des glaces dont les miroirs renvoient à chacun le reflet d'un autre.

La situation des juifs n'est plus ce qu'elle était encore dans l'Europe de l'entre-deux-guerres. La vie de ghetto, la langue yiddish, la condition d'immigré : souvenirs d'un temps révolu. Mais la configuration du judaïsme contemporain est peut-être plus lâche et plus fragile que jamais. La cohésion et la permanence des communautés juives sont compromises par l'intégration croissante des juifs dans les sociétés nationales. Le soutien à l'Etat d'Israël, qui a, plus d'une fois, suscité des élans de solidarité, n'apparaît plus comme un ressort suffisant. L'assimilation, entraînant la disparition d'un individu juif dans le monde non juif, c'est-à-dire, à terme, l'oubli des origines, s'étend à un rythme que d'aucun jugeant alarmant, d'un simple point de vue démographique. Selon Yerushalmi : « les souvenirs collectifs du peuple juif étaient fonction de la foi partagée, de la cohésion et de la volonté du groupe même, transmettant et recréant son passé grâce à tout un entrelacs complexe d'institutions sociales et religieuses qui fonctionnèrent organiquement à cette fin. Le déclin de la mémoire collective juive à

---

(1) Emmanuel Lévinas, *Difficile liberté*, Albin Michel, Paris, 1963, p. 73.

l'époque contemporaine est le simple indice que s'est démêlé cet écheveau commun de foi et de pratique grâce aux fils duquel (...) le passé était rendu autrefois présent »<sup>(2)</sup>. Les attitudes juives à l'égard du passé varient suivant les générations. L'éducation juive, le poids des souvenirs, la force des liens affectifs, déterminent le degré de fidélité aux origines juives.

Ceux dont les parents ont pour sépulture le ciel de Pologne, ont souvent eu tendance à enfouir dans le tréfonds de leur conscience le souvenir de leurs morts, en même temps qu'ils réduisaient, en eux, le juif au silence. Quarante ans après, ils sont mûrs pour le deuil et découvrent que le vide de leur mémoire était plein d'une judéité indélébile.

Certains, traumatisés par la découverte de la shoah, ont voué leur existence juive à empêcher l'oubli ou le mensonge et à dénoncer l'éternel retour de l'antisémite dissimulé sous ses masques et ses prête-noms.

Il en est qui, voyant dans le judaïsme la forme la plus haute de l'altérité, ont assumé la charge et les prestiges d'un destin tragique, pour s'apercevoir, dans un effort de lucidité, qu'ils n'étaient, comme dit Finkelkraut, que des juifs imaginaires.

D'autres, ayant perdu leurs illusions idéologiques et se souvenant de leurs origines, accomplissent un retour aux valeurs du judaïsme, se lancent dans une lecture athée de la Bible et s'initient à la réflexion talmudique.

Les juifs religieux, dont la foi n'a pas été entamée par le silence de Dieu pendant la shoah (mais le silence des hommes n'était-il pas pire ?), perpétuent, dans les synagogues et dans les foyers, les rites et les traditions, approfondissent l'interprétation des textes sacrés et assurent la transmission d'un savoir fondamental.

Il existe aussi un judaïsme laïc qui s'efforce de fonder sur la mémoire collective et sur l'histoire du peuple juif, une culture et une éthique juives, d'où ne sont, du reste, pas exclues certaines pratiques religieuses sécularisées.

Il y a ceux dont le judaïsme s'exalte en passion nationaliste, souvent par procuration.

Il y a les juifs antisionistes.

Il y a Israël et ses nouveaux juifs. Israël et les palestiniens.

L'album de famille est loin d'être exhaustif. Ces différentes manières d'être juif se croisent, s'interpénètrent, se mélangent en une mouvante mosaïque de figures aux contours flous. Il serait téméraire de vouloir

---

(2) Yosef Yerushalmi, *Zakhor, Histoire juive et mémoire juive*, La Découverte, Paris, 1984, p. 110.

appliquer sur un type particulier de juif le sceau d'authenticité. Dans le judaïsme, seul l'Éternel est un. Le juif garanti d'origine et d'appellation contrôlée est probablement introuvable. Moins que jamais, l'identité juive se laisse enfermer dans une définition et, plus que jamais, se réclame de la mémoire.

Existe-t-il un dénominateur commun à ces différents types de juifs ? Peut-être, une pathologie de la mémoire. A l'exception des religieux solidement ancrés dans leur foi, et de certains sionistes installés dans leurs certitudes, les juifs de la diaspora souffrent encore (ou jouissent) de troubles de la mémoire. Ils sont dotés d'une mémoire double : l'une juive, l'autre non-juive. La seconde est pleine, la première est souvent creuse. C'est à ce creux, précisément, qu'on la reconnaît comme juive. Dans cette mémoire, vide d'un savoir rigoureux, flottent les réminiscences d'un temps juif : une forme symptomatique d'inquiétude, des visages morts, des voix aux intonations étrangères, le *kol nidre*, le jaune d'un bouillon de poule, un sentiment d'exclusion. Jankélévitch voyait dans le fait d'être juif une affaire purement intérieure : un mystérieux supplément d'altérité ; il se sentait autre, autrement que les non-juifs. Est-il possible de transmettre des états d'âme ? Quelle peut être la portée d'une telle transmission ? La mémoire creuse paraît trop frêle pour tenir longtemps la mer.

La judéité est un caractère héréditaire susceptible de se perdre en cours de route. Il ne suffit pas de naître juif, encore faut-il vouloir le rester. A l'inverse des marranes, Hitler a converti de force au judaïsme des juifs qui ne l'étaient plus depuis une ou deux générations : il suffisait, selon la définition raciale du juif, d'un seul quartier. En vérité, tout être né juif assume librement sa naissance ; libre de se retirer, il peut, à tout moment, dans la chaîne des générations, décider souverainement de réintégrer la maison, de retourner dans le cercle de la tribu, de renouer le fil rompu de l'alliance et de remplir sa mémoire.

Mais la mémoire ne constitue pas une fin en soi. Il ne s'agit pas de faire de la mémoire un objet de culte ou de contemplation. Si le ressassement commémoratif peut avoir un côté morbide, le remplissage de la mémoire est une activité stérile quand elle ne s'inscrit pas dans un projet. Ce n'est pas par pure vanité que le peuple juif s'enorgueillit de demeurer, au travers des vicissitudes de l'exil, le peuple de la mémoire. Mémoire au service de la foi, assurant, en même temps, une certaine unité dans la dispersion. Mémoire sur quoi se fonde l'actualisation permanente de l'éthique juive. Emmanuel Lévinas nous rappelle, dans l'entretien qui ouvre ce recueil, que les valeurs fondamentales tant du monothéisme juif que de l'éthique juive valable pour les croyants comme pour les laïcs, sont la rencontre et la reconnaissance de l'autre homme, la responsabilité pour autrui, le respect de l'étranger, justice

pour l'opprimé : un humanisme exigeant qui représente, sans doute, la contribution essentielle du judaïsme à la civilisation dite judéo-gréco-chrétienne. La réalisation de ces valeurs reste la justification morale de l'Etat d'Israël. Les palestiniens des territoires occupés qui réclament à Israël la reconnaissance de leurs droits nationaux, se heurtent à un refus intransigeant. Indépendamment des considérations politiques, stratégiques, juridiques qui appellent une solution négociée, les palestiniens lancent à la mémoire d'Israël un étrange et grave défi. Qui ne voit que le palestinien a le visage de l'autre homme, engageant la responsabilité d'Israël ? Comment les juifs pourraient-ils oublier l'un des premiers commandements de la Bible : « Tu ne molesteras pas l'étranger et tu ne l'opprimeras pas, car vous avez été des étrangers au pays d'Egypte » ? (Exode, 22, 20). Et les palestiniens sont-ils seulement des étrangers sur cette terre ? Les juifs pourraient-ils oublier, non seulement qu'ils ont été des étrangers en Egypte, cela est si loin, mais qu'ils ont été des parias en Europe, il n'y a guère ? Ce serait la plus pernicieuse amnésie...

## La mémoire d'un passé non révolu

### Entretien avec Foulek Ringelheim

*Foulek Ringelheim* : Ce besoin de mémoire qui se manifeste aujourd'hui avec une telle acuité, n'est-ce pas une autre manière de poser la question de l'identité juive ? Comment peut-on parler d'identité juive dès lors que le judaïsme ne se réduit ni à une religion, ni à un Etat, ni à une Nation, ni à une culture, ni à une éthique, ni à un phénomène existentiel, bien qu'étant tout cela en même temps ?

*Emmanuel Lévinas* : Le judaïsme c'est avant tout une manière d'affirmer l'humanité de l'homme. Dans notre esprit, le juif c'est l'homme en tout homme. Aucun orgueil dans cette prétention ! Pensez aux versets d'Isaïe 56, 1-7. Que voit-on, en effet, dans la Bible ? L'homme est créé interlocuteur de Dieu, et la vraie humanité est possible, et dès lors, récit du détachement de ce qui s'est détaché de cette humanité et la manière dont ce fond d'humanité est retrouvé en Abraham. L'histoire sainte apparaît comme la continuation du projet initial de faire ou de maintenir l'homme. C'est toujours le « Faisons un homme à notre image ». Le judaïsme est quelque chose de très ambitieux et de très fraternel. En principe, il considère que dans tout homme il y a le juif. En principe et en tout, Abraham c'est Adam, David c'est Adam. Voilà une première réponse. Dès l'origine, conception éthique : l'homme est posé et pensé dans sa relation fraternelle aux autres hommes ; c'est la vocation humaine par excellence. On appelle cela obéir à Dieu, car aussitôt que l'on dit « obéir à Dieu », on a inclus, dans cette obéissance même, un certain comportement à l'égard des autres hommes. La notion de fraternité déborde d'emblée sa signification purement parentale.

*F.R.* : On a parlé, à propos d'Auschwitz du terrifiant silence de Dieu. Ce silence de Dieu ne signifie-t-il pas, à vos yeux, la responsabilité de l'homme ? Vous écrivez dans *Difficile liberté* (pp. 36-37) : « (...) l'impossibilité où se trouve Dieu d'assumer les devoirs et les responsabilités de l'homme (...) La responsabilité personnelle de l'homme à l'égard de l'homme est telle que Dieu ne peut l'annuler (...) La faute qui offense l'homme ne relève pas de Dieu ».

*E.L.* : Cela, en effet, est très important : le prétendu silence de Dieu, ce n'est pas aux survivants de dire que cela ne constitue pas une difficulté. C'est toujours notre problème. Quant à la responsabilité de

l'homme, il ne s'agit pas de la contester en y substituant aussitôt l'intervention divine ; cela reviendrait à ne pas prendre l'homme au sérieux. L'affirmation de la valeur et du droit de la personne, ne signifie pas d'emblée que tout m'est dû, c'est avant tout l'affirmation du droit du prochain et du fait que je ne peux pas abandonner autrui à son propre sort. Je suis absolument responsable, le premier responsable, et responsable de ce que je n'ai pas fait. Responsable là où je n'ai aucun tort. C'est cela la rencontre de l'autre homme. Nous avons là une obligation, une dette précédant tout emprunt. Là réside tout le paradoxe de la relation de l'homme à l'homme, et c'est cela qu'enseigne, en particulier, la Bible. Ce n'est pas dans la toute puissance divine que Dieu se révèle originellement, mais dans cette exigence de l'homme à l'égard de l'autre homme.

*F.R.* : Sur quoi se fonde une telle lecture de la Bible ?

*E.L.* : Sur le *midrach* des rabbins qui relisent et interprètent le passé non révolu qu'est précisément l'Écriture. Pour illustrer, je vais vous raconter un *midrach*. Une histoire tirée du *Traité Sabbath*, p. 89<sup>b</sup>. Les juifs viennent, pêcheurs et coupables, devant Dieu, à la fin des temps et lui demandent de leur pardonner. Dieu les renvoie à Abraham, à Isaac et à Jacob qui sont leurs pères et qui peuvent leur venir en aide, en intervenant. Réponse étonnante des hommes : « Abraham ? drôle de père ! Quant on lui a annoncé que sa descendance serait esclave pendant 400 ans en Egypte, il n'a pas protesté ! Il acceptait ! Isaac, est-ce un père ? En bénissant Jacob, en lui soumettant Esau, il promet à Esau un moment de répit où secouant le joug il reprendrait ses pouvoirs. Et Jacob, est-ce un père ? Dieu lui promet de le suivre avec ses enfants en Egypte, et aucune supplication pour ses fils ne se fait entendre ! Alors l'Éternel : « C'est très bien ainsi. Si vous en êtes là, je serai votre Dieu ». Dieu ne représente donc pas une simple paternité parentale. Il n'est pas un Père parmi d'autres compères. « Père et mère m'abandonnent, Dieu me recueille » (Ps. 27, 10). Sa paternité — moment important dans la conscience humaine — est plus que la parenté. L'attachement à Dieu, et l'attachement de Dieu transcendent les rapports tribaux. Et tout de suite après, une histoire un peu différente : la rigoureuse justice de Dieu sollicite le secours des sentiments humains. Les hommes ont péché. Dieu demande à Abraham : « Tes fils ont péché : que faire ? » Abraham répond : « Ils ont péché contre Toi ! Qu'ils disparaissent ! » Dieu s'adresse à Jacob qui a connu quelques ennuis à élever des enfants et qui serait peut-être moins intraitable : « Sais-tu que tes fils ont péché ? » Mais Jacob de répondre : « Ils ont péché devant Toi ? Qu'ils disparaissent ! » Et Dieu se dit : le plus ancien et le plus jeune ne me comprennent pas, parlons au moyen. Dieu dit alors, à Isaac : « Que faire de tes enfants ? Ils ont péché. » Isaac répond : « Combien de temps ont-ils péché ? La vie de l'homme

est de 70 ans. Jusqu'à 20 ans, ils sont irresponsables. Pendant les cinquante ans qui suivent, il y a nuits et jours. La nuit on ne fait rien. Restent 25 ans d'activité suspecte. Pendant ce temps, ils ont eu à prier, à manger, à s'occuper des besoins naturels. 12 années et demie restaient pour la faute. Prenons sur nous cette faute, dit Isaac : la moitié pour Toi et la moitié pour moi. Et si tu ne veux pas, je répondrai de tous les 12 ans et demi, coupable. Ne me suis-je pas déjà offert entièrement dans ma jeunesse en sacrifice ? » Les accusés sont rachetés, ils acclament Isaac, qui les a ramenés à Dieu. Et ils lèvent les yeux : « Toi Seigneur tu es notre Père ; notre Sauveur est ton Nom depuis toujours ». Le Dieu du monothéisme pur n'est pas reconnu à partir d'une image, mais par la médiation d'un homme qui prend sur lui la responsabilité pour l'autre homme. La divinité de Dieu, précisément, ne se manifeste que lorsqu'un homme répond des autres hommes. Comme si l'homme lisait le commandement de Dieu dans le visage de l'autre homme. C'est là le dépassement véritable de l'idolâtrie. Pas d'image, fût-elle celle de l'Incarné. Le Visage de Dieu apparaît dans l'amour du prochain. Dieu est complètement détaché de la paternité purement parentale. Dépasser la paternité de chair n'est pas un acte négatif, c'est à travers un homme responsable d'autrui que se manifeste la présence de Dieu sur terre. Voilà le sens de ce *midrach*, ou du moins, l'un des sens du *midrach*, qui en comporte, vous le savez, toujours davantage.

*F.R.* : La mémoire juive reste hantée par la shoah. Auschwitz constitue le lieu par excellence de la mémoire juive contemporaine. De génération en génération on se transmet la mémoire d'une mémoire. Les communautés juives semblent marquées à la fois par la peur d'oublier et l'angoisse de ne pas avoir compris ce qui s'est passé. Partout on s'efforce de sauver de l'oubli ce qui peut encore l'être de la culture juive en partie détruite.

*E.L.* : La mémoire seule n'est rien, nous venons de le voir, ce n'est qu'une série d'images. Il faut interpréter. La mémoire ne prend de signification que par la manière dont on lit les souvenirs, la manière dont on se penche sur le passé, qui n'est jamais le passé mort des historiens. C'est, très exactement, le « Lernen », la fameuse étude de la Torah, qui a dans le judaïsme la valeur ou la dignité d'une liturgie. C'est à travers le *midrach* que vous rendez actuelles les données de la mémoire ou la sagesse éternelle et son expression métaphorique dans l'écriture. Vous connaissez le verset Ps. 50,1 : « Dieu, Tu es notre maison ». Cela, au-delà de toute métaphore, signifie aussi : Dieu est notre *Yeshiva*, Dieu est dans notre maison d'études. Est-ce naïf ? Bien entendu, Dieu n'est pas une maison, il remplit tous les espaces de l'être. Mais il ne se révèle pas partout, il se révèle dans l'étude, dans la vérité écrite sur laquelle on peut revenir, dans le retour vers le passé.

Retour qui est interprétation du texte et non mécanique murmure. Chaque interprétation est un renouvellement de la vérité. Donc, ce n'est pas la mémoire en soi qui est essentielle mais la lecture, l'interprétation des données de la mémoire. Le travail de la mémoire ne consiste pas du tout à s'enfoncer dans le passé mais à renouveler le passé, par les nouvelles expériences, les nouvelles circonstances, les nouvelles merveilles ou horreurs de la vie vécue. Et dans ce sens-là, c'est l'avenir qui est important et non le pur passé. Je comprends bien la démarche des gens qui ont surtout peur que l'on oublie les faits ; il est extrêmement important de s'opposer aux tentatives des révisionnistes qui profitent de l'oubli, il est important de maintenir le pur souvenir des faits pour la vérité de la shoah. Mais l'essentiel est de trouver toujours l'actualité des enseignements de la shoah à partir de nos expériences nouvelles. Comme vous le rappeliez, pendant la shoah Dieu s'est tu. Ce silence de Dieu est une expérience aussi importante que celle du Sinäi. Pourquoi ? Qu'est-ce qu'il signifie ? Cela peut, évidemment, aboutir, dans une conscience qui a de Dieu une vision purement paternelle, au doute ou à la négation. Mais Fackenheim<sup>(1)</sup> a apporté ici quelque chose d'essentiel : malgré Auschwitz, malgré ce silence de Dieu, nous n'allons tout de même pas faire le contraire de ce que veut la Torah. Allons-nous, après ce silence, à cause de ce silence, « balancer » la Torah, devenir des assassins, des voleurs, des menteurs ? La Torah n'est-elle pas, en ce sens, plus importante qu'une certaine idée peut-être encore incomplète de Dieu ? On en vient, dans une certaine mesure, à l'idée que ce n'est pas pour être récompensé qu'il faut suivre les enseignements de la Torah, que la fidélité à Dieu n'est pas déterminée par sa promesse. Piété sans promesse ! « *Ohne Verheissung* », comme disent les allemands. Il y a cette idée abyssale dans la shoah : le judaïsme a pu survivre à la shoah, non seulement parce qu'il y eut des survivants, mais parce que les survivants ont voulu rester juifs. Donc réflexion sur la shoah, réflexion qui est extrêmement difficile, et qui est notre vie d'après la shoah.

*F.R.* : Nombreux sont les juifs laïques pour qui la shoah et, sans doute, l'existence de l'Etat d'Israël représentent les raisons majeures de leur attachement au judaïsme, mais dont la mémoire est vide de tout contenu proprement juif, mis à part quelques souvenirs de famille ou de mouvement de jeunesse. Une fidélité à un judaïsme caractérisé de cette manière peut-elle durablement se transmettre ?

*E.L.* : Mais c'est évidemment un judaïsme incomplet. Pourquoi veulent-ils continuer ? A quoi bon continuer ? Pourquoi continuer ? Sans doute parce qu'il est impossible d'oublier une offense aussi considérable. Et je ne trouve pas qu'il faille négliger ce motif de continuation,

---

(1) Emil Fackenheim, *Penser après Auschwitz*, Les éditions du Cerf, 1986.

même s'il n'a qu'un contenu laïc. Implorer Dieu constamment, ce n'est pas l'unique expérience du divin. On ne pourra probablement pas reconstituer, après Hitler, les communautés juives telles qu'elles étaient traditionnellement constituées pendant des siècles. Il y a aussi l'assimilation, qui n'est pas uniquement un phénomène négatif. Je pense qu'il faut repenser la structure de la communauté. Je dirai très simplement qu'il faut commencer par écouter ceux qui sont à même de supporter les idées difficiles et complexes. Ils devraient être les meneurs des communautés ou des présences importantes en elles. Il importe peu qu'ils soient laïques. Ce qui est important c'est le niveau intellectuel, et une conscience élevée des problèmes complexes, c'est la participation active à la culture acquise en Europe. Il nous faut peut-être commencer par entrevoir à nouveau — et en des termes nouveaux — l'élévation de la culture incluse dans nos livres anciens. Mais chercher en Europe une nouvelle terminologie requise désormais pour l'interprétation de nos livres et pour leur rendre leur résonance aiguë. C'est en ces hommes que doit résider la certitude certes, mais aussi la réflexion sur la certitude. Il y a des formes plus générales, plus vastes de la continuation d'Israël. La formation des cadres est très importante. Il faut attirer au judaïsme les juifs cultivés. Je dis cela très crûment. Donc la pure mémoire des formes passées ne suffit certainement pas pour réfléchir à la restructuration de la communauté comme telle.

*F.R.* : Un certain nombre de juifs plus ou moins assimilés font un retour au judaïsme par l'étude des textes fondamentaux, Bible, Talmud, histoire juive. Mais n'est-ce pas là, souvent, une position purement intellectuelle, extérieure au judaïsme ?

*E.L.* : Moi je considère cela très positivement. C'est la forme sous laquelle, dans notre siècle, qui n'est pas le plus mauvais, que la réalité juive peut continuer. Il faut faire confiance au temps et à la réorganisation des choses. C'est une forme d'intérêt pour le judaïsme qu'on ne peut pas effacer simplement en disant qu'elle est extérieure. Venant de l'extérieur, certes, mais point superficielle, elle deviendra peut-être centrale. En France, il y eut, près de Paris, à Orsay, au lendemain de la guerre, une école issue d'un mouvement de scouts juifs, jeunes gens, futurs intellectuels, étudiants, venus du dehors, sans éducation spécifiquement juive. A l'école d'Orsay, ils étudiaient l'hébreu, ils s'initiaient au Talmud, recherchaient le rythme de la vie juive et auront joué certainement un très grand rôle dans l'évolution du judaïsme français d'aujourd'hui, et en Israël même — beaucoup y montèrent — se font connaître par la profondeur de leur adhésion. Il y a dans le Traité talmudique *Meguilá* 29<sup>a</sup> une page extraordinaire qui fait état du début du verset Deutéronome 30,3 : « L'Eternel ton Dieu reviendra avec les captifs ». Le Talmud insiste sur la présence de Dieu exilé dans tous les lieux de la dispersion d'Israël et sur son retour à Jérusalem avec

les communautés exilées. Le judaïsme exilique extérieur à la plénitude du judaïsme de Jérusalem n'est pas un judaïsme sans Dieu. Et le verset commenté ne dit pas qu'Il ramène les captifs, « *Hechiv eth chevouatam* » mais « *Chav eth chevouatam* », revient avec les captifs. Mais le texte talmudique nous apprend aussi que toutes les synagogues et toutes les maisons d'étude se déplaceront alors à Jérusalem. Savez-vous ce que cela veut dire ? Cela veut dire que cette culture juive acquise dans la dispersion, et au contact des réalités diasporiques, est cependant authentique. C'est évidemment très important. Tout ce qu'on a appris dans la *galouth* traversera la frontière et reviendra à Jérusalem. Cela signifie que les synagogues de la *gola* ne sont pas provinciales, elles ne sont pas exiliques, leur provisoire a déjà le goût de l'Eternel. Le vrai « *Lernen* », l'étude authentique consiste à emprunter aux lieux différents, aux milieux différents, aux ambiances différentes, de quoi non pas enrichir le judaïsme, mais de quoi révéler ses richesses. Qu'est-ce que le judaïsme d'hier ? C'est déjà celui du Talmud babylonien. Peut-être y aura-t-il un Talmud parisien qui s'y ajoutera. Par conséquent, encourageons ces intellectuels encore exilés à revenir au judaïsme et à contribuer à sa pleine manifestation.

*F.R.* : Jankélévitch concevait le problème juif comme une affaire intérieure. Il voyait dans le fait d'être juif « un exposant supplémentaire d'altérité ». La marque essentielle de l'esprit juif, disait-il est de ne pas être seulement juif, d'être aussi autre que soi, d'avoir en lui quelque chose d'inassimilable, de non intégrable.

*E.L.* : Je pense qu'il voulait insister sur l'unicité de chaque homme et sur sa différence par rapport à l'individu déjà englobé dans son genre. L'individu est toujours déjà aliéné dans le genre. Vision certainement bien juive de l'humain. Le moi humain est rupture du genre. Vous connaissez ce *midrach*, dans *Sanhedrin* : quelle différence entre Dieu et les hommes ? L'Etat humain, avec un modèle, fait des pièces de monnaies. Et toutes les pièces se ressemblent. Le bon Dieu fait, à son image, des êtres humains et ils sont tous différents. « Différents », ne signifie pas qu'ils ont des nez différents, des yeux de couleurs différentes, des caractères différents, etc., mais que chacun est un moi. Le moi c'est l'unique, à l'autre moi absolument autre, au-delà de la parenté. L'homme c'est la résistance de l'unicité au genre. La *Guemara* ajoute : donc chacun peut dire qu'il est unique et que le monde a été créé pour lui, il est unique. Et Rabbi Haïm de Volozine — rabbin lithuanien de la fin du 19<sup>ème</sup> siècle — dit mieux : « Non, cela veut dire que chacun est responsable de l'univers tout entier. Où donner de la tête ? C'est moi qui répond de tout et de tous ».

*F.R.* : Vous avez écrit : « S'interroger sur l'identité juive, c'est déjà l'avoir perdue. Mais c'est encore s'y tenir, sans quoi on éviterait l'inter-

rogatoire ». Je songe à Raymond Aron qui n'a redécouvert son identité juive qu'au moment de la guerre des six jours, en 1967.

*E.L.* : Oui, et c'est beaucoup. Je me souviens d'une phrase de Raymond Aron de 1967 : « Si Israël est perdu, rien pour moi ne sera comme avant ». A l'occasion d'un voyage en Amérique, j'ai rencontré Hannah Arendt, qui avait, depuis l'affaire Eichman, une position très réservée à l'égard du sionisme. Comme nous parlions de Raymond Aron, je lui dis : vous savez, Raymond Aron était 150 % français. Or voici ce qu'il disait en 1967. Hannah Arendt m'a répondu : moi aussi je le dis...

*F.R.* : Vous écrivez, toujours dans *Difficile liberté* : l'affirmation rigoureuse de l'indépendance humaine comporte le risque de l'athéisme et que ce risque doit être couru. Comment le risque de l'athéisme, qui est négation de toute transcendance divine, peut-il se concilier avec le judaïsme ?

*E.L.* : Aussi longtemps que vous reconnaissez la signification de l'autre homme, vous admettez la vraie transcendance de Dieu. C'est comme si vous le voyiez dans le visage de l'autre homme. Ce n'est pas à partir de sa création ou de sa toute puissance que vous vient la première lumière, mais à partir du « Tu ne tueras point ». Tu ne tueras point ne signifie pas : tu ne sortiras pas le couteau pour tuer ton prochain ; cela pouvait être évident à partir d'autres évidences ou motifs. Tu ne tueras point, c'est le rappel que, dans le simple fait de ton existence naturelle, il y a atteinte à autrui. Le moi, dans ce sens, est haïssable, comme le disait Pascal. Tu ne tueras point est le rappel de cette proximité d'autrui et de notre responsabilité à son égard. Tout le monothéisme juif est rassemblé dans cette responsabilité pour l'autre. On ne peut pas se dégager de la charge que vous impose autrui. C'est, du moins, la lecture que je fais de la Bible. Et le sens de l'admirable *midrach* de la *Mehilta* : le premier commandement est prolongé sur les tables de la loi par le sixième ; cela fait : Je suis l'Eternel ton Dieu — Tu ne tueras point.

*F.R.* : Cette lecture a été influencée par votre philosophie ?

*E.L.* : Au contraire, ce qu'on appelle ma philosophie — comme si la pensée était propriété privée — vient peut-être de la lecture de la Bible. Abraham priant pour Sodome est, pour moi une figure fondamentale de la pensée. Elle résonne pour moi dans les plus nobles textes prophétiques. C'est déjà l'accès au visage de la veuve, de l'orphelin et de l'étranger. Récemment, un étudiant japonais soutenait, à l'Université, une thèse qui concernait mes travaux. Il a parlé du visage d'autrui. Un membre important du jury lui a demandé si un SS a un visage ? L'étudiant était embarrassé. Abraham priant pour Sodome : voilà la

réponse. Même un SS a un visage, c'est-à-dire le droit à la justice, même si la justice doit, de force, l'empêcher de commettre ses assassinats. Mais c'est un autre problème. Vous connaissez le chapitre XIX des Nombres, relatif à la « *parah adoumah* », à la vache rousse. Selon les prescriptions rituelles de la Loi, les cendres de la vache rousse qu'on consume, sont mélangées à l'eau et deviennent eau lustrale. Elle serait nécessaire à la purification par aspersion de ceux qui se sont rendus impurs au contact d'un cadavre, au contact de la mort. La *guemara* se demande comment les cendres de vache rousse peuvent avoir cette dignité et cet effet. Ce serait par l'évocation d'Abraham priant pour Sodome et scandant sa prière par : je ne suis que cendre et poussière : je ne suis rien et j'ose intervenir jusqu'à prétendre enseigner au bon Dieu lui-même comment il faut rendre justice à Sodome. Dieu dit d'ailleurs (Genèse, XVIII,17) qu'il ne peut cacher à Abraham ses projets, car la vocation d'Abraham consiste à enseigner charité et justice.

Qu'on puisse se rendre impur par le contact de la mort n'est pas étonnant. La mort est l'impureté par excellence. N'est-elle pas pour chacun d'entre nous, la contestation de toute chaleur et la conscience de leur inanité. Le rappel d'Abraham nous rappelle que la valeur de l'autre homme demeure entière même pour la créature de cendre et poussière, mortelle elle-même. Dieu merci, la Bible ne parle pas ma langue abstraite. Mais elle enseigne l'importance de la relation à autrui, le souci et le respect qu'exige l'autre homme. Je vous conseille la lecture, dans le livre reproduisant les Colloques des intellectuels juifs, de l'année 1984, sous le titre *Les Idoles*<sup>(2)</sup>, la communication de Georges Hansel sur, le rituel du temple de Jérusalem et de la journée de Sabbath, qui se ramène à la sainteté de l'acte de nourrir les affamés.

*F.R.* : Quelle est la place d'Israël dans le judaïsme d'aujourd'hui ?

*E.L.* : L'Etat d'Israël est certainement une réponse à tous ceux qui voient les dangers d'un dépérissement du judaïsme par assimilation qui peut être sans limite, d'une disparition du judaïsme comme tel. D'autre part l'Etat d'Israël est nécessaire parce que l'unité politique n'est pas pur accident dans l'affirmation d'un esprit objectif. Hitler a démontré que notre peuple risque des dangers mortels autres que l'assimilation. Il faut qu'il ait une identité politique. Que cela ne soit possible que sur la terre d'Israël, tient à tous les siècles de souvenirs, au miracle de cette mémoire qui exige maintenant le contact des choses, pour ne pas s'essouffler dans le monde contemporain. Israël avec ses valeurs, s'affirme sur les lieux qui ont toujours été leur cadre. Israël a subsisté trop longtemps sans l'Israël réelle. Mais il faut reconnaître avant toutes ces

---

(2) *Idoles*, Actes du XXIV<sup>e</sup> Colloque des intellectuels juifs de langues française, Denoël, Paris, 1985, pp. 109-123.

choses réelles, la valeur intrinsèque du judaïsme. Ce n'est pas du tout l'Etat nécessaire qui est, d'après moi, le motif suffisant de la permanence d'Israël, sa raison d'être ultime.

*F.R.* : Estimez-vous que l'Etat d'Israël occupe une position centrale dans le judaïsme ?

*E.L.* : C'est une centralité d'ordre politique. Mais Israël, c'est le lieu où le judaïsme devient la permanence, la vie continue, une ambiance normale, mais aussi le quotidien. Je pense qu'il faut tout de même un peu de diaspora. Il faut qu'il y ait, de temps en temps, la présence d'une de ces synagogues qui viennent d'ailleurs, et dont nous avons parlé tout à l'heure. Une dame m'a demandé, un jour où je commentais ce texte : « Vous pensez que la dispersion est une bonne chose ? » Je ne vais pas jusque là, mais le judaïsme est aussi élargissement des horizons. Je prends très positivement l'Europe et l'Occident.

*F.R.* : Peut-on définir les valeurs spécifiquement juives ayant portée universelles ?

*E.L.* : Je vous l'ai déjà dit par tout ce qui précède. C'est certainement la reconnaissance de l'autre homme, la reconnaissance du prochain, et même nourrir, vêtir et abriter le prochain. Pas d'enracinement, en guise de survivance de vie végétale ou animale. Certes, la vie politique a besoin d'une terre, d'un lieu préféré, pour son organisation. Il faut une terre ancestrale pour établir un Etat. Mais les hébreux doivent aussi habiter sous la tente. Ils sont « *yochevey ohalim* ». Ils ne font pas la chasse ! Valeur universelle du Livre. Ils étudient. Valeur universelle de l'étude ! Position assise : position typiquement juive « *yeshiva* » : le lieu où l'on est assis. Ce sont les valeurs de ceux qui reconnaissent que l'essentiel c'est l'humain, l'interhumain. Dans le judaïsme, c'est l'homme qui est la médiation de Dieu. Le pape Jean-Paul II, paraît-il, a dit que l'incarnation du Christ n'était pas seulement l'incarnation du fils de Dieu, mais l'incarnation de Dieu en tous les hommes devenus tous fils de Dieu. Nous savions cela au moins depuis Isaïe.

*F.R.* : Quel est votre sentiment à propos de la polémique actuelle, provoquée par le livre de Victor Farias, concernant le rapport de Heidegger au nazisme ?

*E.L.* : J'ai connu Heidegger. J'étais étudiant à Fribourg pendant le dernier semestre d'enseignement de Husserl et le premier semestre du professorat de Heidegger. Je pense qu'il est incontestablement un des plus grands philosophes de l'histoire. *Sein und Zeit*, publié en 1927, est un livre extraordinaire qui donnait aux lecteurs l'impression d'entrer en contact avec un génie, avec l'un de l'élite du passé philosophique. La participation de ce grand philosophe au national-socialisme

est une horreur que sa philosophie n'explique pas. Pour moi, le livre de Farias n'apporte guère d'éléments vraiment nouveaux. Et ce n'est pas non plus un livre de philosophie. Beaucoup de choses que Farias raconte étaient déjà connues. Mais son livre est un rappel. Hugo Ott, qui est un historien de Fribourg, avait déjà dit la contribution de Heidegger à la consolidation du troisième Reich. La pire chose c'est que dans le testament spirituel de Heidegger, que publiait la revue *Spiegel*, il n'y a pas un mot sur la Shoah. Pas un mot ! Comme s'il consentait. Silence plus grave que des paroles. C'est plus grave aussi que tout ce que l'on raconte sur ses fréquentations, lesquelles dans un Etat totalitaire fasciste, sont souvent marquées par l'opportunisme et les menaces latentes. Et le national-socialisme, ce n'est pas simplement du fascisme, c'est, bien entendu, pire.

*F.R.* : Mais peut-on trouver dans l'œuvre de Heidegger une justification philosophique à l'idéologie ou à la politique nationale-socialiste ?

*E.L.* : A ma connaissance, personne ne l'a encore démontré. En philosophie, il ne suffit pas d'être mécontent, il ne suffit pas de refuser, il faut réfuter. Je n'ai pas, sur ce problème, de solution claire. L'humanité de l'homme dans cette philosophie comporte peut-être une certaine fermeté, une espèce de dureté recherchée comme authenticité, et le rapport à autrui toujours affirmé dans cette œuvre, comporte, peut-être, une certaine froideur par rapport à d'autres structures, que relève la description heideggerienne. Peut-être. En philosophie, le « peut-être » n'est pas un droit à l'affirmation. Mais ces thèmes exigent une réflexion approfondie. Un entretien ou un article n'y suffisent évidemment pas.

Jacques Sojcher

---

**La mémoire vide**

« Pour des millions d'israélites assimilés à la civilisation ambiante, le judaïsme ne peut même pas se dire culture : il est une sensibilité diffuse faite de quelques idées et souvenirs, de quelques coutumes et émotions, d'une solidarité avec les juifs persécutés en tant que juifs ».

(Emmanuel Lévinas, *Difficile Liberté*)

« — Je m'appelle Stein, dit-il. Je suis juif ...  
— Etes-vous un écrivain ?  
— Oui ... A quoi l'aviez-vous deviné ?  
— A votre acharnement à poser des questions. Pour n'arriver nulle part ».

(Marguerite Duras, *Détruire dit-elle*)

« Le souvenir est déjà prière »

(Emmanuel Lévinas)

Je partirai d'une sensibilité diffuse, de questions pour n'arriver nulle part, d'une prière pour la mémoire vide.

**1.**

J'interroge le nom, au lieu du visage, la figure, pas l'âme, les yeux du visage. Cet oubli est la trame de tout oubli.

Je suis juif, sans père, sans prière, sans Dieu, sans peuple, entre les traces, les signes, les rumeurs, dans l'invention d'une histoire, dans l'entre-deux de la tristesse et du mensonge *ad libitum*.

Aaron est le nom qui reste pour un visage oublié. Quelques photographies le montrent, me manifestent à ses côtés. Cela a l'air d'un vieux film. Cela ne me concerne pas, ou à peine, ou si terriblement que je ne vois plus, ne sais plus, ne me souviens plus.

Quelques livres en hébreu, proches de la ruine, que je peux lire, mais à peine, sans comprendre, sans savoir, sans y croire. C'est un monde perdu, une langue qui ne parle plus, une joie de la Torah qui ne donne plus de joie, un espoir messianique sans espoir, sans Messie. C'est une

rafale de mort, des reliques d'un naufrage, la perte du visage, la persistance du chant de la mémoire, du vide immense, immense.

C'est depuis lors que je ne sais plus rien de sûr, que je marche en flottant, que je parle en zézayant, que le sourire tient lieu de douleur, d'absence de sentiment, qu'il n'y a plus d'identité, que rien n'est vraiment là, qu'il faut ruser pour ne pas être fou ou mort.

L'homme de la mémoire vide, qui fait le vide, se tourne vers la langue-puzzle, où sont rassemblés le français (la naturalité), le yiddish (l'intimité de ma mère et de mon père), l'hébreu (la langue sacrée sans Yahvé). Il est tombé de l'histoire dans une musique de langue, qu'il psalmodie, qu'il chantonne, comme une fausse prière, comme la simulation d'une complicité.

O perte inaugurale, visage disparaissant et revenant, paroles creuses désormais, sans regard, sans transcendance, sans chaleur.

Mémoire-oubli, photo jaunie, cornée, perdue, volée. Un manque de Terre et de Livre, de Dieu, de langue, de tout ce qui relie, (donne un sens, une colonne vertébrale mentale), de tout ce qui fait l'homme. Car celui qui oublie n'est plus un homme, celui qui ne marche pas droit, à l'écoute de l'autre, n'a plus de visage.

La langue seule (inventée, bricolée), ma langue seule (mon défaut de Bible) est le fragile asile, mon manque de moi, de visage, où je reperds le père, le Dieu, l'hébreu et l'araméen, le yiddish, le tchèque, le polonais, le lithuanien, l'histoire, les morts et les vivants morts.

O mémoire vidée, marque indélébile, qui revient comme un juge, un père très doux, comme le courroux d'un père très doux, comme le reproche d'une mère résignée : *pourquoi nous as-tu oubliés, pourquoi ne lis-tu plus le Livre, pourquoi ne te rappelles-tu pas Aaron, Sara, Abraham, Jacob, Léa ?*

Ma langue recueille reproches et demandes, j'avance à reculons vers la photo jaunie, perdue, volée, sans ma faute d'oubli, sans l'illusion de l'oubli et le refus de ma responsabilité.

« Garde-toi d'oublier l'Eternel, ton Dieu, au point de ne pas observer ses commandements, ses ordonnances et ses lois ...

Souviens-toi de l'Eternel, ton Dieu, car c'est lui qui te donnera de la force ...

Vous périrez ... parce que vous n'aurez point écouté la voix de l'Eternel votre Dieu ... »

(Deutéronome, 8)

J'ai oublié l'Eternel, ses commandements, ses ordonnances et ses lois.

Je l'ai oublié et je suis sans force.

Je n'ai point écouté, entendu sa voix. Puissé-je en périr, car si je l'avais entendue, il n'y aurait peut-être pas eu d'oubli, de toi, de peuple, de père et de moi.

## 2.

Ce qui reste est le balancement de la démarche, comme dans la synagogue, avec le châte et le livre de prières. Ce qui reste est un simulacre d'approche de toucher, de baiser la Torah, de balbutiement de syllabes. Pas une mémoire, une appartenance, une observance, un amour, l'obéissance à l'injonction du souvenir. Le mime, le jeu du désir du visage, le théâtre du judaïsme. L'espace vide de l'absent. La secousse, le tremblement sur la photographie jaunie, sur les pages froissées du Livre, qui ne peut rien me dire, me communiquer de l'origine, de son amour et de ma filiation.

Ce qui reste : l'équivoque, le mélange, c'est ne plus être ici ni là, nulle part, partout nulle part. Partout autour, à côté, sans horizon, sans bénédictions.

Ce qui reste : le chant, litanie-psalmodie, qui ne dit rien, qui n'avance à rien, qui retourne vers personne, qui fatigue la langue de son peu de message. Que des mots, que des débris de phrases, que de l'oubli de commentaires, sans père, sans épellation de la Loi.

Ce qui reste : le vide, la répétition du vide, l'inépuisable murmure. Comme si écrire était la tâche de la mémoire de l'oubli, inutile, exténuante, la punition du travail de la mémoire vide.

Ce qui reste : l'arrière-goût du mort. Je m'appelle Jacob, je suis le fils oublieux du mort.

C'est pour cela que je ne peux, que je ne peux être debout dans le réel, temple ou rues, maison, livres ou paroles, être debout dans la mémoire de la rencontre. C'est pour cela que j'écris. Pour faire comme si j'étais juif, comme si j'étais homme, comme si j'étais dans le Livre, avec Moïse et Aaron, vers la Terre promise, vers la Parole de la Loi de la mémoire de l'Eternel.

Mais je, j'oublie, j'ai la mémoire vide du père qui criait, qui vivait le Livre, de son image qui ne parle pas, de cette histoire perdue, jetée, brûlée, confondue avec des rêves, des cauchemards, sans visages, sans sujets, qui n'a peut-être jamais été, qui n'a certainement jamais eu lieu, que je ne regarde pas, que je ne vois pas, qui aveugle en moi moi.

## 3.

Qu'est-ce qu'un visage ? Qu'est-ce qu'une image ? Quest-ce que l'oubli efface ? Qui est le survivant de la mémoire vide ? Qu'est-ce que le vide où il vit, où je parle, où j'écris ? Qu'est-ce que l'ignorance

et la fascination ? Pourquoi ne pas remonter, revenir, apprendre, vouloir savoir l'histoire, vouloir penser l'impossible, l'infini, vouloir le creux du désir ? Pourquoi la stagnation du défaut, l'opacité de l'oubli, la sensibilité diffuse, confuse ?

Je suis né une seconde fois de ce défaut de mémoire, de l'origine perdue, de la tradition non sue, d'une histoire morte, d'une culture disparue. Je serai - foi du dégoût de moi - toujours l'ignorant, le déserteur, le traître de qui je fus, de qui j'aurais dû être. Ni vraiment *juif* ni vraiment *gentil*. Rien de précis. Rien de simple. Jamais un homme positif, de mémoire, d'avenir, de parole. C'est comme si je n'étais pas au monde, comme si ce n'était pas moi, comme si l'autre n'était pas mon prochain. Comme si les visages étaient des figures, des images jaunies, cornées, perdues, volées, abandonnées.

Et la transmission ? Comment transmettre au fils la maison perdue, le Livre abandonné, déserté, l'absence de foi, de savoir, d'infini ? Comment être juif pour lui, devant lui, entre les pères, les pères des pères, les lettres dansant dans le Livre et lui qui ne sait pas - pas même, pas même lire -, qui se dit juif comme moi, par sensibilité diffuse, par osmose du vide du père ?

Comment le voir ne pas savoir, n'avoir pas de peuple, pas de Torah, pas de *mitzvah*, pas de temps, pas d'espace, pas de judaïsme ? Et chercher, confusément, l'oubli de l'oubli de mon père et prononcer un nom, *Aaron*, poser des questions pour arriver nulle part, écrire entre ici et nulle part, entre le vacillement du juif et le juif perdu, amnésié, bercé dans ce qui reste de cette histoire vide, de cette mémoire blanche, dans les images des lettres, des visages indifférents, illisibles, qui ne peuvent pourtant pas ne pas revenir, traces de traces de traces de traces de prière.

#### 4.

C'est pour cela que j'écris contre l'oubli et sans mémoire, contre moi. Pour me punir de la paresse du non-retour, de l'inertie du savoir, du défaut d'amour, du manque de peuple et de père, d'hébreu et d'araméen, de commentaire du commentaire du commentaire de l'origine, de l'histoire, d'Israël et de « Je suis l'Eternel, ton Dieu », de sa demande de mémoire, de signes partout de sa mémoire, de rituel quotidien de l'être juif dans la mémoire, le pays et la langue.

C'est pour cela que j'invente une langue d'oubli, une langue de simulation de mémoire, de cœur, d'amour, de foi, d'absolu, que je, que je fais déraiper le moi perdu, le père perdu,, le fils méconduit dans la fiction généralisée, dans le mélange (si peu juif), dans la confusion, dans le tohu-bohu, dans la répétition sans passé et sans avenir de moi sans toi sans toi sans toi, de balbutiement de litanie : *Barouch atah*

*Adonai Eloénoù mêler haolam*, de quelques mots pour une *Bar-Mitzvah* non faite, pour une reconnaissance non tenue, pour un début de prière qui n'est que mots, que chant de mots, que chant de vide, de mémoire vide, où je suis juif jusqu'au vertige de la sensibilité diffuse.

## 5.

Le mot qui manque est *autrui*. Comment sortir du narcissisme pathétique et aimer l'autre sans en faire un objet, un objet manquant, une figure d'absence, une image répétée de la perte d'enfance ? Le mot qui manque est *entre*, entre moi et l'autre, ce qui peuple la mémoire, les yeux, la raison et le cœur.

Comment vivre sans égoïsme et sans transcendance, sans réduction et sans dehors ? Comment vivre dans le mélange des figures et des visages, du même, de l'Étranger, du besoin, du désir ? Comment avec des morceaux de mémoire, des trous d'oubli, des mensonges et du face à face, vivre monstrueusement ?

En confiant à la bonté du langage la mémoire et l'oubli, le vide et la plainte immense. En chantant sans destinataire, sans prière. Pour le chant. Pour le rythme qui va et vient, revient, ne laisse plus dans la demeure, défait visage et figure, espace images et sens. Pour l'entre-deux du chant, le balancement du corps qui excède toute parole, tout message, qui fait de celui qui parle ainsi, écrit ainsi, chante ainsi un animal, une bête de mots, de syllabes, de morceaux de nourriture, d'abats (non *kacher*) et encore encore de prières, de piaulements de prières, de vibrations, de grognements de cris, de murmure de cris de désir.

Le mot qui manque est *Dieu*. Être le juif qui mélange, qui pervertit le judaïsme, toute épiphanie, tout visage. Être l'écrivain de l'incertitude, qui dédit, qui défait, qui n'a pas encore commencé, qui ne peut offrir un commencement, dans l'exil sans Jérusalem, dans le voyage sans altérité et sans retour (ni Ulysse ni Abraham), qui aime ces deux figures, comme des figures, comme des images pour le livre, qui n'a pas d'histoire et pas d'avenir, qui écrit, comme on se tait, pour dormir, pour endormir, pour oublier, pour être là au réveil. Comme personne, comme mort.

« — Et vous ? demande-t-il, qu'est-ce que vous enseignez ?  
— L'histoire, dit Max Thor. De l'avenir ... Il n'y a plus rien, dit Max Thor. Alors je me tais. Mes élèves dorment »<sup>(1)</sup>

Pour appeler Dieu (« C'est impossible. Et cela se fait »<sup>(2)</sup>). Sans vraie adresse, dans la madresse du sourire, du désir, de l'effondrement.

---

(1) Marguerite DURAS, *Détruire dit-elle*, p. 122.

(2) Marguerite DURAS, *Le Navire Night*, p. 12.

Le mot qui manque est *mémoire*, mémoire juive. C'est encore le juif et le juif, entre la musique et la musique, entre le vide et le vide, où tu me parles, où tu me dis : *pourquoi nous as-tu oubliés, pourquoi ne lis-tu plus le Livre, pourquoi ne sommes-nous plus des visages ?*

Peuple. Etude. Origine. Livre. Ce qui remplit le vide. Ordre de vie de la mémoire amnésique, inoubliable, inassimilable malgré le mélange, heureuse de sa persévérance, de son impératif de savoir, de légende.

Le mot qui manque est *bonheur*. Bonheur de notre mémoire avide, de notre évidence opaque, de notre évidence juive, où nous pourrions prier, sans Dieu, ensemble. « Le souvenir est déjà prière ». Prier la mémoire vide.

## Le nom vivant sur la stèle de mon père

L'écrit, pour moi, demeure l'allié et le complice du langage oral. Seule la parole qui se dit est vraiment animée, au sens étymologique de ce terme. Dans un second temps, le texte imprimé assure le relai de la parole proférée. Il permet de l'envoyer au loin, dans le temps et l'espace d'une existence future, de telle manière que le lien sonore tissé d'abord ici et maintenant entre les hommes présents avec moi sur terre ne soit plus jamais déchiré par la distance mortelle.

Dans tout texte vivant se dissimule donc une part d'oralité initiale, indispensable à sa pérennité, sans laquelle le lecteur assommé sombrerait sur-le-champ dans le plus profond ennui. Or l'écrivain a pour premier devoir d'éveiller et d'alimenter la mémoire profonde d'autrui, plutôt que sa prodigieuse faculté d'oubli.

Je suis rentré récemment d'un court séjour en Alsace. J'y ai fait une fois de plus, cet hiver, mon pèlerinage rituel au cimetière juif de la bourgade bas-rhinoise où sont enterrées quatre générations des miens, rivos par la mort au site enseveli de leur existence effacée, dans des lieux déshabités, pour eux jadis pleins de sens, qui furent aussi ceux de ma propre enfance juive à Bischwiller.

Quel rapport puis-je établir entre ces lieux depuis longtemps muets, peuplés seulement de sourdes pierres dressées au milieu du brouillard, d'ombres familières déjà résorbées dans un silence égal à mon oubli grandissant ? Quelle parenté entre cette absence devenue seule visible, et la parole vive, médiatrice d'un avenir qui se dérobe, alliée à la mémoire affaiblie qui lutte en moi contre l'effacement final de tous les miens ? Ici se livre, certes, un long combat d'arrière-garde ... Mais aussi, parfois, se fait sur place un surgissement de conscience inouï, hors de cette nuit quotidienne, sans aurore et sans voix, du fond de la terre opaque durcie par le gel.

Entre le troupeau grisâtre des tombes parquées dans ce vieux cimetière campagnard tapi à la lisière du bourg, presque à l'orée de la forêt de pins et de hêtres toute proche, parmi les antiques bâtisses décrépies, les ruelles boueuses de la petite ville où j'ai grandi, comme sur les collines de calcaire éblouissantes de Jérusalem, les vallées abruptes de la Haute-Judée que j'explore à pied depuis un quart de siècle, je ne cesse de me livrer à mon voyage circulaire. Ce périple est destiné à conjurer en moi l'oubli, à combattre la tentation de l'abandon dernier.

L'aveu que je viens de faire sur ma vie privée s'applique avec plus de vérité encore à l'expérience de l'écrivain : du français à l'hébreu, en passant par mon dialecte alsacien natal, et par l'anglais exilique de ma jeunesse écoulée presque tout entière en Amérique du Nord, je fais obstinément la navette de la vie à la vie, en traversant tant de cimetières semés çà et là sur la route. C'est en tournant patiemment entre mes mondes que je réalise enfin ma véritable destinée, sans renoncer jamais à notre instant futur.

« Je me ferai devenir ce que je me ferai devenir » : voilà le nom stupéfiant que se donne le Dieu d'Israël dans la théophanie aveuglante du Buisson Ardent. Tel est aussi l'ordre de mission du peuple juif, coincé entre l'excès sidérant de sa mémoire et la douce tentation empoisonnée de l'oubli, la trahison de sa terrifiante histoire. Il affronte, dans une Diaspora privée de son unité, comme dans l'Etat d'Israël assiégé aujourd'hui, - tous deux à peine resurgis des cendres de nos millions de victimes -, un avenir lourd de menaces, en ce crépuscule d'un siècle qui s'est révélé féroce et inhumain entre tous.

Il faisait froid, ce matin-là, quand je me suis promené parmi les hautes stèles grises aux flèches bleuissantes, rongées par le givre et le passage des siècles. J'ai été initié très tôt aux secrets de ce cimetière de famille, par mon père, vers l'âge de cinq ou six ans. Si j'y reviens fidèlement, c'est d'abord parce qu'il me relie aux anciens, comme a des racines coupées enfouies sous le sable ; mais aussi, parce qu'il est déjà, depuis longtemps, le lieu et le signe d'une rupture. Car je sais que, selon toute probabilité, je n'irai pas rejoindre ici l'ombre de mes pères. Je reviens donc à cette origine perdue dans la tristesse, mais aussi avec un certain soulagement. Je devine que cette partie de l'histoire de ma famille est terminée. Bientôt, après moi, une page sera définitivement tournée. J'en tire un sentiment de libération, en même temps que d'étrange nostalgie, pour ce *jamais plus*, qui m'exclut.

Confronté soudain au mutisme de tous mes morts, je me rends compte aussi du fait que mon projet enfantin d'écrire pour vivre au-delà, pour devenir toujours autre et renaître sans fin, était peut-être démesuré, insensé comme toute transgression des limites individuelles. Mais parce qu'il se voulait excessif, justement, c'était là, pour moi, le bon choix, le seul projet nécessaire pour durer, le cri et le bond qui me mèneraient jusqu'à Jérusalem...

Je suis donc allé revoir les tombes de mes parents, de mes grands-parents, des arrière-grands-parents, et de l'ancêtre de ceux-là, mon trisaïeul Abraham Lévy, né à Hellimer en Lorraine, à la fin du règne de Louis XVI. Ils sont enfin réunis dans l'absence, enfouis sous les herbes roides flétries par le gel, parmi les hautes orties noires survivant à cette fin d'hiver, occultés par les lourds fûts de pierre qui les cachent

à mon regard, et me révèlent en même temps leurs noms. Ce sont des noms hébreux qui s'entretiennent de rangée en rangée, d'une génération à l'autre, - à peine visibles encore sous la lèpre du lichen, les strates de mousse desséchée et courte, calcinée par le froid : Yehoshoua' ben Yossef, Shraga ben Yehoshoua', Yossef ben Shraga...

Une fois de plus j'ai compris, mais avec quelle intensité, que ce qui nous reste de notre perte, ce qui émerge de l'échec et de la ruine de nos lignées éteintes, ce qui nous projette malgré tout vers l'impensable avenir, c'est la grâce de notre nom. Seule la parole une fois donnée perdure, la parole presque inaudible désormais, qui désigna intimentement chacun de ces morts lointains, - le nom personnel devenu vite illisible, que je déchiffre avec difficulté sur les stèles qui penchent, un peu plus bas chaque année de ma vie, vers la sombre terre muette.

Les noms survivants m'interpellent en personne, ce matin d'hiver qui émerge hors du temps, depuis la fin de l'avant-dernier siècle. Je porte moi-même le nom d'un de mes pères à jamais privé de visage, martelé jadis de main d'homme dans la masse du granit funéraire. Grâce à ce nom hébreu, rauque et sonore à la fois, nous nous retrouvons unis, désormais contemporains dans le domaine intérieur de la parole humaine qui nous contient tous ensemble. Cette parole-là traverse même les rocs, elle seule affronte avec succès le chaos de l'histoire qu'elle maîtrise. Comme une fusée lumineuse, le nom, la parole d'homme mise en acte, le livre enfin, franchissent parfois l'espace noir du mauvais silence où nul n'est plus jamais reconnu. Ils brisent l'étau du temps bloqué, où régnaient jusque-là l'impuissance et l'oubli.

Le nom vivant sur la stèle de mon père ramasse tout mon passé avec le sien, pour les porter liés en gerbe vers le lendemain, dans une tension, un élan spontané de tout mon être qui se durcit vers l'avenir. Ce n'est point par accident qu'en hébreu la mémoire et la virilité, le rappel du temps échu et l'engendrement de l'ère future, se disent au moyen de mots presque identiques. « Tu explores et regardes jusqu'à la fin de toutes les générations, car le souvenir de tous les actes parvient devant ta face », lisons-nous dans la liturgie du Nouvel-An.

Nous, Juifs, ne partiquons guère le culte des morts. Celui de la mort nous est interdit de manière plus catégorique encore. Le champ du repos juif n'est donc jamais la résidence secondaire de ses défunts futurs ... Il ne peut être que le lieu sans lieu de souvenir, ce lieu purement mental auquel s'attache notre être. Avec leur mémoire, la seule chose qui nous reste ici de nos morts, ce sont leurs noms propres. Ils chantent encore en nous, sous nos yeux grands ouverts pour les capter une fois de plus, taillés dans la pierre silencieuse qui émerge à grand peine d'un monde de matière brute demeuré indifférent et aphone comme toujours.

Ainsi, l'unique réalité que je puisse venir chercher ici, c'est le bref rappel du nom de mon père et de ma mère. A part leur nom, il n'y a plus personne, il n'y a jamais eu personne, ici. Mais la mort, telle qu'en elle-même, n'est pas notre affaire. Il n'existe donc pour nous aucune présence réelle, - même spectrale -, des êtres disparus sous l'argile jaune, entre les petits murs de brique dont la substance émiettée suinte et saigne lentement sur un lambeau de neige sale, cette matinée de fin d'hiver en Alsace.

Le lieu chthonien des morts d'Israël n'est en réalité qu'un signe gravé, une trace écrite, laissée par eux pour guider notre âme encore vivante, pour éclairer de l'intérieur l'aventure future de notre conscience. Le nom, si précaire, si dérisoire en apparence, constitue pourtant notre arme unique contre l'écrasement final, la chute dans l'anonymat dernier qu'il défie dans l'épaisseur de la pierre dont est bâti ce monde désertique.

Derrière la clôture funéraire, le monde à venir lui-même s'entr'ouvre peut-être devant nous. Le nom vivant écrit sur la stèle de mon père serait-il donc pour moi *la porte de l'inouï*, le seuil d'une parole que j'entendrais m'appeler un jour, comme par mon propre nom, si je savais lui prêter, à l'exemple du Psalmiste, « une oreille assez profondément creusée » ?

## La mort est-elle héréditaire ?

Ma fille aînée qui a un peu plus de trois ans m'a demandé pour la première fois l'autre jour ce que signifiait être juif. Trois ans, c'est l'âge des questions. Auparavant, elle était dans les certitudes. Il est vrai que cela avait commencé très tôt. Je me souviens bien de la scène. Nous habitons près d'une église. C'était le matin de Noël. Tatiana, qui avait alors un an, était assise sur mes genoux. Quand les cloches ont commencé à sonner, doucement d'abord puis à toute volée, elle s'est tournée vers la fenêtre avec, sur le visage, une expression de curiosité. Et voici à peu près ce que je lui ai dit, en réponse à ce que je comprenais de cette curiosité : « Les cloches sonnent aujourd'hui pour commémorer la naissance d'un enfant juif qui s'appelait Jésus, à qui il est arrivé par la suite des aventures compliquées que je te raconterai plus tard. Toi aussi, tu es juive. Comme ton papa et comme ta maman ».

Qu'est-ce qui m'avait poussée, aussi spontanément, sans y avoir jamais réfléchi auparavant, à lui donner une telle explication, somme toute assez partisane, de la journée de Noël ? Cette petite fille allait vivre dans un pays où, malgré la séparation, vieille de plus de quatre-vingts ans, de l'Eglise et de l'Etat, ses années d'école seraient scandées par les fêtes chrétiennes qui continuaient de marquer le temps des petites vacances. Je devais en tout cas constater, ce jour-là, qu'il m'était impossible de lui raconter une histoire de crèche et de père Noël. Par la suite je ne m'étonnai pas que le mot « juif » fût un de ceux qu'elle prononça très tôt. A cette toute petite fille qui dans son langage s'appelait « Nana » je demandais de temps à autre : « Qui est juif ? ». Elle me répondait alors, avec cette évidence que j'avais voulue pour elle : « Maman juif, papa juif, nana juif », me confortant dans l'impression que je lui avais transmis ce que j'avais le sentiment d'avoir toujours éprouvé, d'aussi loin que je me souvenais, qu'être juive et être moi n'avaient constitué qu'une seule et même réalité.

Quand elle et, trois ans plus tard, sa sœur Laura n'étaient pas encore nées, leur père et moi partagions cette autre évidence : si l'enfant que nous attendions était un garçon, nous le ferions circoncire. Evidence qui provoqua à l'occasion une réaction étonnamment violente chez tel ou tel de mes amis, non-juif, qui, aussi éloigné que moi de la moindre conviction ou de la moindre pratique religieuse, s'indigna dès lors que j'aie pu faire un tel choix, me sommant de me justifier, d'une manière

qui m'ôtait toute envie de lui donner la moindre explication. J'ai conservé de ces ébauches de discussion un sentiment de très grand malaise, et les raisons que j'ai cherchées pour comprendre, et excuser, ces manifestations d'intolérance ne m'ont jamais paru satisfaisantes. Quant à ce petit garçon, j'imagine volontiers que l'explication que je lui aurais proposée, s'il m'avait demandé la raison de cette circoncision, aurait été : pour que tu sois comme ton père et comme mon père et comme leurs pères et les pères de leurs pères. Pour Tatiana, bientôt pour Laura, ce sont les mots des litanies d'évidence qui auront inscrit leur toute petite enfance dans cette filiation.

Le questionnement commença un peu plus tard. Tatiana a un petit singe en peluche avec lequel elle dort et qu'elle emmène partout. Elle l'appelle Cako. Ce jour-là, Cako était assis sur une chaise à côté de nous, tandis qu'une fois encore elle me disait : « Maman juif, papa juif, nana juif ». Parvenue au terme de son énumération, elle réfléchit alors un instant et, penchant la tête sur le côté, elle demanda d'une voix sérieuse : « Et Cako ? ». Que pouvais-je répondre ? Comment décider si le singe en peluche très aimé d'une petite fille juive était juif lui aussi ? Question sacrilège sans doute mais qui parlait si bien de la transmission et de l'amour<sup>(1)</sup>.

Tatiana est maintenant une grande fille de trois ans à qui ne suffit plus l'évidence d'une identité. L'adéquation entre être juive et être soi menait logiquement de l'interrogation sur l'un à l'interrogation sur l'autre. « C'est quoi, être juif ? ». Prise au dépourvu, je savais seulement qu'il y avait deux sujets que je ne voulais pas évoquer en réponse à cette question : Dieu et la mort. J'avais bien moins progressé que Tatiana pendant les deux années écoulées. Une fois encore je n'ai su parler que de filiation, mais j'ai pu le faire alors en des termes un peu moins personnalisés puisque le monde ne se réduisait plus désormais à l'univers d'une petite fille entourée de parents, de grands-parents et d'animaux en peluche.

Au sujet de Dieu je me rappelle la réponse que m'avait donné mon oncle, qui était un écrivain juif, une de ces réponses à une question d'enfant qui vous éclairent le chemin pour des années ou pour une vie entière. J'avais douze ans et je venais de vivre, en classe de cinquième, ce mois de mai d'un genre particulier au cours duquel la très grande majorité des élèves de ma classe avaient disparu du lycée pendant toute une semaine, occupées à une mystérieuse « retraite » dont elles étaient revenues ornées des attributs les plus visibles de leur première communion, une montre en or, des propos élevés pendant les quinze jours suivants et des images pieuses qu'elles avaient distribuées aux quelques

---

(1) C'est une photographie de ce singe en peluche qui illustre le volume 13 de la revue *Le Genre humain*, intitulé *L'amour*.

juives, communistes et autres minoritaires qui avaient, elles, goûté les charmes insolites d'une semaine différemment privilégiée, pendant laquelle les professeurs n'avaient fait cours que devant ces cinq ou six élèves d'un genre particulier. De manière somme toute assez catholique, j'avais alors demandé à mon oncle : « Est-ce que tu crois en Dieu ? ». Il m'avait répondu, et aujourd'hui encore cette phrase est pour moi inséparable de l'évidence d'être juive : « L'important n'est pas de croire mais d'étudier ». Les questions enfantines sur l'existence de Dieu ne vont sans doute pas tarder à m'être posées mais il était peut-être dans l'ordre des choses que cette évidence de l'identité juive précédât pour ma petite fille les interrogations d'ordre métaphysique.

Quant à la mort des juifs, je ne sais pas encore comment elle entrera dans nos conversations. Tatiana a commencé d'entrevoir qu'il y avait des pays en guerre et que certaines personnes étaient bien plus pauvres que d'autres. Nos discussions philosophiques se déroulent dans une maison confortable, dans une ville prospère, dans un pays en paix. Etre une petite fille juive constitue peut-être maintenant pour elle un questionnement mais ce n'est ni une source d'injustice ni une cause de souffrance. Et si je réprovoie totalement ces amalgames contemporains qui, pour différentes raisons - dont toutes sont loin d'être innocentes et inoffensives - diluent et noient à la fois ce qui fait la spécificité du génocide juif dans le fleuve immense et toujours recommencé des atrocités infligées à l'humanité, parmi lesquelles les noyeurs privilégient, selon les circonstances, le bombardement de Dresde, les massacres de Sétif, le goulag, les famines en Afrique, l'extermination des Indiens d'Amérique ou les tueries de Sabra et Chatila, je réprovoie tout autant le droit que s'arrogent certains juifs de donner au monde, au nom de la spécificité de ce génocide, des leçons de malheur et de morale. Parce que, ce faisant, ils contribuent à entretenir un certain antisémitisme dont le discours, parfois explicite, est que ces juifs commencent à nous fatiguer avec leur génocide - comme s'il n'y en avait que pour eux, là aussi il faut qu'ils se croient les meilleurs. Et l'antisémitisme n'a vraiment jamais, de quelque manière que ce soit, besoin qu'on l'entretienne. Mais avant tout parce qu'une telle exploitation de la souffrance et de la mort est tout simplement inacceptable, et plus encore quand elle s'exprime dans une telle revendication de particularisme.

Tatiana aime prononcer des mots dans plusieurs langues, écouter des chansons venues d'ailleurs, chercher à reconnaître différents pays sur son globe. Peut-être entre-t-il quelque composante juive dans cet intérêt pour le cosmopolite et l'universel. Dans cet apprentissage intellectuel et moral, déjà heureusement marqué de toutes sortes d'influences extérieures, je considère comme essentiel que sa compréhension de l'antisémitisme et des persécutions qu'il a entraînées soit partie prenante de sa compréhension des persécutions et de l'injustice en

général. Peut-être ce qui sépare l'héritage que le génocide juif a constitué pour ceux qui sont nés au lendemain de cet événement et celui qu'il constituera pour la génération de Tatiana tient-il aux différences entre les caractéristiques respectives de l'hérédité et de la transmission, aux différences entre ce qui est imposé et ce qui est choisi. L'horreur avait été d'une telle nature et d'un tel poids que ceux qui l'ont subie, dans leur corps ou dans le corps de ceux qui leur étaient le plus proches, en sont demeurés hantés et n'ont dès lors pas pu ne pas la faire subir indirectement, comme une malédiction, à leurs enfants. Ce souvenir immobile de l'abominable, qui interdisait qu'on parlât des morts, interdisait tout autant qu'on parlât de rien d'autre en vérité, comme si la vie d'avant la destruction avait été elle-même totalement confisquée par ces disparitions et interdite à son tour, de n'être plus accessible autrement que par cette mort interdite. A ce silence de mort de parents hantés, qui, voulant tout abolir de ce passé innommable, n'avaient parlé de rien, avait fait écho celui d'enfants qui, sidérés par ce silence, s'étaient coulés dans le moule de cet interdit plus marqué encore que celui de n'importe quel interdit parental, incapables de le transgresser en demandant ailleurs la réponse aux questions qu'ils n'osaient poser à leur parents. Il était alors arrivé parfois que cette imposition du silence donnât naissance à une étrange et indicible nostalgie chez ces enfants d'après l'événement, faisant d'eux des juifs retardataires et comme encombrés de leur vie, étreints d'un irréparable sentiment de manque à l'endroit d'un monde dont ils avaient été exclus par le seul fait de leur naissance. Tant il est vrai que l'entreprise nazie d'éradication avait été si violente que c'était le monde juif d'avant l'événement qui, d'avoir été tant détruit, s'était retrouvé frappé d'inexistence. Et c'était bien la mort seule qui semblait constituer l'héritage pour ces juifs, la mort qui continue comme on dit que la vie continue, envahis du sentiment, inadmissible et inexprimable, que cette génération venue après le génocide s'était trouvée comme déportée du sens, interdite de séjour de ce qui avait été la vie même, une génération de juifs posthumes, dispersés loin des cendres de ceux qui avaient été les seuls vivants.

J'avais été frappée il y a quelques années déjà par l'intensité des réactions que m'avait valu la publication d'un texte dans lequel j'avais notamment parlé de cette nostalgie de la déportation<sup>(2)</sup>. De nombreuses lettres émanant de personnes de cette deuxième génération exprimaient un soulagement mêlé d'angoisse à voir écrites noir sur blanc des pensées obsédantes et tenues jusque-là secrètes, à comprendre qu'une telle nostalgie, aussi inimaginable et inavouable qu'elle ait pu paraître, avait été partagée par beaucoup. « Il a fallu deux longs jours pour que je me décide à lire votre texte tant j'étais sûr de l'an-

---

(2) « La diaspora des cendres », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 24, automne 1981.

goisse que j'allais y trouver. Je l'ai lu dans l'état second de qui rencontre la collectivité de ses fantasmes. Je crois qu'il n'y a pas pour notre génération de pire effraction que celle-ci : découvrir la similarité de nos blessures les plus intimes. Ce texte les révèle dans leur violence originelle. Nous portons tous une part de ce deuil universel qu'il est difficile de regarder en face. Vous l'avez fait ».

Quant aux réactions de ceux qui avaient été les victimes ou les proches des victimes de la déportation, elles se sont exprimées par exemple de deux façons contraires lors d'une même réunion au cours de laquelle j'avais parlé de ces sentiments tortueux de ceux qui étaient nés après l'événement, parfois à cause de l'événement. Tremblante d'indignation, une femme m'a lancé : « Ce que vous racontez est faux, il est impossible que des gens aient éprouvé des sentiments de cette nature. Ce que nous avons vécu là-bas a été trop monstrueux, trop intolérable pour avoir pu donner naissance à une telle nostalgie ». Nier jusqu'à la possibilité de tels sentiments a peut-être protégé certains parents de la contrainte d'avoir à les prendre en compte chez leurs propres enfants. Une autre femme a redit cette obsession commune à tant de déportés pendant leur déportation, survivre pour pouvoir un jour témoigner. « En vous entendant parler, je me dis que nous pouvons mourir tranquilles. La relève est assurée et ce qui s'est passé là-bas ne sera pas oublié ».

Il a été la plupart du temps très difficile de distinguer dans cette hérédité entre ce qui appartenait à l'histoire personnelle et familiale de chacun et ce qui ressortissait de l'entreprise d'anéantissement d'une communauté. Comment pleurer un enfant mort quand il a été identifié à un million d'autres enfants, morts au même titre que lui, et que la nature même du meurtre a rendu le deuil impossible ? Comment parvenir dès lors à transmettre, dans une parole elle-même vivante, ce qu'avait été cette mort et ce qu'auparavant avait été cette vie ? C'est bien parce que cette mort-là, où se sont à ce point confondus le pluriel et le singulier, n'a pas pu être transmise qu'elle est demeurée parfois si lourdement, si gravement héréditaire. Le poids immobile, gigantesque, non symbolisable du silence écartait toute possibilité de transmission de la mort et donc de la vie par la parole.

L'effacement des traces d'un génocide est souvent une des données essentielles de ce qui caractérise un crime de cette nature. Nier qu'un tel meurtre ait été commis n'a pas seulement pour fonction de protéger des réprobations ou des condamnations ceux qui l'ont perpétré. Un tel déni permet de perpétuer le meurtre même et de repousser les limites imposées par le temps et les conditions d'exécution à la réalité de l'entreprise. Le génocide arménien est particulièrement représentatif de telles mesures d'effacement du meurtre. Aujourd'hui encore,

alors que près de trois quarts de siècle se sont écoulés, le gouvernement turc perpétue le déni des déportations et des massacres infligés aux Arméniens en 1915. Le génocide n'a pas eu lieu, le nom de l'Arménie a été rayé des cartes établies en Turquie et les Arméniens ne sont que des terroristes. En réponse à cette permanence du déni dans la Turquie contemporaine, la revendication arménienne est une demande réitérée de reconnaissance de ce génocide qui, telle une sépulture morale, permettrait seule que soit brisé cet étai de silence et de malédiction et qu'enfin les morts soient reconnus comme morts - comme vivants<sup>(3)</sup>.

Le génocide perpétré contre les juifs fut d'abord dénié dans le temps et dans les lieux où il se produisit, en raison de son caractère inimaginable et parce que ceux qu'on emmenait n'avaient d'autre ressource mentale peut-être à certains moments que de croire que c'était bien dans des camps de travail qu'on les emmenait, puis que c'était bien pour les désinfecter et leur faire prendre des douches qu'on leur rasait la tête et qu'on leur ordonnait de se mettre nus, et que c'était bien pour être sûrs de retrouver les deux après la douche qu'ils devaient attacher ensemble leurs chaussures avec les lacets. Ce génocide fut avant tout dénié par ceux qui l'avaient perpétré, notamment dans leurs recours obsessionnel et parfois si limpide à l'obscurité volontaire d'une langue administrative qui faisait du meurtre un déplacement dans l'espace et traitait les êtres humains comme de la vermine. L'entreprise actuelle de ceux qui se prétendent les « révisionnistes » de l'histoire de la deuxième guerre mondiale et qui décrètent lieux de désinfection les chambres à gaz pour prouver au monde aveuglé par l'histoire officielle que le soi-disant génocide n'est qu'une invention de la propagande sioniste relayée par les intérêts capitalistes contemporains a utilisé autant qu'elle l'a pu les dénis antérieurs, exploitant de la même manière les bourreaux et les victimes<sup>(4)</sup>.

Et puis vient maintenant la génération de nos enfants, avec leur vie toute neuve et leurs petits singes en peluche qui ont le visage même de l'amour. Et c'est comme si la malédiction s'était enfin arrêtée. Ces petits enfants qui nous sortent du silence de la mère et du silence de la mort, qui constituent en adultes les enfants que nous avons été et ne sauraient se contenter de parents envahis par la nostalgie, ces petits enfants qui ont besoin de nous vivants et soucieux de l'avenir, dont

---

(3) Voir à ce propos l'analyse d'Hélène Piralian, « Les cimetières labourés » à paraître dans le volume du *Genre humain* consacré aux *Politiques de l'oubli*, Paris, Le Seuil, automne 1988.

(4) Est récemment paru le recueil des essais que Pierre Vidal-Naquet a écrits sur le « révisionnisme », *Les assassins de la mémoire*, Paris, La Découverte, 1987. Voir aussi le livre d'Alain Finkielkraut, *L'avenir d'une négation*, Paris, Le Seuil, 1982 et mes articles « Les redresseurs de morts », *Les Temps Modernes*, juin 1980, « Parcours du ressentiment », *Lignes*, n° 2, printemps 1988.

l'existence rend plus insupportable encore l'horreur des persécutions passées, présentes et possibles, ces petits enfants avec leurs évidences et leurs questions fraîches et sérieuses, nous contraignent à la vigilance et à l'espoir. C'est comme si, vivants, ils nous guérissaient enfin des enfants morts auxquels nous avions, si mal, succédé.

Dans ces quelques pages sur l'hérédité de la mort, j'ai surtout parlé d'une toute petite fille que j'aime et de son singe en peluche. De la vie en somme. Cela ne me fait qu'une raison de plus d'être pleine de reconnaissance pour cette petite fille. Et pour sa petite sœur, qui a six mois depuis quelques jours, qui ne sait pas encore qu'elle est juive mais qui porte sur sa lèvre supérieure ce si joli creux laissé par le doigt de l'ange au moment de la naissance des enfants afin qu'ils oublient tout ce qu'ils savaient. Quand je regarde la lèvre de ma toute petite fille et que j'écoute son silence, si doux, si profond, je me dis qu'elle devait en savoir des choses...

## Identité juive et identité israélienne

Je parlerai de l'identité : l'identité israélienne et l'identité juive en Israël. J'ai choisi ce thème qui touche aux problèmes fondamentaux que nous rencontrons comme Juifs et Israéliens, face aux Arabes mais aussi face aux minorités religieuses de plus en plus militantes. Je pense que ce problème inquiète nombre d'entre nous.

Je voudrais commencer par l'histoire d'un Juif perdu dans une forêt. Cette histoire hassidique m'a été racontée par un homme qui devait probablement être un pur norvégien. C'est pourquoi, je doute que cette histoire soit vraiment une histoire hassidique. Cet homme séjourna plusieurs jours dans la forêt sans parvenir à retrouver son chemin. Il arpentait la forêt dans tous les sens. En vain. Dix jours s'étaient écoulés, lorsqu'il vit de loin un homme qui ressemblait à un bûcheron. Il courut à sa rencontre et lui dit : « Je vous en prie, Monsieur le bûcheron. Aidez-moi. Voilà dix jours que je suis perdu dans cette forêt ! » L'homme lui répondit : « Vous ne me croirez sans doute pas si je vous dit que moi aussi je suis juif. La seule différence entre nous est qu'il y a dix ans que je ne parviens pas à sortir de cette forêt. » Le bûcheron ajouta : « Comme je suis perdu dans cette forêt depuis dix ans, je peux par contre vous montrer les chemins qu'il ne faut pas prendre. » Le visage du Juif s'assombrit.

Pourquoi avoir raconté cette histoire ? Moi aussi, dans la forêt où nous sommes actuellement égarés, je connais les chemins qui ne mènent nulle part. Il devient urgent de trouver des solutions aux problèmes qui assaillent l'Etat d'Israël et dont les massacres de Sabra et Chatila ont permis de mesurer l'ampleur.

Pendant la dernière fête de Pessah, on pouvait percevoir en se promenant dans l'avenue Dizengoff, l'hostilité, la haine entre religieux et non-religieux, comme si on assistait aux prémices d'une guerre fratricide. Vous comprenez pourquoi il faut à tout prix enrayer ce fléau. J'aimerais vous expliquer comment ce sentiment de haine est né et s'est développé. J'étais de passage en Belgique pour quelques jours, après le drame de Sabra et Chatila qui m'avait évidemment bouleversé. Je me souviens de m'être rendu à Paris et d'y avoir rencontré un homme dont la famille vivait en France depuis plusieurs générations. Pendant la guerre, il avait été caché chez des amis français de ses parents. Après Sabra et Chatila, ses collaborateurs (il travaille dans

une industrie nucléaire) lui dirent : « Regardez ce que vous avez fait au Liban ! » Soudain il comprit qu'il n'appartenait plus à ce monde dont il se croyait partie intégrante depuis toujours.

Il me semble que la question de l'identité juive en diaspora est aussi complexe que le problème de l'identité israélienne. Les bases du problème sont toutefois différentes. La majorité des personnes nées en Israël sont de ma génération, celle qui s'est battue pendant la guerre d'indépendance et qui a perdu un tiers de ses membres. Je veux dire qu'une personne sur trois avec qui j'étais sur les bancs d'école, est tombée sur le champ de bataille. Cette génération élevée en Israël, n'a pas reçu d'éducation juive. Nous n'étions pas nés « juifs ». Nous le sommes devenus à l'âge de dix-huit ans, dix-neuf ans. On nous appelait hébreux, sabras, et goïm d'Israël. On inventait à notre attention une kyrielle de surnoms adorables, on nous aimait, on nous cajolait, on nous protégeait. Nous étions considérés comme le merveilleux cadeau de deux mille ans d'exil. Même les noms que l'on nous donnait, témoignaient de cette ferveur.

Mon prénom par exemple : Yehoram. Yehoram était un roi dans la bible. Ce prénom me fut donné par Haïm Nachman Bialik. Bialik, vous le savez, était un poète originaire d'Europe orientale, comme mon grand-père. Ils devinrent des amis intimes. Bialik ne m'a pas nommé Yehoram parce que le Yehoram de la Bible était un méchant roi, mais parce qu'il avait pêché au yeux de Dieu. Il n'était pas aussi méchant que Achav, dont il est dit dans la Bible qu'il était foncièrement méchant. C'est pourquoi il a pensé qu'il fallait m'appeler Yehoram, ent d'autres mots *Shaigets*<sup>(1)</sup>. Bialik pensait que je devrais être un garnement aux yeux bleus. Je devrais lire de la poésie pendant la nuit et faire encore bien d'autres choses.

En fait, la plupart des hommes de ma génération avaient des noms simples comme Yachav, Ben Souar, Avner, Bener. Beaucoup ont décidé d'adopter des pseudonymes comme Barsel, qui signifie fer, ou Hooz, qui signifie étrange. L'idée essentielle était que nous n'étions pas de retour au pays des prophètes mais au pays des rois, le pays où il fallait devenir normal. Nous allions devenir normaux. C'est pourquoi, nous n'étions pas des juifs. C'est pourquoi la Histadrout n'était pas appelée confédération des travailleurs juifs d'Eretz Israël, mais la confédération des travailleurs hébreux d'Israël. On ne nous appelait pas juifs mais hébreux.

Cela se passait dans les années trente. A l'école, on avait l'habitude de jouer des pièces de théâtre tous les vendredi après-midi. L'un de nous devait tenir le rôle du Juif. Pour cela, il lui fallait s'affubler d'un

---

(1) Mot yiddish qui signifie à peu près « garçon non juif ».

grand nez, mentir, voler. Ce genre de pièces nous enthousiasmait. Nous étions au comble du plaisir quand arrivait le goy et qu'il découvrait que le Juif avait été trompé. Voilà l'atmosphère dans laquelle nous avons grandi : un monde où l'histoire juive, les valeurs juives étaient absentes. Nous avons été éduqués comme israéliens. Nous avons fait un saut de deux mille ans en arrière, pour retourner aux sources du judaïsme. Nous ne devons donc pas nous identifier à Franz Rosenzweig, mais aux héros de la Bible.

Notre histoire se complique considérablement en raison de la complexité de l'histoire immédiate. C'était en 1921, la guerre israélo-arabe venait d'éclater. Cette guerre n'a pas éclaté en 1948 ou 1956 mais en 1921. Nous faisons déjà partie du conflit. Nous devons nous identifier aux héros bibliques, aux ancêtres qui étaient normaux avant que le prophète Ahad Ha Am ne vienne tenir des propos sur la spiritualité et sur la justice. Nos parents et nos grands-parents, qui ont décidé que nous étions honnêtes et moraux ont probablement été la meilleure génération qu'Israël ait jamais comptée. Ils appartenaient à la seconde alliah. Cette génération a tout fait pour que nous ne nous sentions pas juifs. Ils avaient une idée précise. Ils voulaient nous faire ignorer le sentiment de judéité. Je me rappelle, j'étais en deuxième année d'école, avoir écrit avec mes condisciples, des lettres aux juifs de diaspora. « Oh, cher frère de la diaspora. Tu n'as pas envie d'être tué, alors reviens ici. Nous t'attendons. Signé : Yehoram Kaniouk - Kita B ». Les lettres étaient envoyées partout dans le monde et je pense que certaines de mes lettres doivent encore être en chemin. Je ne sais pas... Nous étions sûrs que tous les juifs de diaspora allaient être tués. Tel était l'enseignement qui résultait de notre éducation. Cette conviction n'était pas erronée. Herzl et ses descendants avaient eu une vision qui malheureusement s'avéra exacte. Herzl n'était peut-être pas un grand écrivain, mais c'était un visionnaire. Il avait pressenti quelque chose comme un holocauste en même temps que la création d'un état.

Les gens comme, par exemple, mon professeur, Mr Blich, étaient réellement des passionnés. Ils nous voulaient forts. En fait, si l'on compare les stéréotypes de nos parents, et ceux des Allemands, on constate qu'ils se ressemblent sur bien des points. A la fin des années 20 et au début des années 30, le héros a toujours les yeux bleus, il est calme, aime le sport et la nature. Une étude approfondie des caractères révèle que le type aryen, était le héros des deux cultures. Le mouvement de jeunesse en Israël, qui fut créé après le mouvement de jeunesse allemand, est empreint des mêmes idéaux : l'amour de la nature, les sentiments de fraternité et d'unicité dans le groupe. Nous étions les complices de toutes ces composantes qui ont entraîné la catastrophe. Je me souviens de mon premier choc, de la première fois que j'ai pris conscience de notre existence. J'avais quinze ans. C'était en 1945, je

crois, à Hanoukka. C'était la première fois que nous entendions vraiment parler de l'holocauste. Je dis « vraiment », parce que chacun de nous avait vaguement entendu parler de l'holocauste mais sans jamais avoir pris la peine de se pencher attentivement sur les livres traitant de ce sujet. Une longue marche à Massada avait été organisée. Nous devions grimper jusqu'à Massada et déposer une stèle au sommet où se trouvaient gravés les mots suivants : « Il n'y aura plus jamais de Massada ». Toute l'histoire de Massada a été occultée par les Juifs pendant de nombreuses années. Elle ne fut, en fait, mentionnée que par Flavius Josèphe. L'histoire de Massada a été réactualisée en Israël dès 1921, lorsque la guerre israélo-arabe éclata. Depuis lors, les juifs n'ont cessé de se rendre à Massada. Cette coïncidence est très significative. Cette escalade à Massada eut lieu en 1944 ou 1945, c'était une nuit de Hanoukka. Nous avons évidemment célébré Hanoukka. Nous avons retiré une pièce d'un endroit caché et avons tiré deux coups de feu en l'air. Nous étions très enjoués. Quand la cérémonie fut terminée, je me suis senti très jeune et romantique. Des états d'âme peu habituels... A cette époque, Massada était encore un terrain plat. C'était avant que Ygal Yadin n'entame ses recherches archéologiques. Je me souviens de ce moment où, du sommet de Massada, je scrutais le paysage. C'était la première fois, après quatre ans de guerre que j'apercevais de la lumière de loin ! Les villes de Hébron, Bethléem et même Jérusalem apparaissaient dans le lointain. C'était une très belle nuit et pendant une minute je pensais « Quelle belle fête de Noël ». « C'est peut-être le paradis ». Le paradis est souvent imaginé par des gens qui n'y ont jamais été, qui n'y iront jamais. A l'époque, j'imaginai le paradis comme quelque chose de merveilleux, une grande fête juive de Noël. C'est alors que quelque chose se produisit : je sentis bouger quelque chose sous mes pieds. Le bruit d'une pierre qui tombe résonna à mes oreilles. Je fis un pas en arrière. J'étais toujours au sommet de Massada. Si je n'avais pas eu le réflexe de reculer, vous auriez devant vous une statue de pierre. Debout au sommet de Massada, j'eus le réflexe de reculer.

Une pensée me poursuit encore aujourd'hui. Nous avons tendance à croire que si nous nous approchons très près du paradis, il nous suffirait de lever les bras et de le cueillir. Les Juifs ont toujours compris que ce n'était pas ainsi. Je savais que quelqu'un comme mon grand-père n'aurait jamais cru cela. Les gens comme mon grand-père qui sont originaires d'Ukraine font partie de cette tribu étrange, (les juifs), qui attend toujours un messie qui ne vient jamais. Je pense que l'un des traits fondamentaux du judaïsme est que chaque juif attend impatientement un messie qui ne vient jamais. Si le messie devait arriver aujourd'hui à Tel-Aviv à dos de singe, ou sur un éléphant - pourquoi pas -, portant sur lui tous les documents attestant de son authenticité,

il y en aurait encore pour douter. Le messie n'arrivera jamais par hasard car les juifs attendent éternellement sa venue. C'est ce que le christianisme n'est jamais parvenu à comprendre. Je me tenais là et je pensais : « Nous les hébreux, nous croyons que nous pouvons atteindre le paradis. Mon grand-père, qui est juif, ne le pense pas ». Mon grand-père un jour, était en train de prier pour le messie. Je lui dis : « Dis-moi, Mordechai, viendra-t-il? » Il me répondit : « Oui, il viendra, mais tu vois, je prie pour lui, il est important de prier pour lui » J'étais alors un israélien qui se trouvait à Massada et qui attendait. J'étais un héros de ma génération. Nous nous sommes battus, nous étions membres du Palmach, nous avons gagné la guerre. Cette guerre pénible et cruelle, nous l'avons gagnée. La victoire nous a redonné confiance. Bien qu'un tiers de cette génération soit tombé sur le champ de bataille et malgré toutes nos peines, nous avons réalisé le rêve de nos grands-parents. Nous leur avons donné un Etat, un Etat vieux de deux mille ans.

Je fus amené à ce moment-là, après que j'aie été blessé, à travailler sur un bateau. Ce bateau naviguait vers la Yougoslavie, Marseille, La Ciotat, Naples et ramenait ainsi chaque fois trois mille Juifs originaires des différents pays. C'était vraiment les gens les plus authentiques que j'aie jamais rencontrés. Ils étaient des survivants, de vrais survivants. Pas comme nous qui avons enduré des guerres et des conflits. Eux, ils avaient survécu à une lutte qui nous était totalement étrangère. C'était la première fois que ma génération comprenait ce qui leur avait été transmis et ils en étaient fiers. Ces survivants étaient les victimes de la plus grande catastrophe de tous les temps. Après avoir subi deux ou trois ans de vie concentrationnaire, ils avaient dû se battre pour se rendre en Palestine ou en Amérique. Ils étaient merveilleux. Le commerce battait son plein sur le bateau. Ils portaient des montres au bras, des bagues. Cette force de caractère, cette soif de vivre, ce manque de moralité nous impressionnaient terriblement. Ils représentaient la source de notre enseignement, un patrimoine vieux de deux mille ans, la persévérance, la ténacité. Ces valeurs étaient absentes de notre éducation. Nous avons grandi dans le confort. Alors que des Juifs se faisaient tuer en Israël pendant la deuxième guerre mondiale, nous vivions les moments les plus heureux de notre existence. Tandis que des camps surgissaient partout : en Palestine, en Pologne, en Yougoslavie, la vie en Israël suivait son cours ordinaire ; on construisait aussi des camps, on achetait, on volait, on se sentait vivre.

J'aimerais dire un mot, en passant, à propos d'un livre publié récemment aux Etats-Unis, dont l'auteur, Weidman, est un brillant historien non-juif. Son ouvrage est un des plus saisissants, après les livres de Gilbert et Davidovich. C'est le livre le plus horrible que j'aie jamais lu. Il révèle, page après page, que les Etats-Unis et l'Angleterre ont,

durant toute la guerre, tout fait pour encourager le massacre des Juifs. Ce n'est pas qu'ils soient restés passifs, au contraire, ils ont tout fait pour que les Juifs soient exterminés, car ils ne voulaient pas supporter ce fardeau après la guerre. Ce livre est un document bouleversant. Il révèle que lorsque le rapport sur le massacre de six millions de Juifs fut publiés en novembre 1942, il ne fit pas la première page des quotidiens. Considéré comme fait de moindre importance, il fut relégué en sixième page par le *New York Times*, en septième page par le *Washington Post*. Aucun compte rendu, aucun éditorial ne suivit sa publication. La radio se retrancha pendant toute la durée de la guerre dans un silence dont le but était de ne pas avertir les Juifs du danger qui les menaçait. J'espère vivement que cet ouvrage sera bientôt traduit en français, car il met clairement en lumière l'hypocrisie qui caractérisa bon nombre de pays occidentaux pendant la seconde guerre mondiale.

Je dis tout cela parce que cette politique de l'autruche ne fut pas seulement le fait des pays occidentaux comme l'Angleterre et les Etats-Unis. Elle fut également appliquée par la presse israélienne qui ne lui accorda guère d'importance. A ses yeux, ces événements n'étaient sans doute pas assez exaltants. C'est pourquoi, la rencontre entre ma génération et celle des survivants de l'holocauste fut un choc.

Nous, Israéliens, aurions dû soupçonner l'horreur depuis longtemps, parce que les gens arrivaient, s'infiltraient dans le pays et racontaient. Mais nous ne les croyions pas ; nous ne comprenions rien à leurs histoires. Je crois que la réunion des Israéliens et des Juifs qui a eu lieu entre 1948 et 1952 a laissé sur Israël, une empreinte féconde. Cela a désarçonné chacun d'entre nous, les fondements de notre éducation se sont effondrés. Les nouveaux immigrants avaient emporté avec eux un peu de leur passé de la Diaspora, qui ne pouvait pas se combiner avec l'image moderne d'Israël. Ces nouveaux arrivants voulaient devenir israéliens ; nous voulions devenir juifs, certains d'entre nous du moins. Ce carrefour miraculeux entre les Israéliens et les Juifs qui s'établit au début des années 50, est sûrement le plus fantastique de ma vie. Comment un Israélien qui n'a en fait, jamais eu d'identité, de dettes, de passé, qui n'a jamais été un étranger (or un Juif est un étranger partout), ni un Juif, peut-il s'identifier au judaïsme sans se limiter à son aspect religieux ? Les Israéliens ont manqué de certaines choses mais en contrepartie, gagné d'autres choses : la liberté, la dignité, le sentiment d'avoir créé un Etat.

Nous nous trouvons, en fait, dans une impasse. D'une part, sans l'holocauste il n'y aurait pas eu Israël, mais d'autre part, nous n'arrivions pas à admettre qu'Israël était issu de l'holocauste. L'histoire en avait voulu ainsi et il nous fallait affronter cette réalité. Bien que le sionisme ne soit pas né en 1948 et que l'immigration vers Israël existait déjà auparavant, il est certain que l'Etat juif est né du sentiment de culpa-

bilité éprouvé par des pays comme l'Angleterre, les Etats-Unis et la France après l'holocauste. Et ce droit à créer un Etat juif n'a été reconnu aux Juifs que très tard, à un moment où ils n'étaient plus supposés revenir en Israël. En d'autres termes, nous avons créé un Etat pour des morts. Des réfugiés et des survivants. Après tout, Hitler avait tué 80 % des Juifs. Il fallait qu'une partie des 20 % restants et les immigrants venus des pays orientaux remplacent la population perdue que le sionisme s'était donné comme but de gagner. On oublie souvent que lorsque Herzl créa l'idéal sioniste, cette idée l'obséda et il devint le porte-parole du peuple juif, c'était dans le seul but de sauver les Juifs d'Europe de l'Est. Il n'envisageait pas le sort des Juifs irakiens, marocains, anglais et allemands. Beaucoup avaient prévu cette terrible catastrophe qui allait s'abattre sur l'Europe : des écrivains de langue hébraïque comme Herzl et Berdichiewski ainsi que tous les écrivains du début des années 20. C'est ainsi qu'on s'est mis à construire des Kibbutzim en pensant : aujourd'hui on est cinq cents, un jour ce seront 5.000 Juifs qui arriveront d'Europe de l'Est. Tous les membres des partis politiques étaient originaires d'Europe de l'Est. Tout ce qui fut construit en Israël à cette époque, était destiné aux Juifs ashkenazes. C'est pourquoi, lorsque les Juifs orientaux émigrèrent plus tard, ils ne purent pas se fondre dans un moule conçu pour d'autres. Ils ne purent intégrer des institutions comme la Kupat Holim, la Histadrout, le Kibbutz, la Kfutsa (la collectivité). Il y avait un problème réel : nous avons construit le pays pour des gens qui étaient morts. Et nous nous sentions terriblement coupables.

Je vais vous raconter une histoire qui démontre bien ce sentiment de culpabilité qui existait en chacun de nous : l'histoire de Dieu et du Déluge. Dieu décida un jour de noyer à nouveau le monde dans un déluge. Il se rendit chez les musulmans et chez les chrétiens. Les uns se mirent à jeûner, les autres à prier. Quand il arriva chez les Juifs, le rabbin lui dit : « Un instant. J'aimerais savoir comment sera l'eau ». Dieu s'en alla et revint plus tard avec cette réponse : « La profondeur sera de 80 mètres. » Alors le rabbin s'exclama : « Il sera dur de vivre à 80 mètres de profondeur. » On ne pouvait pas vivre à 80 mètres de profondeur, on ne pouvait pas sans cesse se sentir coupable. C'est ce refus de l'anonymat et ce sentiment de culpabilité qui nous ont poussé à rechercher une identité juive. Beaucoup d'entre nous sont devenus religieux, d'autres ont tenté d'évoluer grâce au judaïsme. Nous vivons dans l'ombre d'une crise d'identité à laquelle nous ne trouvons pas de réponse. Entre-temps, nous avons dû résoudre d'autres problèmes, et nous avons réussi à nous imposer par rapport aux Arabes, aux minorités, aux autres peuples. Israël est devenu pendant toutes ces années ce que j'appelle le carrefour entre le cauchemar et le pique-nique. Pourquoi le cauchemar et le pique-nique ? Parce que tout cauchemar

se transforme en pique-nique en Israël. En Israël, on a coutume de célébrer chaque fête : Yom Kippour, Yom Ha Shoa, Yom Ha Zikaron. Le jour précédant Yom Haatsmaout, on participe à la *sephira*<sup>(2)</sup>. Tout le monde se lève pendant deux minutes et ensuite se rend au cimetière. A ce moment de recueillement succède la joie : nous devons être heureux, nous débarrasser des cauchemars que nous avons hérités de nos parents et grands-parents. Nous sommes, en fait, à la recherche de quelque chose qui est considéré par d'autres comme naturel. Nous avons des cauchemars parce que nous sommes juifs et israéliens. Afin de vivre heureux, nous oublions notre identité juive et israélienne. Alors, que sommes-nous en réalité ? J'essaie de répondre à cette question dans mes ouvrages. Je vais encore vous raconter une anecdote.

Un jour, un historien s'approche de moi et me dit : « Dans vos articles, on a l'impression que vous êtes de gauche, ouvert et tolérant ; tout ce que vous écrivez dans vos articles est intéressant et vrai. Mais dans vos livres, on a l'impression que vous êtes fasciste ».

« Qu'entendez-vous par fasciste ? »

« Des thèmes qui reviennent constamment dans vos livres sont le sang, le mal. D'où vous est venue cette folle imagination ? »

Je lui ai répondu : « De Tarnopol ». Mon imagination jaillit de la ville où est né mon grand-père, d'histoires hassidiques qui m'ont été contées lorsque j'étais enfant, de toute une tradition. Cette imagination existe bel et bien, je ne l'ai pas inventée. Je n'ai pas, comme Begin, établi une politique basée sur mes cauchemars. Mais ces cauchemars existent en moi, et surgissent constamment dans mes écrits. Bien que je sois conscient que je dois à tout prix m'en détacher dans mes activités politiques et littéraires, je ne parviens pas à les refouler. Ce qui nous manque à nous, Israéliens, c'est un sentiment d'étrangeté. Le sentiment d'être un étranger. Je me sens toujours étranger, mais j'ai néanmoins l'impression d'appartenir à un tout. Se sentir juif, c'est sentir l'étranger en soi, être celui qui n'appartient à rien. Mais j'appartiens à quelque chose.

De tous les documents que j'ai lus concernant l'holocauste, il y en a un qui me colle à la peau. Je ne suis pas parvenu à l'oublier.

Dans un livre sur l'holocauste, l'auteur raconte une réunion qui s'est tenue à Berlin en 1944. Des fonctionnaires importants du Ministère de l'Economie discutaient des possibilités de réduire les dépenses d'argent, et avaient entre autres souligné que les camps de concentration coûtaient cher. Les intervenants étaient tous des professeurs d'université, des gens très cultivés, qui n'étaient en rien des exécutants. L'un

---

(2) Dénombrement.

d'eux voulut savoir à combien devait s'élever l'exécution de 1.500 juifs. Le prix avoisinait 23 DM ou 6 dollars. Alors l'un d'eux proposa de se débarrasser directement des enfants afin d'épargner 0,02 cents ! Je me demande comment il est possible de vivre avec cette connaissance des faits et ce sentiment de culpabilité.

Mon voisin, qui a perdu ses deux enfants pendant la guerre se fait du souci pour moi. Il veut toujours être au courant de mes allées et venues, de mes rencontres. Ce jour-là, j'étais invité à souper chez un ami écrivain qui avait également convié Heinrich Böll. Monsieur Gelbert, mon voisin, et moi étions en train d'arroser nos jardins. J'habitais à l'époque à Maracha. Il me demanda ce que je faisais ce soir. (En Israël, chacun s'enquiert toujours de savoir ce que fait son voisin, où il va, etc...) Je lui répondis que j'étais invité à un souper organisé en l'honneur d'un écrivain.

— « Comment s'appelle-t-il ?

— Heinrich Böll.

— D'où vient-il ?

— D'Allemagne. »

Il me demanda s'il était un bon écrivain. Je lui répondis que oui.

— « Est-il un homme de qualité ?

— Je ne sais pas. Il semble être quelqu'un de bien. Je ne l'ai jamais rencontré. »

Nous échangeons ces propos tout en arrosant nos fleurs. Il me dit alors : « Pourriez-vous faire une faveur à Monsieur Gelbert ? » (Il avait l'habitude de parler à la troisième personne).

— « Certainement

— Demandez-lui de me rendre mes enfants. »

Je cessai d'arroser mes fleurs. Je rentrai dans la maison, téléphonai à Hanok Bartok, cet ami écrivain qui organisait la soirée, et prétextai de terribles maux de têtes, la nausée, les jambes en coton, un accès de fièvre de 41°. (J'aurais dû dire 39°, car il ne m'a pas cru). Je m'y rendis finalement. Böll, un homme mince, s'approcha de moi et me dit : « Vous feignez de m'ignorer parce que je suis allemand ».

Il me dit qu'il avait lu mes livres. Je lui répondis que j'avais lu les siens.

— « Ecoutez, Mr Böll, lui dis-je. J'ai un message à vous transmettre, mais ce n'est pas facile à dire...

— Dites, dites.

— Monsieur Gelbert vous demande de lui rendre ses enfants. »

Il réfléchit un instant et me répondit :

— « C'est peut-être pour cela que je suis venu en Israël. »

Je pense que j'aurais également répondu de cette façon.

Lydia Flem

## Freud : une fidélité mystérieuse et capitale

Dans sa préface à l'édition en hébreu de son livre *Totem et tabou*, Sigmund Freud écrit en 1930 :

« L'auteur... qui ne comprend pas la langue sacrée de la religion de ses pères... si on lui demande ce qui lui reste de juif, répondrait encore beaucoup, probablement quelque chose de capital »<sup>(1)</sup>.

Et à l'âge de 80 ans, il réaffirme avec joie et fierté cette judéité qui constitue pour lui « ce je ne sais quoi de mystérieux resté inaccessible à toute analyse »<sup>(2)</sup>.

Cette fidélité mystérieuse et capitale, Freud l'a vécue comme une appartenance affective, intime, familiale, privée, qui n'a pas besoin de se fonder sur des mots pour exister<sup>(3)</sup>.

Les mots, les mythes, les outils intellectuels, c'est du côté de la culture classique qu'il va les chercher. La tradition savante juive - le Talmud que lisait son père dans le texte - représente comme il le regrette lui-même « une part de (son) inculture »<sup>(4)</sup>. L'histoire biblique par contre, comme il le reconnaîtra à la fin de sa vie, n'a cessé d'« orienter (son) intérêt »<sup>(5)</sup>.

Joseph, l'interprète des songes pharaoniques, Jacob luttant avec l'ange ou Moïse, législateur et conducteur de peuple, Moïse voyant de loin la terre promise, sont ses doubles imaginaires.

La géographie intérieure de Freud le mène aux trois villes sacrées de l'Occident : Athènes, Rome et Jérusalem. Mais il n'appartient à aucun de ces lieux où l'on croit pouvoir un moment le cerner.

A Rome, si difficilement incarnée, c'est un Moïse de marbre taillé qu'il vient et revient visiter et dans la patrie d'Oedipe et de Narcisse, ce n'est pas le temple d'Athéna qu'il contemple ; au contraire, il s'en détourne pour regarder au loin la mer bleue et au-delà d'elle le Temple qui ne peut plus se voir, le temple invisible de Jérusalem.

---

(1) Préface à l'édition en hébreu de *Totem et tabou*, *Gesammelte Werke* (G.W.), Londres, Imago Publishing, 1940-1952, XIV, p. 569.

(2) Lettre à Barbara Low du 19 avril 1936, in *Correspondance 1873-1939*, Gallimard, 1966, p. 466.

(3) Voir à ce propos L. Flem, *Freud et ses patients*, 1987, Livre de Poche, Biblio-essais, n° 4060.

(4) Lettre à A.A. Roback du 20 février 1930, in *Correspondance*, *op. cit.*, p. 431.

(5) *S. Freud, lieux, visages, objets*, Complexe/Gallimard, 1979, p. 51.

Son attachement et sa solidarité avec le peuple juif, il les lie, selon les mots qu'il adressa à ses frères du B'nai B'rith à « d'obscurcs forces émotionnelles - d'autant plus puissantes qu'on peut moins les exprimer par des mots »<sup>(6)</sup>.

Aussi, plutôt que de feuilleter une fois de plus le catalogue déjà fort usagé des citations freudiennes, je voudrais raconter quelques-uns de ces gestes qui, pour la famille Freud, comme pour chaque famille juive, sont une manière de vivre une appartenance et de s'inscrire dans le fil des générations. Car il y a, la psychanalyse ou le judaïsme nous le disent à leur manière singulière, une intelligence et une sagesse dans chacun des détails de notre vie quotidienne.

\*  
\* \*

Sur la page de commémoration de la Bible familiale - cette belle et étonnante Bible bilingue et illustrée du grand rabbin libéral Ludwig Philippson -, Jacob Freud a tracé en lettres hébraïques deux inscriptions généalogiques :

« Mon père, feu le rabbi Schlomo, fils du rabbi Ephraïm Freud, est entré dans sa demeure céleste le sixième jour de la semaine vendredi à quatre heures de l'après-midi, le 6 Adar (5)616 et il fut enterré dans ma ville natale de Tysmenitz, le 18 de ce même mois. Suivant le calendrier chrétien, le jour du décès de mon père est le 21 février, celui de son enterrement le 23 février 1856 ».

Et en-dessous il a noté :

« Mon fils Schlomo-Sigmund est né mardi le premier jour du mois d'Iar (5)616 à six heures et demie de l'après-midi. Il fut rattaché à l'Alliance juive (circoncis) mardi, le huitième jour du mois d'Iar = le 13 mai 1856. Le mohel fut Monsieur Samson Frankl (Reb Schimschon Frankel) d'Ostrau, les parrains Monsieur Lippa Horowitz (Reb Lippe Hurwitz) et sa sœur Mirl (Mirel), nés du rabbin de Cernowitz. Le sandak était Monsieur Samuel Samuéli (Reb Schmuél Samuéli) à Freiberg en Moravie »<sup>(7)</sup>.

Schlomo Sigmund Freud est donc né à Freiberg, une petite ville morave de l'empire austro-hongrois, qui comptait 4000 à 5000 habitants, presque tous tchèques et catholiques et seulement 130 Juifs environ. Il voit le jour au 117 de la *Schlossergasse*, la rue des Serrurriers, à quelque 200 mètres de l'église Sainte-Marie où sa bonne d'enfant l'emmènera très souvent : « Quand tu rentrais à la maison, se rappelle

---

(6) Lettre au B'nai B'rith, in *Correspondance, op. cit.*, p. 398.

(7) *S. Freud, lieux, visages, objets, op. cit.*, p. 134.

sa mère, tu te mettais à prêcher et à nous raconter tout ce que faisait le bon dieu »<sup>(8)</sup>. On peut supposer qu'une famille orthodoxe n'aurait pas supporté de tels agissements.

Jacob Freud était un marchand de laine, de suif, de miel, d'anis, de peausserie et de sel. Dans sa jeunesse il travaillait avec son grand-père maternel, Abraham Siskind Hoffman et jusqu'en 1848 il fut désigné par les autorités locales comme un « juif errant galicien ». Il naquit dans le *shtetl* de Tysmenitz et portait sans doute un « streimel » comme le suggère la fameuse histoire du bonnet de fourrure jeté dans la boue, racontée par Sigmund Freud dans sa *Traumdeutung*. Celui-ci pensait que son père était originaire d'un milieu hassidique mais qu'il s'en était éloigné.

A partir de 1848, les Juifs autrichiens reçurent tous les droits politiques et civils et la législation discriminatoire fut abolie. C'est sans doute cette année-là que Jacob acheta la Bible de Philippon, marquant ainsi son inscription dans le judaïsme des Lumières et de la Réforme. Lorsqu'il épouse en 1855 à Vienne la mère de Sigmund, Amalia Malka Nathansohn, c'est le rabbin conservateur Isaac Noah Mannheimer qui les unit dans la grande synagogue qui symbolisait le compromis entre le mouvement réformé et le judaïsme rabbinique traditionnel.

Si la famille Freud doit son patronyme au prénom de la trisaïeule « Freide » ( $\pm$  en 1787), la famille Nathansohn, elle, descend de l'érudite Nathan Halévy Charmatz de Brody en Galicie.

A Freiberg, le petit « Sigi », comme l'appelle Amalia, vit dans un environnement non-juif en dehors des quelques membres de sa famille, qui, comme on le sait, comprenait aussi les deux fils d'un premier mariage de Jacob, Philippe, encore célibataire et Emmanuel qui avait épousé la fille d'un rabbin. Mais dès son arrivée à Vienne, Freud est soudainement plongé à quatre ans dans un quartier typiquement juif, la *Leopoldstadt*. Autour de lui vivent les *Ostjuden*, les juifs immigrés, souvent pauvres, venus massivement de Hongrie, de Bohême, de Moravie et de Galicie, emportant avec eux leurs manières de s'habiller, de manger, de parler, fort différentes des Juifs plus assimilés.

Freud vivra dans cette sorte de ghetto jusqu'à son entrée à l'Université mais il semble ne pas vouloir s'en souvenir. Il décrit cette époque comme de « longues et difficiles années » qui « ne valaient pas la peine qu'on en refît quelque chose »<sup>9</sup>.

---

(8) *La Naissance de la psychanalyse*, P.U.F., 1956, lettre à W. Fliess du 15 octobre 1897, p. 196.

(9) « Sur les souvenirs-écrans », in *Névrose, psychose et perversion*, P.U.F., 1973, p. 122.

Nous savons néanmoins que la famille s'agrandit jusqu'à compter cinq filles et deux fils et qu'au sein même de ce quartier, elle déménagea au moins six fois.

Aucune trace d'une éventuelle *Bar mitzvah* n'a pu être trouvée à ce jour mais deux lettres d'adolescence nous apprennent que les principales fêtes juives étaient célébrées chez les Freud.

A son ami Emil Fluss, Freud, alors âgé de 17 ans, écrit ceci : « Je vous informe que pour Pourim (qui, de plus, est tombé cette fois un 13 mars, date pour nous tous sacrée, puisque César fut aussi ce jour-là assassiné), nous organisâmes un petit théâtre à la maison. Une dame du voisinage, qui s'ennuyait, avait dressé mon frère et mes sœurs, et quelques autres enfants, pour en faire des acteurs, et nous avait forcés à mériter péniblement le repas de Pourim (qui comme on sait, n'est pas des plus mauvais) »<sup>(10)</sup>.

Et la même année, à Edouard Silberstein : « Supposer que je puisse avoir oublié le Nouvel An, c'est m'attribuer un manque de goût, dont je me sais totalement libre. Ce n'est qu'injustement qu'on reproche à la religion de n'avoir qu'un caractère métaphysique et que la certitude sensuelle lui manquerait (...) L'athée qui a le bonheur d'appartenir à une famille corporellement pieuse ne peut renier le jour de fête lorsqu'il porte à sa bouche le mets du Nouvel An »<sup>(11)</sup>. Et Freud évoque alors le pain azyne et le *hahozet* de *Pessah*, la compote de quetsches de *Yom Kippour* et tous les autres bons plats des jours de fête.

De 1865 à 1873, nous savons que Freud suivit les cours du *Gymnasium* de la Leopoldstadt. Il y reçoit l'enseignement religieux « mosaïque » comme les 70 à 80 % des autres élèves juifs de l'école. Son professeur d'hébreu, Samuel Hammerschlag, restera trente ans durant un paternel et fidèle ami. Quant au manuel utilisé il avait été rédigé par Leopold Breuer, le père de Joseph Breuer, qui sera non seulement un grand ami mais aussi un collaborateur scientifique.

Comme près de 90 % des élèves du Gymnase, fils de marchands juifs émigrés, Freud choisit ensuite de s'inscrire à l'Université en médecine - bien qu'il n'aimait guère le sang... A l'Université, ses amis y sont Juifs, comme le seront plus tard un grand nombre de ses patients et de ses premiers disciples.

L'année de ses trente ans, il ouvre son premier cabinet de neurologue, curieusement, le jour de Pâques. Pâques, qui semble illustrer une double attirance : s'assimiler une culture de référence et préserver sa

---

(10) Lettre à Emile Fluss du 17 mars 1873, in *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n° 1, 1970, p. 175.

(11) Lettre publiée par Théo Pfrimmer, *S. Freud, lecteur de la Bible*, P.U.F., 1982.

culture d'origine ; parler en somme une nouvelle langue sans oublier sa langue maternelle. Dans une lettre à son ami Fliess, il écrit : « Si je disais : Pâques prochaines à Rome, je me ferais l'effet d'un Juif pieux »<sup>(12)</sup>. Il accomplit de cette manière une étonnante condensation de deux désirs contradictoires. En trois mots, il exprime le vœu chrétien de passer la semaine pascale à Rome et la phrase rituelle des Juifs clôturant la semaine pascale par « L'An prochain à Jérusalem ». Fidélité à la promesse ancestrale et volonté de s'accomplir intellectuellement du côté de Rome et de la culture dominante. Mais pour les joies privées, il se tourne vers les jardins d'Israël. En 1886 il épouse la petite fille du grand rabbin de Hambourg, Martha Bernays, qui l'avait séduit quatre ans auparavant alors qu'elle pelait une pomme en compagnie de ses sœurs.

Pour que leur mariage soit légal, une cérémonie religieuse est obligatoire et Freud apprend, à contrecœur, les paroles rituelles à prononcer sous la *houppah*. Mais après 50 ans de mariage, Martha se rappelait encore que le jour le plus triste de sa vie fut le premier vendredi soir après la cérémonie nuptiale. Ce soir-là, alors qu'elle préparait les chandeliers qu'elle avait reçus en cadeau de noces, pour allumer les bougies du *shabbat*, Freud lui demanda de les ranger. Par contre, le portrait du grand-père rabbin ne quitta jamais la place d'honneur sur les murs de leur salle à manger.

Six enfants voient le jour dans ce foyer que Freud voulait juif mais pas à la manière traditionnelle des religieux : Mathilde, Martin, Olivier, Sophie, Hanna et Ernst, dont les initiales forment le nom de Moshe... S'agit-il là, comme il l'avouait à Jung à propos d'une discussion autour de chiffres, d'une « nouvelle confirmation de la nature spécifiquement juive de (sa) mystique »<sup>(13)</sup>?

A Max Graf, le père du futur « petit Hans », qui hésitait à le faire circoncire, Freud lui répondit : « Si vous ne laissez pas votre fils grandir comme un Juif, vous allez le priver de ces sources d'énergie qui ne peuvent être remplacées par rien d'autre. Il aura à se battre comme un Juif et vous devez développer en lui toute l'énergie dont il aura besoin pour ce combat. Ne le privez pas de cet avantage »<sup>(14)</sup>.

Quant à ses propres trois fils, dans le Registre des Naissances que j'ai consulté aux archives de la Communauté juive de Vienne, dans la colonne réservée au nom du mohel et à la date de la circoncision, je n'ai trouvé que trois fois un grand blanc... Mais peut-être ses fils ont-ils

---

(12) Voir L. Flem, « Freud entre Athènes, Rome et Jérusalem. La géographie d'un regard. », *Revue française de psychanalyse*, 2, 1983, pp. 591-613.

(13) Voir le chapitre 4 « Un Juif viennois », in *Freud et ses patients*, *op. cit.*

(14) Voir Barbara Sylwan, « Le ferd-ikt », in *Etudes freudiennes*, 13-14, pp. 127-174.

été circoncis par un des nombreux médecins juifs amis de la famille. Les cinq enfants qui se sont mariés l'ont tous fait avec la bénédiction d'un rabbin. Aucun des enfants de Freud n'a quitté le judaïsme mais parmi ses arrières-petits-enfants, l'un d'eux a songé un moment à devenir pasteur au sein de l'église danoise protestante et dans ce but, s'est d'abord rendu dans un kibboutz en Israël pour apprendre l'hébreu !

Bien qu'il se soit souvent défini comme un Juif « infidèle » ou « athée », Freud a sûrement participé jusqu'à ses 40 ans aux repas du *seder* que dirigeait son vieux père encore vaillant et qui, d'après une de ses petites filles, connaissait la cérémonie par cœur. Après la mort de celui-ci, il s'est affilié à l'organisation libérale du B'nai B'rith et en est resté un membre actif tout au long de sa vie.

De leurs années d'enfance, les fils et les filles de Freud ainsi que leurs cousins se souviennent très clairement de Jacob lisant le Talmud, d'Amalia qui parlait un allemand truffé de yiddish mais qui faisait de l'oie rôtie et des fruits confits pour Noël et le jour de l'An et d'Emmeline, la mère de Martha, qui venait régulièrement loger à la *Berggasse* et qui portait toujours le *scheitel* et chantait le samedi d'une « petite voix ferme et mélodieuse » les prières du *shabbat*...

Bien qu'il se soit toujours opposé aux croyances religieuses et à l'aspect obsessionnel de leurs rituels, Freud n'a cessé de s'interroger sur la religion et de goûter dans l'intimité de sa vie quotidienne les nombreux plaisirs, gestes et superstitions hérités de sa tradition juive.

Ainsi rapporte-t-il dans son livre sur la *Psychopathologie de la vie quotidienne* : « Il y eut récemment dans ma maison une période pendant laquelle les verres et la vaisselle de porcelaine subissaient un véritable massacre ; j'y ai moi-même contribué dans une mesure considérable. Mais cette petite endémie psychique était facile à expliquer : on était à quelques jours du mariage de ma fille aînée. Dans cette circonstance solennelle, on a toujours l'habitude de briser un objet en verre ou en porcelaine en formulant des vœux de bonheur ».

Et sans doute n'est-il pas indifférent que dans son dernier livre, *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, Freud s'interroge sur la permanence du peuple juif au travers des siècles et sur ce qui l'unit aussi fortement. A ces questions, sa réponse est conforme à ses propres sentiments : c'est, dit-il, « la possession commune d'un certain trésor intellectuel et affectif ».

Dans ces pages écrites quelques mois avant de mourir se trouve aussi une phrase en hébreu, la seule de son œuvre. Et il ne pouvait ignorer qu'elle représentait non seulement la prière quotidienne mais aussi les derniers mots que se doit de prononcer un Juif pieux : *Schema Jisroel Adonai Elohenou Adonai Echod*.

\*  
\* \*

Lorsque j'étais enfant, sur les lèvres de ma mère revenait une question, toujours la même : « Si tu avais le choix, préférerais-tu voir d'abord Athènes ou bien Jérusalem ? » Question troublante car je sentais bien qu'elle penchait, elle, vers la Grèce, le berceau de cette culture européenne qu'elle avait fait sienne et qu'elle voulait mienne. Et que ses nuits de cauchemars et d'insomnie après Auschwitz lui rendaient Jérusalem trop douloureuse encore. Pour mon père, plus silencieux mais moins ambivalent, la question ne se posait pas. Dans cette géographie imaginaire qui m'était ainsi dessinée, je me demandais s'il fallait réellement n'emprunter qu'un seul chemin. Longtemps, j'ai été poursuivie par cette interrogation rituelle qui me racontait deux tentations et deux déchirures, comme s'il s'agissait de choisir entre l'exil intérieur et la mémoire absolue ; comme si être juif, être juive, c'était nécessairement s'amputer d'une partie de soi, comme s'il n'était pas possible, plutôt que de soustraire, d'additionner, comme le propose Freud, nos appartenances intellectuelles et affectives.

\*  
\* \*

Accorder de l'attention aux détails de la vie de Freud, à ses gestes, à ses rêves, aux inscriptions familiales, géographiques ou culinaires qui ont modelé sa judéité, c'est se laisser bercer par les cheminements d'une histoire pleine de contradictions fécondes, c'est peut-être aussi s'attacher à l'évocation, plus ou moins lointaine, de notre propre récit familial.

Mais en quoi cette histoire serait-elle différente de toutes les autres histoires ?

En cela sans doute que Freud, ce Juif viennois du tournant du siècle, qui a vécu entre ghetto et assimilation, a choisi de prendre la vie quotidienne, sa propre vie quotidienne comme objet de recherche et de théorie.

C'est en s'interrogeant sur ses rapports ambivalents à son père juif, sur la séduction qu'a pu exercer sur lui sa vieille Nannie catholique, sur ses associations aux gravures de la Bible de Philippson ou sur le plaisir qu'il prenait aux histoires juives, c'est à partir de ses expériences les plus intimes qu'il a découvert ce qu'il pensait être les lois de l'âme humaine.

En s'attachant aux choses que tout le monde connaît, aux faits de tous les jours, il a métamorphosé le banal et l'anecdotique et leur a offert un sens et une intelligence mais aussi un statut d'*œuvre* et de *sagesse*.

Peut-être était-ce là sa manière à lui de reformuler la question de l'identité juive, non plus en termes de religion, d'assimilation ou de nationalisme, mais par un projet intellectuel et esthétique qui transcende les catégories du réel et du politique pour proposer l'hypothèse de l'existence d'une terre intérieure, distincte de la terre d'exil ou d'accueil, et d'une mémoire qui au delà des oublis apparents ne peut s'oublier et tisse l'identité de chaque Juif comme de chaque être humain.

En cherchant à comprendre les liens inconscients qui unissent les générations entre elles, peut-être a-t-il inventé à sa façon *une* réponse à cette étrange énigme d'une si longue, capitale et mystérieuse fidélité.

Christian David

---

## Le complexe du survivant

« Notre remémoration comme notre oubli  
sont de nature tendancieuse ».

S. Freud

La nuit qui suivit l'enterrement de son père, le 26 octobre 1896, Freud fit un rêve qu'il a raconté à W. Fliess<sup>(1)</sup> :

« Je me trouvais dans une boutique où je lisais l'inscription suivante :

On est prié de fermer les yeux.

J'ai tout de suite reconnu l'endroit, c'était la boutique du coiffeur chez qui je vais tous les jours. Le jour de l'enterrement, j'avais dû attendre mon tour et étais à cause de cela arrivé un peu en retard à la maison mortuaire. La famille m'en voulait beaucoup d'avoir décidé que les obsèques se feraient sans bruit, simplement, aussi prirent-ils très mal mon retard. La phrase de l'écriteau a un double sens. Elle signifie d'abord : il faut faire son devoir envers les morts ; il s'agit aussi d'une excuse, comme si j'avais manqué à mes devoirs et que j'eusse besoin d'indulgence... le rêve émane donc d'une tendance au sentiment de culpabilité, tendance très générale chez les survivants ».

L'ébauche de la notion d'un complexe du survivant apparaît ainsi dès les origines de la psychanalyse. Elle sera reprise par Freud à diverses occasions, depuis *L'interprétation des rêves*<sup>(2)</sup> jusqu'à *Malaise dans la civilisation*. Il y a lieu à mon sens de parler d'un complexe du survivant et non pas seulement d'un sentiment de culpabilité plus ou moins accentué de sa part. En effet, si la pesée d'une culpabilité consciente et surtout inconsciente se fait toujours sentir dans le conglomerat psychique en cause, celui-ci comporte habituellement bien d'autres éléments constitutifs, tels l'ambivalence, la jalousie, l'envie ou un sentiment de triomphe et d'invulnérabilité... L'émergence de cette idée s'est produite dans le contexte, à l'époque encore virtuel, de la notion de travail du rêve, cellule génératrice de la théorie psychanalytique

---

(1) Cf. Lettre 50, in *La naissance de la psychanalyse*, P.U.F. 1956.

(2) Cf. à ce sujet le rêve dit « non vixit » (p. 359) ainsi que son commentaire très fouillé dans le livre de Max Schur : *La mort dans la vie de Freud*, chap. V, Gallimard, trad. B. Bost, 1975.

dans son entier peut-on dire. Or l'élaboration onirique - comme celle du deuil - suppose une conception radicalement nouvelle des relations entre mémoire et oubli, liée au saut épistémologique accompli par Freud en dissociant le fonctionnement mental de la conscience. Par quoi il se pose d'emblée en émule de Moïse puisque dans son geste fondateur - l'affirmation de l'inconscient - il instaure une rupture, il provoque comme la mise en exil d'une grande part de chacun d'entre nous au sein de soi-même :

« Nos souvenirs, y compris les plus profondément gravés en nous, sont par nature inconscients. Ils peuvent être rendus conscients, mais on ne saurait douter qu'ils déploient tous leurs effets à l'état inconscient. Et ce sont précisément les impressions qui ont agi le plus fortement sur nous, celles de notre enfance, qui ne deviennent pratiquement jamais conscientes »<sup>(3)</sup>.

Oubli consonne avec conscience, mémoire avec inconscience, et notre destin est d'osciller sans cesse entre un excès de mémoire et un excès d'oubli.

Encore faut-il bien distinguer 1° mémoire inconsciente, coextensive à l'expérience psychique globale et virtualités de remémoration ne concernant qu'une part de notre vécu ; 2° oubli pathogène, lié à des mécanismes de défense anachroniques, à un mauvais équilibre pulsionnel, et oubli vital, nécessaire à la perception même de la réalité présente tant au dehors qu'au dedans. Que l'oubli apparaisse, en même temps qu'inhérent à la conflictualité humaine, comme une nécessité adaptative inscrite dans la nature de la psyché, c'est là un aspect (un aspect seulement certes mais irrécusable) de la métapsychologie qui paraît jouer un rôle antagoniste par rapport à l'exigence de continuité mnésique propre au moi et aussi par rapport aux impératifs communautaires religieux et éthiques de fidélité à la tradition, notamment le culte des disparus et des ancêtres.

La plongée permanente du conscient dans l'inconscient *via* le préconscient, de la perception dans la mémoire, contribue en effet à faire obstacle à l'évocation des fautes, des péchés, moteur de l'histoire dans le judaïsme et principe d'une réélaboration constante de l'expérience humaine individuelle et collective au fur et à mesure qu'elle se déroule. Aussi bien l'idéal pratique freudien et l'intention axiale de la cure, eu égard à la césure du geste fondateur, prennent valeur de compensation. A travers les divers remaniements théoriques ils demeureront constamment définis par le projet de restituer à l'analysant les moyens de faire siens les sédiments pathogènes, ignorés ou méconnus, de son passé lointain. *Wo es war soll Ich werden* : que là où était le Ça

---

(3) S. Freud, *L'interprétation des rêves*, chap. VII, p. 458, P.U.F.

advienne le sujet. Cette appropriation avec l'accroissement, la création de sens qu'elle comporte libère un quantum d'énergie psychique jusque-là indisponible. Traduit en termes de dynamique cela signifie que doivent progressivement se trouver exclus les alibis masochiques issus de ce qu'on pourrait appeler, bien au-delà de la référence hystérique, la pathologie de la réminiscence.

\*

Toute pratique analytique donne à entendre, selon la large gamme de son polymorphisme, le complexe du survivant. Chez les victimes de persécution et leurs descendants, particulièrement chez les juifs en analyse, ce complexe prend sur fond d'universalité un relief, un sens et une importance spécifique. Ne sommes-nous pas d'abord, en quelque sorte, tous des survivants ? Elias Canetti avance que « chaque mort est quelqu'un à qui on a survécu »<sup>(4)</sup>. Ce fait général, lié à la différence des générations, s'inscrit dans la complexité œdipienne selon sa double composante : les vœux de mort à l'égard du parent de même sexe que soi (mais également à l'endroit de l'autre, on l'oublie parfois) figurent dans la trame de l'inconscient de chacun. Que ces souhaits viennent à se réaliser dans l'enfance et voici que la coïncidence du fantasme avec la réalité suscite une conflagration psychique majeure dont les séquelles, toujours décelables, peuvent être lourdes. On le comprend d'autant mieux que lors même que de tels vœux restent confinés à l'imaginaire et sont refoulés, ils ne laissent pas d'entraîner un désir d'autopunition latent. Il n'est pas exclu que les mortifications inhérentes à l'enfance (celles dues aux interdits mais aussi celles liées à l'immaturité, à l'impuissance et à la dépendance) soient vécues, dans l'immédiat et rétroactivement, à titre d'expiation pour des meurtres virtuels.

A plus forte raison certaines situations infantiles particulières, par exemple celle de naître quelque temps après un aîné mort en bas âge ou à la naissance, celle de voir disparaître un frère ou une sœur au cours des premières années, appellent-elles fatalement des réactions complexes. La potentialité traumatique des circonstances contingentes peut ne se révéler que très tardivement ; il est rare qu'elle soit neutralisée. Il ne va jamais de soi d'assumer le remplacement d'un être disparu. La clinique analytique paraît indiquer que cette difficulté s'accroît lorsque c'est une fille qui vient « remplacer » un garçon mort : se forme alors souvent un complexe d'usurpation et de triomphe né du sentiment d'être à la fois attendue et rejetée, élue et bannie. Il en résulte quelquefois de flamboyantes surcompensations, mais le plus généralement un mal de vivre associé à l'idée d'un échec insurmontable.

---

(4) Elias Canetti, *Masse et puissance*, trad. R. Rovini, Gallimard, 1966, p. 278.

Autre conjoncture, plus pathogène encore : survivre à un proche mort par accident ou pire encore par suicide. Celui ou celle qui survit à une mère, à un père suicidé se trouvent exposés à la persécution interne, d'autant plus redoutable et pernicieuse qu'elle est plus précoce et plus largement méconnue, d'un revenant ou d'un double malveillant et mal-faisant. Tout se passe comme si l'orphelin devait s'offrir comme proie à une sorte de vampirisation mentale. « Les morts, les pauvres morts ont de grandes douleurs » : ce vers de Baudelaire suggère bien l'obligation fantasmatique virtuelle d'assister ceux que nous avons perdus. Pour l'enfant c'est donc le monde renversé : il doit nourrir et protéger le parent censé le protéger et le nourrir, mais que la mort lui a ravi. Exigence exorbitante, à l'origine d'une inhibition du travail du deuil ou de deuil pathologique. Le seul fait de vivre devient par soi un motif permanent de culpabilité inconsciente. L'identification inconsciente au disparu ou le défaut de désidentification progressive à son égard, la persistance de la haine inconsciente même, s'expliquent surtout en vertu du soulagement expiatoire qu'ils impliquent. Un culte, sans rituel apparent, se trouve célébré à l'insu de celui ou de celle qui le rend, dans « la crypte » de sa psyché (Nicolas Abraham et M. Torok). Cette célébration morbide peut prendre la forme de conduites auto-agressives tantôt sourdes tantôt spectaculaires ou d'un narcissisme léthal infiltrant la vie quotidienne. Sous les dehors d'une fidélité qui n'est que fixité ou d'un mimétisme qui n'est qu'introjection manquée. L'assimilation de l'héritage psychique du disparu est impossible par la carence d'intériorisation et le blocage de l'élaboration mnésique. Romain Rolland fait dire à son « Jean-Christophe » : « La vie est une suite de morts et de résurrections ». Ici l'injonction absurde d'avoir à jouer le rôle de doublure du défunt entrave ce mouvement fondamental de palingénésie. Il ne peut se produire de « résurrections » qu'à la condition d'un plein accomplissement du travail du deuil, les victimes du complexe du survivant vivent leurs morts comme leurs morts vivent d'eux : la mort s'installe ainsi au cœur de la vie. Au lieu du souvenir fertile, il n'y a que bégaiement de la mémoire. En de telles situations les traumatismes subis à l'âge adulte réactivent périodiquement le trauma infantile majeur. La cure analytique se présente alors comme fondée sur une traumatologie de la rétrospection et de la rétroaction psychique tandis que l'impact et l'influence de « l'après-coup » se révèlent selon la prévalence de leurs effets économiques. D'une façon générale les antagonismes pulsionnels et conflictuels ordinaires se trouvent fortement accrus chez les survivants. Il y a déchirement car le désir du survivant persiste dans l'ambivalence en tant que désir du désir de l'autre vivant associé à la réalisation du désir de meurtre à son égard. D'où la menace d'une sorte de cancérisation de l'inéluctable travail du négatif qui, en permanence, délie ce qu'Eros a lié.

Les réactions de culpabilité au fait de survivre en tant qu'individu de même appartenance que les victimes d'un génocide se rattachent au caractère *collectif* du supplice, à l'origine d'un surcroît spécifique dans

l'épreuve identitaire à quoi le survivant est toujours soumis. « Ce qui les fascinait ces Juifs des lendemains d'horreur, dit fortement A. Finkielkraut<sup>(5)</sup>, c'était le contraste entre la douceur de leur existence fœtale et l'histoire inouïe que transportait leur identité. Enfants d'Auschwitz et du banana split... ces jeunes gens étaient dotés d'une vie et d'une identité qui jureraient ensemble ». Discordance intolérable entre exigence communautaire et fidélité à l'aspiration vitale. Non seulement lorsque cette dernière trouve aisément à se satisfaire mais, de façon paradoxale, tout autant lorsqu'elle est violemment contrariée par une souffrance psychique. Combien de Juifs douloureusement atteints dans leur équilibre et chez lesquels vie et identité continuent de jurer ensemble ! Au cours de leur traitement il apparaît souvent que la *réalité* historique du génocide et le fait du *nombre* des victimes deviennent non seulement accusateurs mais humiliants. La misère subjective - et jusqu'à la tentation d'auto-destruction - se trouve, en tant que telle, appréhendée comme dérisoire.

Un autre trait du sentiment lancinant et mutilant de culpabilité travaillant maints survivants juifs nés après la dernière guerre mondiale est lié au fait que les victimes des camps ne sont pas mortes en vertu d'une quelconque fatalité mais à cause de la malignité systématique et de la cruauté concertée d'autres hommes, de « semblables » qui se sont — par un impensable déni d'humanité — prétendus d'une autre essence. Déni dont on conçoit qu'il puisse induire une auto-incrimination à titre de tentation pour le rendre pensable : « il y a aussi de l'inhumain en moi et il se pourrait qu'il prenne entièrement possession de moi ». Bien que solidaire *de facto* des Juifs exterminés, le survivant juif se trouve ainsi exposé au risque de se vivre simultanément et à son insu comme complice de l'extermination. D'où parfois un déchaînement des pulsions destructrices, qui peut prendre la forme double et presque teratologique d'une identification à l'agresseur nazi imbriquée à l'identification aux déportés morts dans les fours crématoires. Synchronisme intolérable donnant lieu à des fantasmes contrastés et à des comportements aberrants.

La puissance de la participation psychique devient telle alors que la distinction entre traumatisme historique effectif et traumatisme endopsychique peut en venir à presque s'effacer. Conjoncture clinique exceptionnelle mais révélatrice. Entre les retombées psychopathologiques lointaines de l'expérience, deux années durant, de l'effroyable épreuve des camps de concentration au cours de l'enfance (dans un cas que j'ai longtemps suivi) et les affres névrotiques d'un autre Juif uniquement en proie à un masochisme moral ravageur, il m'est arrivé de me demander si le second n'était pas encore plus « marqué » en fin de compte que le premier. Interrogation seulement fugace car les troubles du rescapé du camp s'apparentaient pour l'essentiel à ceux d'une

---

(5) Alain Finkielkraut, *Le Juif imaginaire*, Ed. du Seuil, 1980.

« névrose actuelle » à la différence des symptômes dont souffrait l'autre patient - amplement manifestés dans une torturante névrose de transfert. « La vie ne veut pas de moi, se plaignait-il, mais pourquoi me plaindre ? Dans les camps presque personne ne mettait fin à ses jours, combien plus abominables cependant que les miens ! Déjà coupable tout enfant d'avoir suscité l'anxiété permanente de ma mère du fait d'être né en pleine Occupation, cela m'a porté un coup, je vous l'assure, quand j'ai appris qu'en dépit de leur effroyable malheur les Juifs déportés ne se suicidaient que très rarement. Toute mon enfance a été accompagnée du récit des persécutions et de la mise en œuvre de la solution finale. Si bien qu'à côté des atrocités réelles mes souffrances intimes me paraissent souvent à moi-même déréelles ! Et pourtant... ».

Reconnaître une différence structurelle entre ces deux destins doit-il conduire, en accord avec les paroles que je viens de citer, à minimiser la misère névrotique ou psychotique individuelle, comme empreinte d'une réalité psychique moindre que celle du malheur du rescapé portant à jamais les stigmates du séjour au camp ? Quoi qu'il en soit il faut compter avec le fait de la culpabilité commune de survivre et aussi avec une honte particulière de souffrir et de se plaindre sans cesse d'une misère « ordinaire » alors que tant de Juifs ont connu l'enfer.

Confronté à de telles situations cliniques, l'analyste travaillera à ce que ni l'oubli... ni la mémoire en ses résurgences pathogènes ne s'apparentent plus dans la psyché à une quelconque complicité avec les responsables du génocide. Il veillera également à ce que la commémoration ne fasse pas le lit de la compulsion de répétition et de la destructivité inhérente à la culpabilité inconsciente. Il s'agit de faire en sorte que « commémoration et égoïsme » puissent, grâce à l'élaboration psychanalytique, « conclure une alliance », selon la belle formule d'E. Canetti. Comme le pensait cet auteur, je crois que cela passe par la démassification de la situation du survivant. La psychanalyse, en tant que thérapeutique mais plus encore peut-être en tant que mode et source de pensée, peut jouer dans ce sens un rôle majeur. Il appartient en effet à son génie de dégager au maximum les traits individuels et la singularité personnelle, ceux de l'analysant incluant bien entendu ses images, ses objets intérieurs et son roman familial propre. Il arrive ainsi que le travail de remémoration et de reconstruction de l'analyste conflue avec celui de l'historien. Toujours plus de pensée, toujours plus de diversification, telle semble la tâche infinie assignée à la cure comme à la recherche analytiques. Exigence qui devrait aller de pair avec l'accroissement de la tolérance, du respect des différences. Avec aussi l'expansion d'un Moi ouvert, libéré de l'auto-fascination narcissique, mais assumant son projet de singularisation en dépit des menaces de massification que charrie l'air du temps. Il faut exorciser le senti-

ment inconscient de culpabilité qui hante tout individu humain en tant qu'individu et que survivant. Afin d'y parvenir sachons décider « ce qui dans ce vieux monde doit mourir et ce qui représente l'avenir et la vraie vie » (A. Finkielkraut). En ce qui concerne le psychanalyste, la décision est, depuis l'origine de la psychanalyse, déjà prise.

Maurice Olender

---

## L'inassimilable \*

C'est en empruntant les voies incertaines de ce qu'on ne comprend pas qu'on tente de dire des choses. Ce qui s'exprime alors nous demeure longtemps obscur, incompréhensible, impossible à assimiler.

Si l'assimilation a pu être, pour certains Juifs, le refus de leurs origines, religieuses ou affectives, sociales également, et le désir d'échapper aux lieux de leurs ancêtres, les réalités inassimilables dont il est question ici sont tout autres. Plutôt que des repères dans l'histoire de l'assimilation des communautés juives, ce qui me retient réside au cœur d'une génération qui a dû assumer son intégration, qu'on doit reconnaître réussie, aux valeurs de l'Occident, en même temps que l'abîme d'Auschwitz. Double constat qui ouvre sur une série d'impossibles.

Le judaïsme de ceux qui sont nés après 1945, le mien en tout cas, est celui d'une demande de mémoire, venue de la génération précédente, et dont la raison est liée à de la mort et à de la survie, ce qui rend l'oubli à la fois impossible et interdit.

Mémoire de quoi ? et de qui ? et pour quoi ? et pour qui ? Ce qui a une forme, et un nom, peut être absorbé dans l'oubli, tout en suscitant une mémoire vive qui représente ce qui a été blanchi. Mais ce qui est sans contours ni souvenirs nous habite et on ne peut y échapper. Comme ce qui reste de ce qu'on raconte aux tout petits enfants, d'un passé qui défile au présent mais dont le contenu littéralement inaudible se dérobe.

Ce qui a formé la sensibilité de certains d'entre nous, c'est un tissu d'évidences où l'on ne peut reconnaître que des clichés, en noir et blanc, au motif qui troue la mémoire. Pas exactement un réseau de filières vides, mais plutôt des éléments, quelquefois même précis, composés de récits fragmentés où le familial et l'intime se confondent avec de l'historique, du politique, du religieux, des formes de rituels aussi, toutes choses cependant dont on ne sait pas précisément que faire.

Comment l'enfant peut-il agencer tant d'intensités où les phantasmes de persécutions, ressentis dans le corps, se mêlent avec des réalités si proches dans le temps ?

---

\* Ce texte a été publié chez Gallimard, dans les *Varia* de la *Nouvelle Revue de Psychanalyse* n° 32, 1985, et, traduit en allemand, dans le *Tageszeitung* de Berlin du 20 février 1986.

Enfant, je vivais un judaïsme anversois sans mémoire. Apparemment à l'abri de l'oubli. Être juif n'y était pas une question, ni même une réponse. Simplement une manière d'être. Dans cette présence qui suscite de l'intemporel, il y avait un printemps de traditions qui ne cessaient de s'inventer tout en se disant immémoriales. Car, pour mieux s'ancrer dans la vie de tous les jours, les traditions sont oublieuses de leur histoire. Et si elles ne cessent de se transformer, elles racontent cependant si bien leurs origines que celles-ci finissent par former l'unique horizon de sens d'une communauté.

Mais très vite, on expliqua à l'enfant ce qui nous menaçait, nous les Juifs d'aujourd'hui. Une perte irréparable pouvait nous engloutir : l'oubli d'une histoire au mémorable incandescent.

Cette enfance pourtant restait celle d'un judaïsme où il n'y avait ni comment, ni pourquoi être juif. On ne mélangeait pas le lait à la viande, on savait que le shabbat, comme chaque shabbat, tout s'arrêterait, et que l'année prochaine, bien sûr, comme cette année à Pâques, on reprendrait le chemin du désert à la sortie de l'Égypte. L'identité juive ne prenait pas ici la forme d'un point d'interrogation.

Ce bien-être peut paraître étrange, dans ces années d'enfance, car Auschwitz était encore proche dans les familles qui, tout en buvant du thé trop chaud au citron, ne cessaient de dénombrer ceux des leurs qui n'étaient jamais revenus. Mais le fait est là. Auschwitz, c'était l'enfer, une autre planète, absolument, et un temps désormais hors d'atteinte pour une mémoire humaine. Inassimilable, ce passé ne cessait cependant jamais de recharger le présent. Ces intensités d'absence formaient une poche pleine d'oubli où nos existences puisaient leurs jours et leurs nuits.

Et l'enfant était pris dans une mémoire obligée aux images d'un feu blanc, inabordables.

Cependant, même sans contenu disponible, la mémoire est un instrument de deuil. Irrémédiablement liée à l'absence, à la mort et aux morts. La mémoire c'est même la seule chose qui nous reste de la mort d'autrui. Et de la mort on ne connaît que la mémoire des vivants. Mais cette mémoire-là, lieu où l'exercice quotidien s'accomplit à notre insu, n'a pas grand-chose à voir avec la reconstitution d'un passé historique. Elle est, cette mémoire, hantée par une absence fondatrice. Et de cette absence du mort à la mémoire il n'y a qu'un pas que vient combler sans effort l'oubli. Il porte alors nos existences.

Comment dire pourquoi il arrive qu'on puisse si bien se passer d'un vivant et tellement moins bien du mort ? Où a-t-on mal d'une absence qui est cette part de l'autre qui nous blesse ? La mémoire à beau être

blanche, et même silencieuse, elle n'en demeure pas moins. En elle persiste cette fraction intime qui nous anime tout en restant inassimilable.

Bien loin d'aujourd'hui, à l'aube de l'ère chrétienne, des débats incendiaires s'étaient engagés qui allaient marquer durablement la mémoire pratique de l'Occident et son rapport privilégié à un oubli fondateur. De cette scène, les Juifs et leur Bible hébraïque seront les acteurs, tout en étant conviés à garnir les marges, dans le Texte comme dans la cité. Ici comme là, nous les verrons à l'occasion marqués de l'obèle ou de l'astérisque, pris entre des traits noirs en forme de broche ou de petite pique, l'obèle, ou signalés par une étoile, l'astérisque.

En ces temps lointains, les Pères de la jeune Eglise s'affairaient, ne sachant à quel Texte se vouer. Les gnostiques, dans leur effervescence, avaient trop vite compris l'invitation universelle à rejeter un Ancien Testament dépassé et sa Loi archaïque. Ils s'étaient donc mis, ces passionnés du livre, à rédiger de nouvelles Paroles sacrées. C'est alors que l'orthodoxie chrétienne opta, contre les livres gnostiques décrétés apocryphes, pour une double mémoire : juive et chrétienne, où l'on engrangerait, aux côtés des nouveaux Evangiles, un Ancien Testament relu et corrigé au sein de la Bible chrétienne. Mais cela ne se fit pas sans difficultés. Comment se débarrasser en effet de ces valeurs initiatrices, hébergées par le Texte hébreu, tout en notifiant une filiation nécessaire, mais difficile à assumer, à un Dieu, Père d'un Christ juif et salvateur ? Un Christ dont la démarche exemplaire montrait que la voie nouvelle était désormais la sortie hors de l'ancienne religion juive. Comment aussi contenir ces anciens Juifs dans une mémoire inoffensive tout en les consignait soigneusement au rôle de témoin, se faufilant discrètement entre deux lectures liturgiques ? Comment transmuier enfin l'oubli des anciens Hébreux en une mémoire ardente, et neuve, qui assimilerait l'Ancien Texte pour y voir fleurir une Loi nouvelle ? On se mit donc au travail, textes en main.

Ainsi, au début du troisième siècle, s'efforçant de relever les divergences entre les versions grecque et hébraïque de la Bible, Origène marque d'un astérisque « les mots qui sont dans le texte hébraïque, mais qui ne se trouvent pas chez nous ». Et d'un obèle, les ajouts chrétiens. Il précise encore qu'il poste, à côté des mots ajoutés au Texte hébreu, des obèles, « pour, dit-il, que cela ne nous échappe pas » (F. Schmidt, dans *Le Temps de la réflexion*, V, 1984, pp. 158 ss.).

La référence obligée au Texte hébreu se fait ici insistante jusque dans une mémoire explicite de l'oubli où l'on étoile, rigoureusement, ce qu'on choisit d'écarter, pour interdire que soit gommé cela même que l'on rejette hors du Texte.

Peut-on, dans l'appel d'Origène, entendre l'une des obsessions lancinantes de l'histoire de la chrétienté : « Pour que cela ne nous échappe pas » ?

Mais qu'y avait-il donc, dans cette vieille écriture hébraïque, partiellement rejetée et réaménagée par un choix historique à la faveur d'une Nouvelle Alliance, pour qu'on doive ainsi, tout en la raturant, en retenir une part d'inassimilable à la nouvelle vérité en voie de canonisation ? Toujours est-il que cette ambivalence, où la mémoire et l'oubli jouent à cache-cache en organisant le Texte sacré, permet à Origène de décréter orthodoxe une Bible juive christianisée. Mais il ne faut pas s'y tromper. Pour lui, loin d'être des signes d'erreurs de traduction, l'obèle et l'astérisque, la broche et l'étoile, sont au contraire marqués par l'Esprit saint. Et les écarts de lecture résultent d'un choix providentiel dont Origène créditait l'esprit divin.

Près de deux siècles plus tard, saint Jérôme choisira de lire la vérité chrétienne dans le Texte hébreu. Les mêmes signes changeront alors de valeur quand l'astérisque, marque d'un trou dans la version chrétienne différente de son modèle hébraïque, est « comme une étoile éclairant et mettant en lumière ce qui précédemment semblait caché ». Et que l'obèle, indice de l'ajout, devient, toujours sous la main de Jérôme, comme une « broche qui montre qu'il faut juguler et transpercer ce qui ne se trouve pas dans les livres authentiques ». Là où Origène considérait que le souffle divin avait corrigé le Texte hébreu, Jérôme ne voyait que « lacunes », « altérations » et « faussetés ».

Etoilés par l'astérisque ou pris entre ces broches que sont les obèles -*obelós*, en grec, renvoie à la fois aux usages de la critique textuelle hellénistique et à ceux de la boucherie lorsque l'obèle désigne la broche à rotir -, les passages de la Bible hébraïque, ainsi marqués par le choix des Pères de l'Eglise, racontent la tension soutenue, avec profit par la nouvelle religion, face à ce qui ne peut être ni oublié par la mémoire chrétienne, ni lui être assimilé : « Pour que cela ne nous échappe pas ».

Etre au cœur de l'autre un trouble de sa mémoire et, en même temps, l'empêcher d'oublier ce qui a été rejeté par lui, telle fut peut-être, bien souvent, l'identité à laquelle les Juifs furent astreints. Entre l'astérisque et l'obèle, entre l'étoile et la broche noire, dans le Texte hébreu comme dans le corps menacé des vivants.

De la mémoire que j'ai essayé de dire, je ne sais pas grand-chose. Il en est pourtant une que je connais, ou plutôt que j'éprouve, chaque fois que je traverse une frontière, et qu'on me demande de justifier, en l'exhibant, mon identité. Cette mémoire habite le corps des récits qui m'ont bercé, dans la chaleur inquiète des nuits où l'enfant, soli-

taire, passait d'un train à l'autre, d'un cauchemar à l'autre, sans jamais arriver, sans jamais savoir où le souvenir allait le mener.

Assis sur les dalles rouges d'une maison aux murs indistincts, le petit enfant regarde, avide. L'inquiétude ne trouble pas son regard. Il ne sait pas encore ce qu'il devra un jour oublier. Ce qu'on lui raconte, qu'il ne retrouvera jamais, meuble son sommeil. Tout cela s'abrite en lui, qui devra porter tant de vies, tant de morts, sans pouvoir être dessiné dans ses cahiers.

Du passé, il ne saura rien ; de l'avenir, il se croira le maître. En présence des choses, il jouera. Rien ne réparera jamais sa tête creuse qui survit à force de liquidité. C'est tout ce qu'il ne retient pas qui l'habite, tout ce qu'il ne sait pas, qui le guide. D'un pas certain pourtant, il avance, confiant.

L'enfant rit. Et divertit tous ceux qu'il croise. Il se retrouve dans tant de visages, souriant au passage. Et quand une larme enfin vient combler un regard, il sait le mort tout proche et le serre dans ses bras en pleurant. Le cœur de l'enfant s'embrace alors, et il voit ce que nulle mémoire, jamais, ne pourra renfermer.

# Alain Finkielkraut

---

## Sur l'assimilation

Dans un livre qui s'appelle « La présence de Dieu dans l'histoire », le philosophe juif Emile Fackenheim parle de la voix prescriptive d'Auschwitz. Ce qu'il entend par là, c'est le commandement de rester juif qui nous serait adressé, à nous, par la solution finale. Autrement dit, nous ne pouvons pas ne pas être fidèles, car l'infidélité, l'oubli, l'abjuration, quelque forme qu'elle prenne, de notre judaïsme, serait une manière de donner à Hitler, une victoire posthume.

En d'autres termes encore, la shoah a marqué l'oubli du sceau de la trahison, la shoah a rendu l'oubli sacrilège. Nous entendons tous, d'une certaine manière, le nouveau commandement. Et je crois que si beaucoup de Juifs aujourd'hui reviennent, confusément en ordre dispersé et de façon si divergente, au judaïsme, c'est précisément parce que parle en eux cette voix prescriptive. C'est vrai aussi, selon moi, pour ceux qui retournent à la *tradition* juive.

Voilà pourquoi, il ne me semble pas pertinent de définir cette renaissance comme retour de la foi, car elle est surtout refus de l'oubli. Si ce qui l'inspire, c'est effectivement cette voix prescriptive, née d'un événement aussi monstrueux que la shoah, il faut dire que le retour à la tradition est motivé chez beaucoup par un événement qui a témoigné de l'absence de Dieu dans l'histoire. Ce n'est pas un retour pur et simple à Dieu. A l'inverse, une certaine idée de Dieu, Dieu comme metteur en scène suprême, Dieu comme providence, n'a pu survivre à la solution finale. Et ce qui serait sacrilège aujourd'hui, ce serait justement de continuer à parler de la providence divine, comme si rien n'avait eu lieu. Donc, la volonté de retour, de renaissance qui se manifeste aujourd'hui, est inspirée plus par le refus combattif de l'oubli que par je ne sais quel mouvement mystique de retour à la foi.

D'autre part, et là j'en viens plus directement au sujet que je veux aborder, beaucoup de Juifs définissent, identifient ce refus de l'oubli, né encore une fois de la voix prescriptive d'Auschwitz, ils l'identifient au refus de l'assimilation : ne pas oublier c'est ne pas s'assimiler. Voilà pourquoi, d'ailleurs, dans le vocabulaire juif contemporain, assimilation est un des termes les plus péjoratifs. L'assimilation, c'est le grand repoussoir. Tout en étant bien convaincu moi-même, que ce qui nous unit comme Juifs, aujourd'hui surtout, c'est le refus de l'oubli, tout en étant bien persuadé que, précisément, la shoah a rendu l'oubli sacri-

lège, je me demande pourtant s'il faut marquer l'assimilation d'un signe uniquement négatif, ou, pour parler plus concrètement, si le non-juif, les valeurs non juives, l'individu non juif, c'est toujours pour nous la menace, soit d'une déperdition de nous-mêmes, soit de l'annihilation. Il me semble que chez beaucoup de Juifs, la lutte contre l'oubli prend la forme, tout à la fois tragique, de la peur d'Amalek, et comique, de la peur du mariage mixte.

Est-ce que nous sommes placés dans cette seule alternative ? Est-ce que l'assimilation constitue pour nous uniquement la perspective de l'annihilation douce du mariage mixte, après la terrible annihilation d'Amalek ?

Pour répondre à cette question, il faut faire un tout petit peu d'histoire et se demander ce que l'assimilation représentait pour les Juifs qui en ont bénéficié les premiers, c'est-à-dire en fait, les Juifs français lors de la révolution française. Ils ont, pour un certain nombre d'entre eux, accueilli l'assimilation avec effervescence, euphorie, gratitude. Pas tous, bien sûr, car ils bénéficiaient auparavant d'un statut spécial que certains avaient peur de quitter pour un monde moderne qu'ils ne connaissaient pas. Mais un nombre important de Juifs ont accueilli cet événement avec une immense gratitude. Et ce que représentait pour eux l'assimilation, ce n'était pas d'abord l'intégration pure et simple dans un groupe majoritaire dont il fallait épouser toutes les valeurs et le mode de vie, c'était une accession aux droits : l'assimilation a d'abord une définition juridique qu'il ne faut pas oublier. L'assimilation, c'est le fait pour les Juifs de jouir du droit de citoyen, c'est l'accession à la souveraineté de citoyen. Les Juifs perdent leur statut spécial pour entrer dans la nation française au même titre que les autres citoyens, et la gratitude des Juifs visait précisément cette accession, ce droit, cette conquête de type juridique.

Plus intéressant encore, pour notre propos : certains Juifs sont allés jusqu'à dire : la France, cette France-là, la France révolutionnaire, la France des Droits de l'Homme, c'est notre terre promise. Avant de sourire devant un tel compliment, il faut l'interroger. Cela signifie que pour ces Juifs, le mouvement d'émancipation trouvait un écho, une résonance dans les valeurs juives, dans ces catégories qui sont à la fois des valeurs et des moments d'histoire et qui définissent le peuple juif. Et cette analogie va être poursuivie au XIX<sup>e</sup> siècle par certains théoriciens de l'assimilation, qu'on a oublié aujourd'hui et d'ont on peut penser que le discours est un peu désuet, mais qu'il est nécessaire de connaître ou de relire. Je pense par exemple à James Darmesteter qui a théorisé cette parenté spirituelle sous le nom de franco-judaïsme.

Darmesteter repère toute une série d'affinités entre la France des Droits de l'Homme et l'esprit juif. La France des Droits de l'Homme,

pour lui, est investie d'un rôle messianique : ce qu'elle veut faire, c'est établir la justice sur terre. D'autre part, il repère aussi des affinités entre l'esprit juif du ghetto et l'esprit, des temps modernes, l'ironie européenne des temps modernes.

L'esprit juif du ghetto, c'est un esprit d'humour, un esprit de distance, sarcastique à l'égard des puissances, de défense de l'individu, et il semble reconnaître dans l'Europe de la renaissance et des lumières, et dans sa traduction politique qu'est précisément la Déclaration des Droits de l'Homme, une sorte d'écho à ce judaïsme-là. D'où, pour lui, une définition très haute de l'assimilation : assimiler, cela ne consiste pas à renier son origine, à abandonner les principes inculqués par le judaïsme, cela consiste à reconnaître leur possible réalisation ailleurs. Et cela consiste à reconnaître une affinité entre certains principes du judaïsme et certains principes de la sagesse européenne.

D'autre part, je crois aussi que, pour beaucoup de Juifs, le sentiment que la France représentait un pays privilégié au XIX<sup>e</sup> siècle tient à la définition de la nation française qui s'est élaborée pendant la révolution. La nation française s'est définie, alors, comme une collection d'individus rassemblés autour de valeurs communes.

Et il y avait là, encore une fois, comme une affinité ou comme une réminiscence, pour certains Juifs, de ce que pouvait être la nation juive.

Les Juifs ne sont pas unis seulement par une terre qu'ils possèdent en commun, ou par des souvenirs qu'ils se transmettent les uns aux autres, ou par des habitudes, dites aujourd'hui culturelles, mais surtout par l'adhésion commune qu'il faut sans cesse réitérer, à un texte, à un certain nombre de valeurs. Ce qui fait donc l'originalité de cette nation, c'est l'adhésion à des valeurs, à des principes transcendants ; c'est au nom de ces principes transcendants, inscrits dans la Loi, que les Juifs se constituent et se reconstituent sans cesse comme nation. D'où le sentiment d'affinité avec une nation, qui obéissait à un cheminement analogue pour se définir elle-même. Et cette image de la nation a, en effet, été brisée, détruite par les horreurs du XX<sup>e</sup> siècle. Le nationalisme, la peste nationale comme disait Stefan Zweig, en s'étendant sur l'Europe au XX<sup>e</sup> siècle, a brisé une image de la nation qui marquait à la fois la primauté de l'individu sur le corps collectif, et d'autre part, l'union des individus autour de valeurs transcendantes, de valeurs universelles.

Le nationalisme au contraire, répudiait l'idée d'universalité, était l'affirmation agressive d'une différence et marquait la primauté absolue de la communauté sur l'individu, faisant de celui-ci un porte-parole, une sorte de ventriloque condamné à ratifier éternellement son iden-

tité nationale. C'est cela le nationalisme qui s'est emparé de l'Europe et, c'est contre cette vision de la nation, que l'assimilation, au sens positif du terme, s'est faite. Et on peut dire aussi, que le sionisme a été la prise en acte du fait que, dans cette Europe en proie à la peste nationale, il n'y avait plus de place pour les Juifs. Dans une Europe renonçant à la vision, disons républicaine, de la nation, les Juifs étaient menacés, ils constituaient, à nouveau, un corps étranger. Dès lors, ils ne pouvaient plus croire à leur émancipation en Europe, il leur fallait pratiquer ce que Pinsker a appelé l'auto-émancipation, et il leur fallait fonder, comme l'a affirmé Théodore Herzl lors de la dégradation du Capitaine Dreyfus, un Etat juif.

Mais là encore, le problème de l'assimilation se pose en des termes plus complexes me semble-t-il que ceux dans lesquels il est abordé traditionnellement, car la volonté des fondateurs, des prophètes du sionisme, c'était, et l'enjeu reste à mon avis très actuel pour les Juifs, de fonder un pays européen hors de l'Europe.

C'était prendre acte que l'Europe, en proie au vertige, était infidèle à elle-même, mettait les Juifs en danger, et que, par conséquent, il fallait, d'une certaine manière, déplacer le cœur de l'Europe hors de l'Europe, pour reprendre la formule de Milan Kundera. Israël, aujourd'hui, pour beaucoup, c'est un peu cela : un cœur de l'Europe hors du corps de l'Europe. Le sionisme a été un mouvement de refus de l'assimilation, soit parce que celle-ci était impossible, soit parce que beaucoup de Juifs craignaient que le peuple juif ne puisse pas survivre durablement, même en cas de paix relative, s'il n'y avait pas un état juif. Le sionisme est donc une révolte contre l'assimilation, une révolte contre les déceptions, contre le dépit engendré par la mise en échec de l'émancipation. Mais c'est aussi l'affirmation d'une fidélité à une certaine tradition européenne. Et la question se pose aujourd'hui en Israël même : les Juifs doivent-ils rester européens ou bien doivent-ils répudier cet héritage ?

Autrement dit : jusqu'où le refus de l'assimilation doit-il aller ? Le refus de l'assimilation, cela implique-t-il également, le refus des valeurs européennes ? Je pense, personnellement, que la survie d'Israël passe par son attachement à l'héritage européen ; par conséquent, et là je rejoindrai peut-être ce penseur oublié qu'est Darmesteter, je ne vois pas, du moins au niveau des valeurs, d'incompatibilité radicale entre l'héritage juif et l'héritage européen.

D'autre part, et je terminerai là-dessus, je crois aussi qu'un refus indifférencié de l'assimilation procède d'une vision finalement peu exigeante du judaïsme. Dans cette conception, en effet, le judaïsme est une culture qui doit pouvoir affirmer sa spécificité face aux autres cultures. Cette vision du monde me semble très répandue aujourd'hui

parmi les Juifs comme parmi les non-juifs. J'en veux pour preuve par exemple, (et j'espère me faire comprendre assez clairement car ce sujet est difficile), un récent rapport publié par le Collège de France sur l'enseignement. Dans ce rapport (dont évidemment je ne tiens pas à discuter ici les propositions précises sur la réforme de l'enseignement en France), il y a un premier principe qui me paraît tout à fait étrange et contestable. Ce principe se formule à peu près comme suit : unité de la science, pluralité des cultures. Tandis que les sciences dures permettraient aux élèves d'accéder à l'universel, les sciences sociales auraient pour rôle de leur apprendre la relativité des cultures, la pluralité des sagesse et des sensibilités. Bien entendu, c'est une recommandation extrêmement louable, qui semble s'inspirer directement de Montaigne, et de ce qu'il y a peut-être de plus important dans l'esprit européen, à savoir la tolérance.

Il s'agit donc là de refuser à notre façon de vivre le privilège de l'universalité. Voilà, en effet, dans un monde bouleversé comme le nôtre, qui apparaît comme un principe absolument intangible.

Mais le texte va plus loin. C'est très bien de ne pas vouloir ériger ses propres manières de tables en normes universelles de comportement ; mais il est beaucoup plus problématique, me semble-t-il, de mettre sur le même plan les manières de table et les productions de l'esprit. Les productions de l'esprit, ou certaines d'entre elles justement, celles qui ne sont pas du folklore, ont vocation à dépasser le cadre dans lequel elles sont nées. Elles ont vocation à l'universalité, à s'adresser à des hommes venus d'autres horizons, pour leur parler directement, sans la médiation de sciences, dites sociales, qui ne sont là que pour rapatrier les cendres, les rabattre sur leur provenance.

Autrement dit, il y a sans doute les cultures, chacune développant sa propre autonomie, il y a les manières de vivre, il y a les mœurs, il y a les manières de tables, mais il y a aussi de l'universel. La science n'a pas le monopole de l'universalité. Et j'ai peur personnellement qu'un refus trop global et trop indifférencié de l'assimilation ne procède finalement d'une telle vision du monde. Il y a la culture juive qui doit développer sa particularité, et puis les autres cultures qui sont tout aussi particularistes et à ce moment-là, en effet, il faut non seulement affirmer son droit à la différence mais peut-être même s'emmurer dans sa différence. C'est ma différence face à la tienne. Et pourquoi la tienne, sous prétexte qu'elle est majoritaire vaincrait-elle la mienne ? Puisque ta différence est majoritaire, je vais m'enfermer dans ma différence, et ainsi je ne serai pas vaincu par la tienne.

J'ai si souvent le sentiment que dans le refus de l'assimilation on a cette vision-là d'un monde éclaté en cultures diverses. Cela me paraît très paradoxal. La lutte radicale contre l'assimilation procède d'une

vision du judaïsme finalement plus réductrice que celle de ceux qui acceptent une certaine forme d'assimilation, parce que pour eux il y a dans le judaïsme des choses qui ont valeur universelle. De la même manière qu'il y a dans la culture d'accueil non seulement un mode de vie, des manières de table, un folklore majoritaire, mais aussi des valeurs universelles. Et la discussion doit se faire à ce niveau-là.

Je n'ai plus grand chose à ajouter. Simplement pour conclure : je suis de ceux qui pensent qu'aujourd'hui l'oubli est possible mais, d'une certaine manière, comme j'ai essayé de le dire, sacrilège. Oublier non pas simplement la shoah mais ce qui est venu avant, le judaïsme, renier ses origines, que ce soit par une abjuration ou que se soit simplement par inertie, par indolence, par intégration progressive dans le monde majoritaire, c'est ne pas écouter la voix prescriptive d'Auschwitz. Mais d'un autre côté, l'assimilation ne se laisse pas réduire à une pure définition sociologique ; s'assimiler ce n'est pas simplement entrer dans un groupe et adopter ses mœurs, ses manières d'être ; s'assimiler, ce peut être aussi venir à des valeurs comme la liberté de l'esprit, apparu en Europe avec les Temps Modernes, et cela peut vouloir dire également que l'on est particulièrement attaché à la part d'universalité qu'il y a dans le judaïsme.

Roger Lallemand

---

## La mémoire, les Juifs et la Nation

J'ai présidé, il y a peu, la séance finale d'un colloque organisé par le Centre Communautaire Laïc Juif. Il s'intitulait « *Les Juifs entre la mémoire et l'oubli* ». Beau titre, beau sujet, pour ceux qui, plus que d'autres, forment le peuple de la mémoire. Une anxiété latente dominait le débat. Il paraissait essentiel à tous que se ravive le souvenir du génocide, comme si la mémoire de la tragédie était la condition d'une survie. D'une certaine manière, on n'est pas juif si l'on ne sait pas l'histoire d'une longue oppression.

Un proverbe égyptien dit admirablement : « *Seuls existent ceux dont on prononce le nom* ». Le peuple juif, à la différence d'autres peuples, sait qu'il ne peut survivre qu'en se nommant, qu'en rappelant sans cesse l'histoire de la menace qui a hanté son passé.

Souviens-toi d'Amalek !

Souviens-toi de Pharaon !

Souviens-toi d'Hitler !

Ces interpellations sont plus qu'un conseil de prudence. Elles fondent la relation du citoyen juif à la société, à son engagement dans le monde.

Dans une première démarche, le colloque voulait donc livrer un combat contre l'oubli. Il appelait les laïcs juifs, à côté de religieux, à être des combattants de la mémoire au sens où le chancelier Kohl voulait être, lui, un militant de l'oubli lorsqu'il souhaitait que le Président Reagan ne visite pas un camp d'extermination nazi. En effet, disait-il, il craignait « *que cette visite ne fasse remonter à la surface des souvenirs que l'on ferait mieux d'enfouir dans l'oubli* ».

La démarche du chancelier - à laquelle, sous la pression de Ronald Reagan, il a finalement renoncé - est précisément à l'opposé de celle que, mois après mois, mais avec des difficultés croissantes, les communautés juives tentent d'accomplir dans les sociétés occidentales.

Ces anniversaires paraissent, chaque année, plus solitaires. D'où viennent ces abandons et ces difficultés de mémoire ? Serait-ce que le Juif s'isolerait davantage dans le souvenir de l'oppression ; qu'il ne pourrait plus le partager avec les non-Juifs ? Serait-ce que l'histoire du génocide

deviendrait une « affaire juive » ? Et que, semblable en cela à la religion mosaïque, elle deviendrait incommunicable aux chrétiens ?

La question est d'importance, car l'antisémitisme moderne se nourrit davantage de la falsification de l'histoire que de la dénonciation de l'hérésie religieuse : si les Juifs et les non-Juifs ne se rejoignent plus dans la même vision du génocide, s'ils ne jugent pas semblablement ce qui fut un absolu négatif, alors nous sommes, les uns et les autres, menacés par le recommencement du mal.

La mémoire est infidèle. Elle nous saisit tel un bras tendu qui, de temps à autre, surgit d'une mer indistincte. En même temps, elle nous cache la masse de ceux qui se fondent dans la nuit. Mais l'oubli n'est pas indifférence. Il est fait de toutes ces mémoires encloses, de ces figures inexprimées. Chaque jour, ces fantômes emprisonnés nous demandent justice. Et nous ne savons pas qui sont ces êtres qui, en silence, et sans se nommer, nous étreignent.

La mémoire n'est pas un passé mais un présent. Elle parle d'hier pour orienter l'avenir. Mais la mémoire d'aujourd'hui n'est plus celle d'hier : il suffit de comparer les témoignages qui furent contemporains des faits et ceux qui sont portés quarante ans plus tard. Il y a quarante ans, un homme illustre, un des plus grands esprits de ce temps écrivait :

*« Les Allemands sont responsables, comme peuple tout entier, de ces assassinats en masse et doivent être punis comme peuple, s'il y a une justice dans le monde et si la conscience de la responsabilité collective chez les nations ne doit pas entièrement disparaître de la terre.*

*Derrière le parti nazi, se trouve le peuple allemand qui a élu Hitler après que celui-ci eût dans son livre et dans ses discours, clairement montré ses intentions honteuses, sans aucune possibilité de malentendu...*

*Nous ne devons pas nous laisser tromper de nouveau, mais nous rappeler que les Allemands se sont délibérément servi de la bienveillance des autres pour la préparation du plus affreux crime contre l'humanité ».*

Celui qui tenait ces propos sévères était un des hommes les plus bienveillants. C'était Albert Einstein, rendant hommage aux héros de la bataille du ghetto de Varsovie.

Quarante ans plus tard, le président de la plus puissante démocratie, le chef d'un Etat qui a libéré l'Europe du nazisme, marche dans le cimetière de Bitburg, en compagnie d'un général allemand de la deuxième guerre mondiale. Dans ce cimetière, il y a des tombes de soldats et des tombes de S.S. Et par dessus tous ces tombeaux, le général Ridgway et ce général allemand se serrent longuement la main.

On peut lire dans « Le monde » du 2 mai :

*« Les premiers bouquets de fleurs sont apparus sur les tombes S.S. »*

Puis le Président américain, avec le chancelier Kohl, est allé à Bergen-Belsen saluer les morts juifs. Et, à la base de Bitburg, devant la colonie américaine, le Président a tenu un long discours, pour concilier ces étonnantes démarches. En guise de synthèse sans doute, il s'est écrié :

*« Je suis un Berlinois, je suis un Juif dans un monde menacé par l'antisémitisme. Je suis un Afghan, je suis un prisonnier du goulag... ».*

Une personnalité complexe, comme on le voit... Il est heureux que le Président Reagan n'ait pas ajouté une figure à son portrait et qu'il n'ait pas dit : *« Je suis un S.S. allemand trompé par Hitler ».*

C'est peut-être dans cette « pudeur » que survit la mémoire du génocide. Mais de plus en plus confuse. La responsabilité historique du peuple allemand de 1940 n'est plus évoquée. Les majorités silencieuses de l'Occident sont devenues des majorités d'oubli. Ce qu'elle ont pu reprocher au Président Reagan, ce n'était pas d'aller dans ce cimetière allemand, c'était la présence des tombes S.S.

C'était peut-être cette phrase terrible du président :

*« Nous pouvons, aujourd'hui, porter le deuil des morts allemands de la guerre en tant qu'êtres humains écrasés par une idéologie maléfique et tout autant victimes du nazisme que les détenus du camp de concentration ».*

Ainsi, de 1940 à 1985, le peuple allemand est devenu une des victimes du nazisme. L'évolution est édifiante. L'Etat nazi est devenu une superstructure sans troupe, un corps dissocié de son peuple. Ceux qui cassaient les vitres des Juifs dans un climat d'allégresse, étaient donc manipulés par un Etat diabolique. Comme le démon, il a trompé ses serviteurs en tenant parole. Il les a manipulés en allant jusqu'au bout de ce qu'il avait annoncé. Il les a abusés en accomplissant sa promesse.

Des propos officiels du Président Reagan on tire donc cette déduction que les antisémites d'hier, les électeurs du fascisme étaient de parfaits irresponsables. Et dès lors, pourquoi en voudrait-on aux extrémistes et aux racistes d'aujourd'hui, puisque nous ne savons plus qu'excuser ceux d'hier ?

La mémoire est une matière périssable.

Il est possible que le génocide allemand s'évapore comme brumes le matin : nous sommes menacés par un œcuménisme de l'oubli... Des raisons psychologiques, des conditionnements politiques, des intérêts vitaux, se conjuguent pour nous faire sortir des traces anciennes.

Parlons d'abord d'une mauvaise raison : le célèbre écrivain allemand, Ernst Junger, témoin ambigu et superbe, a écrit - peut-être était-ce une réponse au génocide - :

*« Nous avons expié, mais les cicatrices sont toujours douloureuses et parfois font plus mal que jadis les blessures. Les torts que nous avons subis, nous les avons oubliés, mais ceux que nous avons commis, nous n'en venons pas à bout ».*

Si le précepte était vrai, la justice serait accomplie. Les innocents pourraient dormir en paix, pendant que les coupables gémissaient sous le poids des souvenirs. Cette justice de l'inconscient, il est vrai, se révèle parfois au détour d'une enquête. Le film de Claude Lanzman sur l'Holocauste le montre et le prouve. Mais elle n'est pas garantie : beaucoup de criminels dorment en paix pendant que les innocents continuent à subir des cauchemars.

L'oubli de la cause, il est vrai, ne console pas de ses effets. Ce n'est pas parce qu'elles sont devenues sans haine que les victimes ne souffrent plus. Ce n'est pas parce qu'elles ne savent plus à qui imputer la terreur qui les a détruites, qu'elles ont le sommeil tranquille. Voilà le drame : la disparition du bourreau ne fait pas disparaître la victime. Nous sommes rivés aux berges d'un malheur originel, sans haine mais sans oubli.

Mais il est d'autres raisons qui déterminent l'effacement du passé. Pour qu'une mémoire demeure efficace, il faut qu'elle soit collective, que persiste le contexte politique et stratégique dans lequel le crime collectif s'est produit. Le crime de l'ennemi d'hier doit désigner encore l'ennemi principal d'aujourd'hui... La mémoire devient un acte de non-conformisme lorsqu'elle se dresse contre les intérêts qui veulent la faire taire. Elle requiert un engagement. Pour les Juifs, elle devient une épreuve. L'incident de Bitburg est frappant à cet égard.

On a pu voir qu'au moment où le Président américain confondait acteurs et victimes de l'oppression dans une même abnégation, les Russes et les Allemands de l'Est affichaient, eux, une attitude implacable. Aucun mot n'était trop dur.

Monsieur Gorbatchev dénonçait « ... ces hommes politiques prêts à oublier et même à justifier les bandits S.S., commettant ainsi un sacrilège, et à leur rendre hommage, ce qui est une offense au souvenir de millions d'hommes tués, fusillés ou exterminés dans les chambres à gaz ».

Enchaînant, Hermann Axen, responsable de la République démocratique allemande à propos de la visite de Bitburg établissait une filiation entre le nazisme et l'impérialisme américain.

Ainsi donc, pendant que le Président d'un Etat démocratique éteint tout un passé dans les eaux troubles de la réconciliation, les dirigeants de régimes totalitaires se font les champions de la mémoire.

Voilà un étrange paradoxe : la stigmatisation de l'oppression nazie devient le masque d'un régime totalitaire. Les camps allemands occultent les camps soviétiques. La dénonciation du génocide par le chef de l'Etat soviétique prouverait que les Juifs russes ne peuvent se plaindre vraiment de l'Etat qui les enferme.

Bitburg, enfin, devient le révélateur de la politique militaire américaine. Voilà que la querelle des missiles vient prendre racine dans les cimetières allemands. C'est ce que constatent ceux qu'inquiète la puissance militaire soviétique. Beaucoup trouvent inadmissible la campagne d'Elie Wiesel. Ils y voient la marque d'un engagement pro-soviétique, conscient ou inconscient.

Dans « Le Figaro » des 18 et 19 mai 1985, le journaliste Guillem Brulon, parlait des dangers des courants pacifistes qui proposent aux Allemands de s'incliner devant le danger nucléaire et d'en accepter la suprématie soviétique.

A l'Est, c'est fait depuis longtemps. Guillem Brulon écrit ainsi à l'adresse des contestataires :

*« Il est clair que tous ceux qui ont préparé, orchestré, distillé la campagne contre la visite de Monsieur Reagan à Bitburg ont mise plus ou moins consciemment sur ce choix détestable (plutôt rouge que mort) auquel un peuple exaspéré par l'éternel procès qu'on lui fait pourrait être conduit... ».*

L'évocation du génocide devient un acte dangereux pour la survie de la République fédérale : le salut de la démocratie passe donc par l'oubli de sa négation. Guillem Brulon ajoute :

*« Quarante ans, c'est assez, estiment les jeunes générations de la R.F.A. Le Président américain a parfaitement compris sur quelle pente savonneuse on cherchait à l'entraîner. Et c'est son honneur de n'avoir pas cédé... ».*

Et voilà, la boucle est bouclée ! Ceux qui protestent au nom de la résistance sont prêts à tous les abandons. Qu'ils soient conscients ou non, on les découvre alliés « objectifs » des pays de l'Est. Il est assurément heureux que parmi ces compagnons inattendus se trouve encore le Président de la R.F.A., Monsieur Von Weizsacker, qui a, lui, voulu reconnaître et affirmer la responsabilité historique du peuple allemand...

Mais on voit bien le péril. Il suffit que la pression internationale augmente, que se tendent les rapports Est-Ouest, pour que la mémoire

juive ne redevienne dérangeante, voire incivique. Quand Monsieur Gorbatchev affirme étrangement que les Occidentaux n'ont réagi de manière hostile à l'égard du facisme allemand, que lorsque Paris était occupé et Londres bombardée, il n'est certes permis à aucun soviétique de rappeler insidieusement qu'à la même époque, l'U.R.S.S. s'était partagé la Pologne avec le Troisième Reich.

Tel est le conditionnement insidieux, pervers, qui pèse sur la mémoire du génocide. Il conduit à réfléchir sur la fragilité des faits. Contrairement à ce que disait Lénine, les faits ne sont pas têtus. Ils sont dociles aux idéologies et aux intérêts. L'irresponsabilité des acteurs proclamée par Reagan conduit aussi à penser l'inexistence des faits du génocide. Les professeurs Faurisson peuvent alors se multiplier sans causer de scandale : l'Holocauste sera demain une catastrophe naturelle qui n'a pas vraiment eu lieu... D'ailleurs, l'entreprise de dévalorisation a commencé depuis longtemps... Tout un langage gomme la réalité du génocide. Un bombardement israélien sur Beyrouth en 1981, acte critiquable certes, et qui fut à juste titre reproché, devient en 1983, sous la plume de certains chroniqueurs, un génocide palestinien.

Comme l'écrivait fort bien Alain Finkielkraut :

*« Qu'advient-il quand on décrit un bombardement en terme de solution finale ? On exagère le premier crime, on minimise le second, bref, on ment deux fois .*

A travers ces exagérations, c'est l'idée même de génocide qui se banalise et qui se réduit à un forfait militaire.

Ainsi donc, la mémoire juive redevient difficile, problématique. Elle referme les Juifs sur eux-mêmes et dans cette difficulté de communication, les reconstitue comme Juifs.

C'est alors que la communication réciproque dans une même mémoire des non-Juifs devient une exigence de l'esprit et du cœur. La vigilance des Juifs et des non-Juifs dans la défense des souvenirs évitera que le passé ne revienne sur nous. Mesure-t-on assez qu'une des formes les plus perverses de l'antisémitisme se nourrit de l'oubli ?...

Ce qui est monstrueux dans les thèses des Faurisson, c'est, précisément, que le peuple juif soit posé comme ce manipulateur suprême, inventant sa mort pour exploiter la bienveillance ou la pitié... Ce qui est intolérable, c'est que l'on affirme que vos parents, vos frères, vos amis ne sont morts que pour faire illusion, que leur disparition n'aurait eu d'autre réalité que de vous servir de mensonge...

De telles négations détruisent l'entendement, nous plongent dans l'incommunicable. Voilà le prix de ces mensonges : il faut donc combattre pour sauver la raison. Il faut rappeler le génocide pour conjurer le

danger totalitaire : les idéologues de la pureté de la race et de l'intégrité ethnique des nations, au terme de leur logique, deviennent des exterminateurs.

Se souvenir, c'est donc tirer la leçon de l'histoire, c'est refuser la falsification. Celle qui consiste à nier toute participation politique au nazisme, de ceux qui ont applaudi Hitler en 1938 et 1940 ; celle qui mêle benoîtement soldats S.S. et victimes dans la même irresponsabilité.

Or, comme le disait fort bien Simone Veil :

*« Il est nécessaire de mettre en lumière les concepts racistes au nom desquels ces génocides ont été perpétrés, d'étudier l'enchaînement des faits, le passage de la théorie à la pratique, comment des personnes apparemment normales ont conçu de tels projets comme d'autres ont accepté sans protester de les mettre en œuvre... ».*

La fidélité à la mémoire du génocide est donc un projet de défense des libertés. Mais celles-ci sont indivisibles. Elles ne peuvent départager Juifs et non-Juifs. Si Auchwitz et Bergen Belsen n'étaient qu'une mémoire exclusivement juive, l'Europe démocratique se consumerait dans cet oubli tragique.

Pour triompher du passé, les démocrates doivent laver ensemble ce linge infernal.

Le passé nazi ne peut se surmonter que dans des engagements actuels. La violence d'aujourd'hui nous livre le secret de celle d'hier. Mais pour le découvrir, il faut adhérer à une morale qui ne soit pas utilitaire, qui ne lie pas la vérité d'un fait à l'intérêt d'une situation, au succès d'une idéologie.

Cette morale parle par la voix esseulée d'Antigone.

L'Occident est demeuré tragiquement indifférent au génocide des Ibos, à celui des Indiens nomades de l'Amérique du Sud que les colons chassaient de leurs champs à coups de carabines. Mais c'étaient, comme on l'a écrit, des génocides qui allaient dans le sens de l'histoire. Aujourd'hui, des journalistes, des hommes politiques sont muets devant l'égorgeage des Palestiniens dans les hôpitaux de Beyrouth. Druzes, Chiites, Sunnites et Chrétiens se taisent. Le Président Gemayel n'a pas trouvé un mot de réprobation. Il est vrai que ces meurtres vont dans le sens d'une nation.

Le peuple israélien s'est grandi - oh combien - pour avoir tant réagi, avec tant d'émotion, à l'annonce des crimes de Chatila de 1983 et dont l'Etat hébreu n'était pas fondamentalement responsable.

Souviens-toi d'Amalek !

Souviens-toi de Pharaon !

Souviens-toi d'Hitler !

Ces préceptes demeurent d'autant plus importants que la mémoire de l'oppression est un ferment de démocratie.

Si Ronald Reagan peut oublier, parce qu'il est président d'une société réconciliée dont les Indiens ont disparu, le peuple juif ne le peut parce qu'il a pris son identité dans le drame de la séparation d'avec la communauté dominante. L'identité juive s'est renforcée de ce que le peuple juif a été immolé - j'allais dire crucifié - à la place du Messie. Mais le souvenir de l'impossible fusion du peuple juif dans une société catholique et chrétienne a eu des conséquences importantes. Elle a été productrice d'une idéologie politique.

Les Juifs occidentaux ont ressenti spontanément la nécessité de séparer l'Eglise de l'Etat. Ils ont adhéré aux idéologies qui affirment le droit à la différence et au pluralisme. Ce droit à l'autonomie du citoyen face à l'Etat et qui est de l'essence de la théorie des droits de l'Homme, les Juifs l'ont défendu plus profondément que les autres.

Au colloque, Alain Finkielkraut rappelait que la France des droits de l'Homme est apparue à beaucoup de Juifs français comme la terre promise. Et, d'une certaine manière elle l'était en effet, dans la mesure où elle fondait une nouvelle idée de la nation et de la communauté nationale. Elle fut aussi un piège : elle suscita une intolérance réductrice et assimilatrice.

Mais le fait déterminant est ailleurs. Les démocraties européennes ont progressivement séparé la participation à la citoyenneté de l'adhésion aux valeurs religieuses, culturelles ou politiques du groupe social le plus fort. Ainsi, la citoyenneté belge ne peut plus impliquer l'assimilation des Juifs ou la christianisation des athées.

Voilà bien le paradoxe. Pour que nous soyons libres, il faut donc que les Juifs existent. Pascal voyait dans la persécution des Juifs la preuve de la vérité des évangiles. A l'inverse, l'épanouissement de la communauté juive est le signe électif de la démocratie. Les démocrates doivent lutter contre la tentation - rappelons ici la visite du Pape - de faire fusionner un peuple ou une nation autour d'une foi, ou de symboles particuliers.

C'est ce qui arrive en Pologne. Un Juif peut-il être vraiment polonais ? On peut en douter. Le nationalisme polonais est le lieu non pas d'une coexistence, mais d'une exclusion : c'est un patriotisme catholique.

Quand les jeunes Français de 1968 défilaient à Paris, en clamant : « *Nous sommes tous des Juifs allemands* », parce qu'on avait expulsé Daniel Cohn-Bendit, ils disaient non seulement leur solidarité avec un camarade, ils affirmaient aussi leur identité nationale. Ils affirmaient être autres qu'eux-mêmes. Ils disaient que la nation n'a d'identité et d'unité que dans le multiple ; qu'elle est un projet démocratique.

Les nations européennes d'aujourd'hui sont composées de communautés diverses. Tout citoyen relève d'une communauté, mais n'appartient pas à une autre, avec laquelle il cohabite et dont il ressent la différence comme une richesse. La nation démocratique est l'espace où se retrouvent et se regroupent ceux qui sont solidaires et solitaires. Elle est le lieu où se continue une grande communauté négative et pourtant vibrante, exaltante : la communauté de ceux qui sont sans communauté...

Nous sommes ainsi les exclus d'un univers multiple, mais cette exclusion nous ouvre au monde. Nous sommes extérieurs, certes, à la communauté juive, mais paradoxalement, au travers d'elle, nous retrouvons nos souches les plus profondes. L'exclusion en quelque sorte nous intègre. Elle nous fait redécouvrir la trace mosaïque au plus profond de nous. Le paradoxe est là, en nous, évidence innommable.

Le peuple juif a été constitué comme peuple par la révélation faite à Moïse. Maurice Blanchot rappelle que, bien qu'élu par Dieu, désigné comme prophète des nations, le peuple juif n'a pas de privilège.

*« Si la révélation thoranique se choisit un peuple qui la porte, ce n'est pas pour lui apprendre que par ce choix, il est le meilleur, mais qu'il est privilégié pour faire savoir qu'il ne l'est pas. Règle absolue pour vos générations : vous et l'étranger, vous serez égaux devant l'Éternel. Révélation unique de l'Unique ».*

En d'autres termes, la séparation est ici non pas négation mais reconnaissance de l'universalité. Le peuple juif témoigne donc de notre essence commune.

Mais les autres communautés de la plus petite à la plus grande et qui toutes sont convaincues de leur destinée particulière, voire de leur élection historique, affirment aujourd'hui, sans toujours le savoir, le même message. Nous sommes unis dans une même citoyenneté pour faire savoir que nous sommes multiples, que nous habitons un univers en expansion, dans ses modes d'être, dans ses figures de l'Homme...

Cette citoyenneté commune nous engage. Nous répondons positivement au cri de Caïn. Nous sommes devenus les gardiens de nos frères, séparés et semblables ; cautions de leur séparation, lorsqu'ils la réclament ; gardiens de leur identité et de leur altérité interchangeables.

Partant de nos rives respectives, nous devons suivre les chemins de rencontre. Une fois les berges bien établies, la culture et les mœurs juives bien affirmées, nous pouvons prendre le risque quotidien - et délicieux - de la fraternité. Certes, l'essence de cette alliance nouvelle ne réside pas dans une nature profonde de l'homme et qui serait bonne, mais dans un concept de liberté, dans la force d'une idéologie, qui, contre l'esprit de clocher, parie sur la sortie du soi, sur l'exaltation d'un monde universel.

La pensée juive en Europe a été, de par sa résistance à l'enveloppement chrétien, un facteur décisif de civilisation. Mais, je le pense profondément, ce bénéfique a été réciproque : la promesse démocratique nous enveloppe ; elle nous gratifie, elle nous élargit tous.

Voilà pourquoi nous sommes ici, vous et moi, explicitement différents, indiciblement ensemble et les mêmes, parce que la conscience historique de l'insurmontable division sociale nous a réunis, parce que nous partageons une mémoire commune..., parce que le génocide est le témoin absolu de la tentation totalitaire et de son achèvement parfait...

Peut-être paraîtra-t-il intéressant que le Wallon athée que je suis, devenu bruxellois, témoigne de l'autre qui est en lui et qui est juif, comme il peut être protestant, ou arabe, pour ne pas être en reste avec le Président Reagan.

Peut-être vous sera-t-il de bon augure que nous soyons nombreux à voir dans le statut du Juif le critère de la démocratie, et que nous découvriions dans la communauté juive de Belgique le don généreux et paradoxal d'une histoire oppressante et cynique.

## Le reste et le retour

Mémoire ou oubli ? Oubli, disent les uns. Récemment, l'historien américain Yerushalmi a, dans son ouvrage *Zakhor*, proposé un thème provocant pour notre réflexion : le peuple juif, explique-t-il - malgré l'injonction du « souviens-toi » - serait un peuple indifférent à son histoire et inattentif à sa mémoire. Peut-être un peuple de prêtres, sans doute pas un peuple d'historiens. Naguère, dans un livre splendide et troublant qui a trouvé le chemin de la culture française grâce au travail de Stéphane Moses, le philosophe allemand Franz Rosenzweig, mort en 1926, affirmait que le peuple juif, ayant institué un rapport à la terre, à la langue et à la loi, radicalement différent du rapport qu'y entretiennent les autres nations, serait absent depuis toujours de l'histoire des hommes, parce que placé auprès de Dieu. La résonance commune de ces deux ouvrages, malgré l'écart de leur facture et de leur inspiration, semble avoir profondément accrédité dans la culture de la diaspora, l'idée d'un éloignement des Juifs de l'univers de la mémoire des gentils, qui ne serait pas accidentel, hasardeux ou opportun, mais essentiel et existentiel.

Il faudrait concevoir l'originalité d'Israël non seulement comme séparation, mais aussi comme altération - sans que ce mot ait un sens péjoratif - du reste de l'aventure humaine qui nous aurait rendu étrangers aux gentils, autres que les autres. Devant le déroulement faste ou néfaste des événements, qui ont emporté les cités, nous serions passés la nuque raide et le regard voilé. Dans ces conceptions, il y a un effort incontestable pour représenter l'élection, percer la dilection intense qui rive Israël aux épisodes antiques de son histoire et le laisse flotter, inconsolé mais veuf des malheurs où s'est depuis abreuvé l'histoire, un effort irrécusable pour penser la particularité du peuple juif. La réponse de circonstance qu'on a pu faire à Yerushalmi, selon laquelle il faut des princes pour pensionner des hagiographes et des chroniqueurs, n'est pas erronée, mais elle contourne le caractère insolemment particulier des liens du peuple juif à l'histoire. De même, l'accusation brandie contre Rosenzweig d'entériner une ghettoïsation voulue par le christianisme, n'est pas dirimante si son auteur a dit la vérité. Aussi bien pour discuter l'interprétation faite par le philosophe et l'historien de ce qui constitue à leurs yeux, l'originalité d'Israël dans son maniement du souvenir et de l'oubli, nous leur objecterons son travail de la mémoire et sa recherche du temps perdu.

Il me semble en effet, qu'avec l'histoire et le développement des nations, le peuple juif a tissé un autre rapport que celui d'une simple absence parce qu'il ne s'est jamais résigné à abandonner la résolution de l'énigme qui les traverse et que l'on peut formuler ainsi : comment expliquer l'abomination de la désolation, de la destruction du temple, comment rendre compte de cet événement par lequel le peuple qui avait accepté de se conformer aux idéalités morales les plus avancées, a été acculé à la défaite, à la perte de son territoire, à l'éloignement de sa langue, à l'unique ressaisissement de lui-même par la loi ! Sans l'effort pour venir à bout de ce mystère, il me semble qu'Israël nous a légué trois leçons contre l'oubli, trois leçons d'histoire.

### **Première leçon : l'histoire a un reste**

On pourrait formuler cette leçon d'une manière qui n'est pas originale. Les philosophes historiens dont je suis, empruntent volontiers à Raymon Aron, cette idée qu'il nous a transmise de ses lectures de Dilthey, Rickert, Simmel, les théoriciens critiques allemands de l'histoire et que nous appelons dans notre jargon que vous voudrez bien j'espère, nous pardonner, la « critique de l'historicisme ». Pour le dire plus lapidairement, mais plus clairement, la remise en cause de l'idée selon laquelle le sens de l'histoire est à la fois irréversible et positif, et selon laquelle l'évolution accomplit nécessairement un progrès. A cet optimisme relatif du sens du devenir historique, on assigne volontiers une critique qui est celle de la philosophie des lumières, à laquelle on oppose la division de Condorcet qui écrivit dans les prisons révolutionnaires son hymne à la raison humaine quelques semaines avant d'être guillotiné. Mais existe-t-il un progrès ? L'histoire va-t-elle si bien que cela ? Les penseurs allemands et italiens qui commençaient à en douter dans l'entre-deux-guerres, décrétèrent l'évolution de déraison. Si l'historicisme implique une foi aveugle, eschatologique dans la temporalité politique humaine, la croyance en des lendemains qui chantent, si la présence dans l'histoire requiert une proximité immédiate à la durée et au succès des nations, alors, reconnaissons avec *Zakhor* et avec *L'Etoile de la rédemption*, que le peuple d'Israël n'a jamais été, sauf en des moments de désespoir et d'absence à lui-même, historiciste. C'est plutôt l'inverse. Notre nation n'a pas eu l'habitude de légitimer le fait accompli ou la force établie, mais elle a regorgé de visionnaires désarmés qui ont annoncé les catastrophes. Les prophètes d'hier ont prévu la chute de la Chaldée, de l'Egypte de Rome et même d'un royaume juif, au point qu'on a pu soupçonner en ce temps, que face à l'essor des Assyriens ou des Chaldéens, un Amos ou un Jérémie collaboraient au dessein de l'ennemi. Plus proches de nous, des sages et des enfants ont eux aussi imaginé le déclin de l'Espagne du siècle d'or après qu'elle se fut débarrassée de ses Juifs et diagnostiqué les cendres de l'Allemagne dans le malaise de la civilisation. C'est que nos prophètes

tes, nos docteurs et nos cabbalistes sont d'accord sur ce point : l'histoire des nations est ravagée de cataclysmes. Les maisons d'Edom, de Moab, de Philistie, l'Assyrie, l'Egypte ancienne, la grande Egypte, elles aussi ont péri. Nous, autres civilisations, nous savons aujourd'hui que nous sommes mortels, disait Paul Valéry. Le peuple juif, lui, sait depuis toujours que les empires sont promis à la dévastation, leurs dynasties à la destruction, leurs édifices, au sable. Et c'est peut-être ce retrait, cette distance avec le destin au petit cours des peuples étrangers qui a empêché Israël d'emprunter les genres littéraires épiques où sont célébrés la fortune des peuples et l'hagiographie de leurs princes, qui l'a éloigné de ces « *res gestae* » auxquelles s'adonnent si volontiers les autres nations. Jusque-là me direz-vous, vous suivez Rosenzweig, vous suivez Yerushalmi. Jusque-là en effet. Jusqu'à la critique de l'historicisme quand elle signifie expressément qu'il n'y a aucune raison que les lendemains chantent et que le vecteur de la temporalité soit positif. Mais jusque-là seulement. Car le retrait d'Israël du cours du monde n'est pas ipso facto une dépréciation de la durée à la mode platonicienne ou une dévalorisation de la cité terrestre à la mode augustinienne. Le temps humain n'est pas précisément le meilleur, mais pas non plus obligatoirement le pire. Cela dépend... Cela dépend de quoi ?

Du rapport à Dieu ; des idéalités morales à partir desquelles les individus et les nations veulent bien régler leur conduite. De ce qui subsiste après le déluge, après la défaite, malgré la destruction du temple. La proximité ou l'éloignement d'Israël vis-à-vis des nations ne tient pas à une approche ou à un retrait de la temporalité, à un dessaisissement de l'historicité ou à un refus de l'histoire, elle est exclusivement fondée sur le rapport à Dieu. Entendez, fondée sur ce que notre communauté accepte ou refuse de Dieu, sur ce qu'elle admet ou rejette de la loi de justice et de vérité, pour établir par-delà les cataclysmes, la communauté humaine. C'est à cette jauge, à cet étalon, qu'Israël juge les nations.

C'est pourquoi la première leçon d'histoire que le peuple d'Israël a adressée aux nations est une leçon contre l'historicisme, une leçon contre le fait accompli. Cette leçon, Israël l'a adressée in vivo par la galuth. Alors que pour un citoyen antique, le pire des châtements après la mort, était l'ostracisme, Israël a fait de l'exil le forceps de sa renaissance et de sa perpétuation. On peut sortir de la cité et survivre, voir sa maison détruite et ses autels arrachés et demeurer encore, on peut résister à l'histoire. Le temps n'engloutit pas tout. Il y a un reste. Telle est la première leçon.

## **Deuxième leçon : le reste doit faire retour**

La deuxième leçon d'histoire est apparemment plus éloignée de nos préoccupations parce qu'elle arc-boute le peuple juif sur un « souviens-

toi », une opération de mémoire à la fois violente et étroite, un exercice contraint. Le reste est ce qui doit faire retour, telle est l'injonction des prophètes. Mais l'idée de retour ne doit pas nous égarer. Il ne s'agit pas de l'éternel retour tel qu'il a été pensé par le néo-romantisme nietzschéen, de la théorie des cycles historiques, du « rien de nouveau sous le soleil », bref, du retour à l'originel, tel qu'il a été imaginé dans l'antiquité païenne. Dans la mesure où ils prônaient les idéaux de la vie nomade, la pureté des mœurs, l'égalité des conditions, et rappelaient l'interdiction de l'esclavage on a quelquefois prêté aux prophètes la volonté archaïque de revenir à l'âge pastoral. Mais ce n'est pas si simple. Sans doute les rabbis ont-ils porté en majesté la métaphore de la nation bergère des autres nations. Mais ils n'ont ni rejeté la civilisation, ni dédaigné l'évolution. Ils proposaient un redressement du futur, ils souhaitaient l'avènement de la justice. Ils contribuèrent à établir une morale des œuvres. « Je vous jugerai chacun selon votre conduite, maison d'Israël » (Ezéchiel, 18/30). L'élection n'est pas une grâce. Elle n'a pas empêché les fils d'Abraham et de Jacob d'abandonner l'alliance. Le reste d'Israël n'est pas composé d'un petit nombre d'élus désignés par un décret infernal pour l'éternité, mais par ceux et ceux-là seulement qui feront retour à la loi. La ruine temporaire d'Israël est le châtement des péchés des fils de Jacob qui se sont détournés de Dieu et de la loi. « Mais l'alliance sera rénovée si les pécheurs s'amendent » (Jérémie, 15/18). C'est ce retour des fils d'Israël à la loi qui est le modèle de la conversion des nations. Elles aussi, à leur tour, viennent à Yahvé (Isaïe, 2.3). « Que toutes les nations se rassemblent, que tous les peuples s'unissent » (Isaïe, 43.1). « Car ma maison sera appelée maison de prière pour tous les peuples » (Isaïe, 56.28). Le peuple juif n'est pas absent de l'histoire, il est ce reste qui doit faire retour à la loi et son rôle parmi les nations est de guider ce retour par l'introduction du droit et l'instauration de la paix. « Il présente aux nations le droit, il présente le droit jusqu'à ce qu'il établisse le droit sur la terre » (Isaïe, 62.2). Le rapport d'Israël au retour et à l'histoire fusionne dans cette pensée requise de lui. Le retour à la loi révélée a pour fin le développement de l'humanité.

### **Troisième leçon : le retour est développement**

La troisième leçon est la plus difficile, qui a ses traductions en forme de piège dans la rédemption et ses incarnations trop rapides, le messianisme et ses floraisons trop précoces, dont la dernière aura été le communisme.

De là ce réflexe aujourd'hui largement partagé à tenir closes les portes et fermées les fenêtres, à demeurer relégués, car il en coûte d'aller parmi les nations. Mais c'est un fait, avant la création de l'Etat d'Israël et depuis qu'il existe, les Juifs résident parmi les nations sans renoncer

à eux-mêmes. Israël ne se contente pas de résider, il existe aussi et même il enseigne. Quoi donc ? La réponse de Spinoza que je crois juste est qu'Israël enseigne le *développement* parce que le modèle de l'Etat des Hébreux antique est la forme la plus avancée qui ait été proposée à la méditation de l'humanité en matière d'organisation de la cité. Il ne s'agit pas seulement de religion puisque comme on le sait, Spinoza n'a pas pensé que le judaïsme était une religion au sens où l'on parle de religion chrétienne par exemple. « Le judaïsme ne se glorifie d'aucune révélation exclusive des vérités éternelles indispensables au bonheur ». Il n'a pas de lien symbolique, pas d'articles de foi : « une religion révélée est une chose, une législation révélée est autre chose », dira ultérieurement Mendelsohn dans des propos résolument d'inspiration spinoziste. Il s'agit davantage de politique. L'idée de Spinoza est que le judaïsme est au sens large, une politique, c'est-à-dire une manière de vivre pour les hommes, une politique plus développée que les autres politiques. Outre la caractéristique connue qui distingue le peuple juif des gentils, de sa capacité à survivre à l'épreuve, mortelle pour les autres nations, de la perte des territoires, de la déportation et de l'esclavage, Spinoza a souligné qu'il possédait d'autres particularités susceptibles d'être généralisées. D'abord, disait-il, une politique fondée non sur la guerre, mais sur la loi. Dans l'organisation de la civilité hébraïque, les lois de Moïse, sont, explique Spinoza, le droit public des Hébreux. Les articles de foi ne sont pas des enseignements, mais un code juridique et une liste de commandements. La religion n'est qu'un droit politique et dans l'Etat des Hébreux, théologie, droit et politique, ne font qu'un. Cette exaltation des liens entre le religieux et le politique peut sembler paradoxale chez un auteur qui passe pour avoir été l'un des critiques les plus féroces du sentiment religieux. Mais, en vérité, ce qui honore Spinoza dans l'indistinction du théologique et du politique, c'est un enracinement de la politique juive dans le droit qui la sépare de la conquête et de la guerre sur lesquelles se nouait le lien civil des empires. A la différence des cités qui fondaient leur identité et leur survie sur la force de leurs légions, le peuple hébreu a institué sa civilité sur l'observation de la loi. L'enracinement de la politique juive dans la théologie par la loi d'alliance coupe donc la politique de la violence. Ensuite, une séparation des pouvoirs. Que faisaient les grands empereurs comme Alexandre et Auguste ? Ils prétendaient être de souche divine et liaient la puissance exécutive à celle d'un droit divin. Que fait le peuple hébreu ? Il sépare la puissance législative, le droit d'interpréter les lois et de communiquer les réponses de Dieu en le conférant aux lévites et aux prophètes, de la puissance exécutive, du droit d'administrer l'Etat, de décider de la guerre et de la paix en la confiant d'abord à Josué, puis aux chefs des tribus. Une société civile fondée sur la loi, des pouvoirs séparés, tels sont donc les deux premiers avantages du développement politique de l'Etat des Hébreux.

Il faudrait y ajouter l'égalité et d'autres traits qui constituent encore aux yeux de Spinoza un modèle de développement exemplaire, qu'il a proposé à la méditation de ses concitoyens. Tout critique qu'il soit, Spinoza avec sa manière et ses difficultés propres, n'est pas entièrement novateur. A l'âge classique, d'autres philosophes comme Bodin et Hobbes pour ne citer que ceux-là, se sont eux aussi passionnément intéressés à l'organisation politique biblique dans laquelle ils ont cherché des leçons pour la construction de l'Etat moderne. Eux aussi étaient convaincus que l'Etat des Hébreux était plus développé que l'Etat de la Rome antique, et que le droit biblique était plus fécond pour constituer le droit politique moderne que le droit romain.

De ces trois leçons, l'histoire a un reste, le reste doit faire retour, le retour est développement, je retiendrai finalement une réflexion sur le temps. « De la perte d'Adam aux malheurs d'Israël, la réflexion juive, est une méditation de la discontinuité et une théorisation de la catastrophe. Le temps se contracte et se dilate, l'évolution a ses systoles et ses diastoles, le devenir n'est pas uniforme dans son déploiement. L'avenir n'est pas rectiligne dans son avancement parce que l'histoire connaît l'exil et la rédemption. Comme la rapporte Gershom Sholem, la cabale lourianique a su transposer ces concepts majeurs d'exil et de rédemption sur un plan divin et même cosmique. Selon la cabale de Louria, le premier acte du créateur ne fut pas de se révéler lui-même comme quelque chose d'extérieur. Loin d'être une manifestation, une expression, un mouvement vers le dehors, la première étape de la création connut la retraite et le repli de Dieu. Dieu se retire de lui-même en lui-même et, part cet acte, abandonnant au vide une place en son sein, il créa un espace pour le monde à venir. Au début était la catastrophe. Comment renaître quand on a été attaqué et détruit ? Comment continuer quand on a tout perdu ? Qu'est-ce qui survit ? Qu'est-ce qui traverse les siècles des siècles ? Qu'est-ce qui reste ? Israël reste. S'il y a dans l'histoire une trace, l'ombre d'un pas qui demeure et que le changement n'efface pas, si la réflexion juive sur le retour a la moindre portée, elle implique qu'il y a dans la temporalité une profondeur, des tiroirs, des replis, des étincelles demeurées sur les bords du chemin, elle signifie que le moderne n'est pas forcément le plus développé. Quoi en effet de plus archaïque, de plus semblable à la vieillesse du monde que les Juifs du ghetto médiéval qui gardaient contre le cours des âges la leçon antique de l'Etat des Hébreux ? Mais, aussi bien, quoi de plus ancien que la statique d'Archimède comparée à la physique de Nicolas Oresme et de Buridan ? Et pourtant, Galilée observe que la plus ancienne était la plus développée. Si le reste doit faire retour, ce n'est pas seulement parce que la temporalité est étagée, au sens braudélien, en instances économiques, politiques ou culturelles, dont les séquences ne se recourent pas exac-

tement, c'est surtout que tous les cheminements ne sont pas bons. La catastrophe survient après la retraite de Dieu, lorsqu'on a pris la mauvaise voie. Pour la surmonter, il faut revenir en-deçà de l'embranchement, faire retour. Ce retour est la voie du développement parce que toutes les cultures ne se valent pas. Les civilisations qui justifient les sacrifices humains, l'esclavage, ne sont pas égales à celles qui les répudient. Le retour est restitution et développement. Il ne s'agit pas de revenir à l'origine car la leçon du judaïsme est qu'il n'y a pas de supériorité ontologique du début sur la fin, mais pas non plus de supériorité axiologique de la fin sur le début. Son inscription dans la temporalité me paraît très éloignée des conclusions christianisantes de Franz Rosenzweig. La séparation d'Israël des nations ne peut être absolue parce que nous ne connaissons pas d'arrière-monde, nous ne sommes pas auprès du Père, nous ne voulons pas des demis-dieux et il n'y a pour nous qu'un temps qui est celui de l'aventure humaine. C'est plutôt la *chekhina* qui nous accompagne dans notre exil. S'il n'y a pas de ligne droite dans l'histoire, c'est peut-être parce que le code de développement politique est déjà là, porté par un peuple qui l'a énoncé à voix forte ou chuchotée au gré de l'acceptation des nations. Ce n'est pas que le peuple juif soit sans mémoire ou indifférent, mais plutôt que, si l'histoire est développement, sans que cela soit pour lui amertume ou orgueil, elle ne l'est que par retour à Israël.

## Histoire, mémoire, oubli

### 1.

« 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 peu 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 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 intimement nôtre que s'il avait été

enfermé en nous-mêmes dans le vaste réservoir de nos souvenirs latents - ce détail, désormais, 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.

## 2.

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, 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 récrire 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.

### 3.

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 *ce* sol, sur *cette* 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 *naturellement*.

En revanche, la minorité, elle, est artificielle. 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.

#### 4.

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 préoccupons 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.

## 5.

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 générations 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 Haïm Yerushalmi. On peut formuler cela sous la forme des questions suivantes : la tradition juive est-elle *dans* 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, com-

mandée 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 19<sup>ème</sup> 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 jusques 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 19<sup>ème</sup> 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 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.

Graetz, 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 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 la 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 19<sup>ème</sup> 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 relai : « 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 n'était digne d'être retenu que cela et que 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 perçoit 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, Lithuaniens), 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'Etat et de territoires pût participer si peu que ce soit à la conduite de sa propre histoire (c'était l'idée d'un 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 sociolo-

gique, 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 tous 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'Etat, le Judaïsme existe parmi les nations non seulement comme une communauté religieuse, mais avec les caractères distinctifs d'une nation.

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 20<sup>ème</sup> 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 toutes façons gravement ébranlée. Selon lui, l'historiographie (c'est-à-dire l'histoire telle que l'écrivent les historiens) et la mémoire 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.

## 6.

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 ren-

contre 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 un livre célèbre récemment traduit en français, 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 Thora - 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'Etoile 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 *inactualité* 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 Etat (rappelons que *L'Etoile de la Rédemption* fut écrite en 1921).

L'Etat, poursuit Rosenzweig, « représente une tentative, nécessairement toujours à reprendre, de conférer aux peuples une éternité dans le temps. En cela, il (l'Etat) imite le peuple éternel et rivalise avec lui ; et ce dernier n'aurait plus aucun droit à sa propre éternité si l'Etat réussissait à réaliser ce à quoi il aspire ». Selon Rosenzweig, la guerre et la révolution sont les seules réalités que connaisse l'Etat, qui cherche, au moyen de lois, à rendre éternel l'instant où il les établit, alors que le mouvement de la vie des peuples rend les lois caduques à chaque instant. Et l'Etat, pour lutter contre l'inéluctable caducité de ces lois qu'il promulgue autant pour se maintenir que pour affirmer son éternité, « l'Etat 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'Etat. Contre cette violence qui aspire à l'éternité et qui chaque fois la rate, contre l'Etat 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, *traduit* 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 ?

## 7.

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 ou 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'Etat d'Israël ne se conçoit que par l'un de ses détours et 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 la Shoah 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 ?

Annette Wiewiorka

---

## Un lieu de Mémoire et d'Histoire : Le Mémorial du Martyr juif inconnu

*Les Juifs de France se sont-ils donné les moyens d'écrire l'histoire du génocide, la plus grande catastrophe pour eux de l'époque moderne ? Ont-ils cherché à construire une mémoire collective de cet événement ? Cette mémoire collective a-t-elle absorbé les mémoires individuelles ? Et s'il existait des lieux, des lieux pour l'histoire, des lieux pour la mémoire à l'instar des lieux que la République et la Nation française se sont donné ? Comment ces lieux ont-ils été conçus ? Quelle est leur signification ? Leur fonction au sein de la communauté juive ? Tel est l'objet de cette étude.*

Dans Varsovie occupée par la Wehrmacht, Emmanuel Ringelblum, professeur de lycée, militant sioniste, commence à rédiger une chronique dans laquelle il note minutieusement ce qui se passe dans le quartier juif transformé en octobre 1940 en ghetto. Rapidement, il comprend qu'il ne peut à lui tout seul rassembler l'information et, tout en continuant à rédiger sa chronique, il met sur pied un programme de constitution d'archives qu'il appelle *Oneg shabbat*, allégresse du shabbat. Il s'entoure d'une équipe qui rassemble et classe tous les documents écrits : presse clandestine, affiches, comptes rendus de réunions d'institutions...<sup>(1)</sup>.

Dans le ghetto de Lodz, des écrivains, des talmudistes, des ethnographes recueillent chaque événement quotidien. Pendant plus de trois ans, ils écrivent chaque jour, notent chaque détail qui peut servir à l'Histoire<sup>(2)</sup>.

En France, en 1942, Isaac Schneersohn est au chômage. Ce Juif émigré de Russie qui fut rabbin, militant communautaire et membre du parti Kadet, s'était lancé avec succès dans les affaires. Mais les usines du groupe dont il est PDG ont été aryanisées. Il sillonne la zone libre,

---

(1) Le Journal du ghetto d'Emmanuel Ringelblum, a été publié en français dans une traduction et avec une préface de Léon Poliakov sous le titre : *Chronique du ghetto de Varsovie*, Paris, Robert Laffont, 1978. Les archives qu'il avait constituées ont été partiellement utilisées par Michel Borwicz dans *L'Insurrection du Ghetto de Varsovie*, Paris « Archives » Gallimard - Julliard, 1966.

(2) L. Dobroszycki, *The Chronicle of the Lodz-Ghetto*, Yale University-Press, 1984.

noue des contacts avec diverses organisations juives pour accomplir la tâche qu'il s'est fixé : créer un centre de documentation : « Vers la fin 1942, écrit-il une dizaine d'années plus tard, j'avais moi-même commencé à travailler dans le domaine du rassemblement documentaire. Mon obstination et ma persévérance, ma conviction ferme de la nécessité de recueillir cette documentation se renforçaient toujours davantage (...) Je ne savais pas si je survivrais, aucun de nous ne croyait qu'il sortirait vivant de l'enfer. Mais je n'avais qu'un seul désir, aussi longtemps que je le pourrais, consigner ce qui se passait »<sup>(3)</sup>.

Ceux des ghettos de Lodz et de Varsovie sont morts, mais le fruit de leur travail a été sauvé. Et ce n'est pas un hasard. Ils se savaient voués à l'annihilation et voulaient porter témoignage. Dans les caisses de l'*Oneg Shabbat* déterrées après la guerre, un des membres de l'équipe de Ringelblum, un ouvrier de 19 ans, David Graber, avait glissé son testament en date du 3 août 1942 « Avec quelle joie n'avons-nous pas accueilli chaque pièce nouvelle ! Nous sentions notre responsabilité. Non, nous n'avons pas craint le risque, conscients que nous étions de perpétuer tout un morceau d'histoire. Et cela vaut plus cher que la vie d'un partisan »<sup>(4)</sup>.

Dans l'appartement grenoblois de Schneersohn, rue Bizanet, alors que la ville est occupée par les Italiens, est créé, le 28 avril 1943, le Centre de Documentation juif. La plupart des quarante délégués présents ont survécu<sup>(5)</sup>. Le fruit de leur travail a été largement perdu. Un travail colossal, si l'on en croit Schneersohn. Une commission des camps, par exemple, collectait les informations sur les rafles de Juifs, les internements, les déportations. Un travail que le jeune Poliakov avait, à l'époque, trouvé dérisoire : « Je me souviens, écrit-il dans *L'Auberge des musiciens*, que, pour commencer, il (I. Schneersohn) avait installé un bureau à Grenoble, rue Bizanet, où une demi-douzaine de dactylos étaient chargées de dépouiller le *Journal Officiel* pour dresser l'interminable liste des entreprises arianisées, ce que je trouvais suprêmement ridicule, ne comprenant pas qu'il faut un commencement à tout ». Et Poliakov précise que, du moins, Schneersohn put se glorifier d'avoir créé le CDJC (Centre de Documentation Juive Contemporaine) dans la nuit de l'occupation<sup>(6)</sup>.

Certains documents (cette liste d'entreprises, un fichier dont Schneersohn parle caractérisant l'attitude des fonctionnaires de l'Etat français à l'égard des Juifs) sont rassemblés à une fin utilitaire et l'entreprise elle-même est fondée sur un postulat : la guerre finira bien un jour,

---

(3) *Le Monde juif* n° 63-64, mars-avril 1953.

(4) Michel Borwicz, *op. cit.*, p. 10.

(5) Cinq d'entre eux ont péri.

(6) Léon Poliakov, *L'Auberge des musiciens*, Paris, Mazarine, 1981, p. 164.

que l'on croit proche. Nous sommes en 1943, après Stalingrad. Les Juifs de France seront là et ils demanderont des comptes<sup>(7)</sup>. L'« enfer » dont parle Schneersohn dix ans après, alors que le génocide est connu dans son ampleur, n'était pas un cercle si infernal que l'on ne pût s'en échapper. En France, pendant la guerre, les archives conservées par les organisations juives sont des archives « ordinaires », du même type que celles constituées en temps de paix. Nulle trace d'un archivage « volontaire », d'un type particulier, spécifique à la persécution et aux actes de résistance des Juifs<sup>(8)</sup>. Il eût pourtant été facile de cacher des documents en Corrèze, d'en enterrer dans des caves à Paris. Plus facile en tout cas d'en sauver que dans les ghettos de Lodz, de Vilno ou de Varsovie. « Il n'existe jusqu'à maintenant aucune photographie connue représentant une arrestation individuelle ou une rafle de Juifs en 1942 en zone occupée comme en zone libre », note Serge Klarsfeld. « Par ailleurs, pas un mètre de film n'a été tourné sur ce sujet qui nous soit parvenu. Ainsi, 42.000 Juifs ont-ils été déportés en cette année 42 sans même une seule image d'un ou plusieurs d'entre eux entourés de policiers au moment de leur capture, ni non plus sur le quai d'embarquement vers Auschwitz à la gare du Bourget-Drancy (32 convois), de Compiègne (2 convois), de Pithiviers (6 convois) et de Beaune-la-Rolande (2 convois) ou d'Angers (1 convoi). Ainsi 13.000 Juifs ont-ils été capturés à domicile dans l'agglomération parisienne les 16 et 17 juillet, par temps clair, sans qu'un reporter professionnel ait éprouvé la nécessité de faire un effort pour fixer sur la pellicule cette chasse, non seulement aux hommes et aux femmes, mais aux enfants juifs »<sup>(9)</sup>. Et j'ajouterais : pas un photographe amateur ou professionnel juif. C'était interdit ? Impossible ? Mais il était aussi interdit de posséder une arme, de s'attaquer aux officiers allemands. Pourtant, des Juifs le firent. Les Juifs de France sont présents dans toutes les formes de résistance : sauvetage d'enfants, fabrication de faux papiers, filières d'évasion, lutte armée, dans tous les mouvements de Résistance, des gaulistes aux communistes. Mais ils ne sont pas saisis de la fièvre, de l'urgence de témoigner, par l'écrit ou par l'image, comme ceux des ghettos.

Cette différence de comportement a sa source dans une perception autre de la réalité du génocide. A l'Est, les ghettos isolaient les Juifs, les muraient dans une préfiguration de ce que serait leur mort. Il ne

---

(7) Ce que confirme indirectement Raymond-Raoul Lambert dans son journal, publié sous le titre de *Carnet d'un témoin - 1940-1943*, présenté et annoté par Richard Cohen, Fayard, Paris 1985, p. 220. « Du 28 avril au 1<sup>er</sup> mai à Grenoble pour parler des problèmes futurs de la paix. On songe à me demander pour le futur un rôle précis »

(8) Il s'agit essentiellement des Archives de l'U.G.I.F. et de la Fédération des Sociétés Juives de France. L'absence d'une documentation sur la Résistance, par exemple, rend son histoire particulièrement difficile à écrire.

(9) Serge Klarsfeld, *Vichy-Auschwitz*, Paris, Fayard, 1983, hors texte.

leur restait que les souterrains, que la terre à qui confier leur témoignage. En France, les Juifs étaient plus dilués dans le tissu d'une nation qui, depuis le fameux décret d'émancipation et malgré l'Affaire Dreyfus, constituait une terre de liberté. Ici, on ne savait pas ou on ne voulait pas savoir que la transportation vers l'Est signifiait la mort. La guerre pouvait être une parenthèse douloureuse, mais il y avait un passé où il avait fait bon être juif en terre de France. Il pouvait y avoir un avenir. Témoigner pour l'histoire n'était pas une urgence.

Les véritables archives du CDJC, leur richesse, proviennent de la rencontre du flair d'un homme, Léon Poliakov, avec la chance. I. Schneersohn l'avait chargé de constituer les fonds quasi inexistantes d'un centre de documentation qui n'était alors qu'une coquille vide. Les Allemands, pensait-il, avaient dû abandonner leurs archives en évacuant Paris en catastrophe. Et la Police française avait peut-être mis la main dessus. Muni d'une lettre de recommandation de Justin Godart, un ancien ministre radical de la III<sup>ème</sup> République, pro-sioniste de longue date, opposant de la première heure à Pétain, Poliakov rencontre le commissaire Berger, de la Sûreté Nationale, qui lui confie une caisse en bois. Cette caisse contenait les archives de l'administration SS en France. Des papiers précieux, une « manne de documents inédits » qu'Edgar Faure utilisera à Nuremberg pour rédiger le réquisitoire français sur les crimes contre l'Humanité. « J'examinai les archives sur microfilm des après-midis entiers », écrit E. Faure. « C'était la mécanique de la criminalité d'Etat qui se photographiait sur un certain nombre de pièces décisives, permettant de saisir la complicité à tous les niveaux et dans tous les rameaux de cette arborescence »<sup>(10)</sup>.

L'intuition de Schneersohn se vérifia. Son centre servit à la justice internationale et française. Les documents qui s'y trouvaient permirent d'établir les dossiers individuels pour obtenir des pensions dans le cadre des réparations allemandes. Certains documents servirent lors des procès des collaborateurs dans la France de l'après-guerre ou lors du procès d'Eichmann. Jusqu'à aujourd'hui, cette fonction d'auxiliaire de la justice ne se dément pas. C'est dans les archives du CDJC qu'a été retrouvé l'original du télex d'Izieu qui permet d'inculper Klaus Barbie de crimes contre l'Humanité.

Mais il faut réfléchir davantage à ce que signifie ce Centre. Son ambition s'inscrit dans son nom : Centre de *Documentation*. Les travaux qu'il publie, dans sa revue mensuelle d'abord, puis trimestrielle, au titre ambitieux *Le Monde Juif* et dans ses éditions, sont surtout, dans les années qui suivent la guerre, des recueils de documents, souvent traduits de l'allemand. Rien ne les rattache aux traditionnelles chroni-

---

(10) Edgar Faure, *Si tel doit être mon destin ce soir...*, Plon 1984, p. 33.

ques des massacres comme *La Vallée des pleurs* de Joseph Ha-Cohen<sup>(11)</sup> ou *Le Fond de l'Abîme* de Nathan Nata Hannover<sup>(12)</sup>. Si ces deux chroniques empruntaient leur titre à la Bible et étaient truffées de références scripturaires, les publications du Centre sont de même type que les ouvrages publiés par des historiens non-juifs.

Le génocide est le premier grand massacre qui suscite véritablement une historiographie, car il est vécu par la majorité des Juifs comme une catastrophe profane. Les Juifs ne sont pas morts pour le « Kid-doush Hashem », pour la sanctification du Nom (quoique le terme de *Kadoshim*, martyrs, soit conservé), dans un malheur envoyé par Dieu au même titre que les pestes ou les tremblements de terre. Pendant le génocide, aucune conversion ne permettait d'échapper à la mort. Dans les chroniques traditionnelles de l'horreur qui veulent garder la mémoire des grands massacres du passé, l'honneur et le courage juifs sont exaltés. Mais honneur et courage, aujourd'hui, n'ont plus le même sens. Dans les chroniques, ils consistaient à ne pas se dérober à la mort. Prenons au hasard un fragment de ces récits. Nous sommes pendant l'année 4952, l'an 1202 de l'ère vulgaire. Les chrétiens partent pour Jérusalem et, en chemin, massacrent des Juifs : « Le tremblement fut dans tous les reins - lit-on - lorsque nous entendîmes alors parler de ceux qu'on entraînait à la mort et qu'on étendait pour les tuer. Pour sanctifier le Saint de Jacob et pour proclamer sa Gloire, ils se laissèrent traîner, en ce jour de grand carnage, comme le bétail qu'on égorge, ils n'eurent peur ni ne tremblèrent pendant ce grand massacre, en ce jour de nuage et d'obscurité. Qu'il ne soit pas uni aux autres jours de l'année »<sup>(13)</sup>.

Privé de ce sens que la tradition donne aux massacres, il reste aux Juifs élevés dans le siècle à se faire historiens. Les malheurs millénaires des Juifs procéderaient-ils d'une carence de l'analyse historique ? Le passé a-t-il été suffisamment éclairé pour qu'il fût possible d'en tirer des leçons et d'éviter ainsi, grâce à la connaissance, de nouveaux massacres ? L'historien qui compile des documents, au contraire des chroniqueurs du passé, ne cherche pas à donner un sens. Il cherche des explications jusque dans l'idéologie des bourreaux<sup>(14)</sup>. Ce qui pousse

---

(11) Joseph Ha-Cohen, *La Vallée des pleurs*, présentation de J.-P. Osier, Centre d'Etudes Don Isaac Abravanel, Paris, 1981, est la chronique des souffrances des Juifs depuis la chute du Second Temple.

(12) Nathan Nata Hannover, *Le Fond de l'Abîme*, Présentation, traduction, notes par J.-P. Osier, Centre d'Etudes Don Isaac Abravanel, Paris 1982. Cet ouvrage est la chronique des massacres perpétrés par Bogdan Chmielnicki en Pologne et en Ukraine.

(13) Joseph Ha-Cohen, *op. cit.*, pp. 57-58.

(14) Dans *Zakhor*, Yosef Hayim Yerushalmi indique que le verbe « *Zakhor* » « dans ses diverses déclinaisons apparaît dans la Bible pas moins de 169 fois ; généralement il a Israël ou Dieu pour sujet, car la mémoire leur incombe à l'un et à l'autre » (p. 21). A deux reprises, c'est d'Amalek que les Juifs doivent se souvenir (Exode, XVII, Deutéronome XXV, 17). Amalek qui attaque traîtreusement les Hébreux sortis d'Egypte

Poliakov à écrire son *Bréviaire de la haine*<sup>(15)</sup>, le premier ouvrage « scientifique » sur le génocide paru en France, c'est la nécessité qu'il ressent de percer « le secret des bourreaux », c'est le besoin de comprendre « les circonstances dans lesquelles les dirigeants du III<sup>ème</sup> Reich avaient décidé de me tuer, en même temps que des milliers d'autres êtres humains dont la particularité était d'être nés dans un lit et pas dans un autre »<sup>(16)</sup>. Travail totalement détaché de la tradition juive : quel que soit l'investissement personnel du chercheur, il met son objet à distance, le regarde de l'extérieur alors qu'il est un des nœuds de sa propre vie.

En rupture avec la Tradition, le CDJC est une entreprise privée, fonctionnant en dehors des Institutions. Des Institutions juives d'abord. On eût pu très bien imaginer que les archives du Centre fussent rattachées à celles de l'Alliance Israélite. Mais le génocide et son histoire qu'il faut écrire sont intuitivement vécus comme une affaire qui déborde les frontières du pays, et quand les liens sont établis, ils le sont d'abord avec des centres analogues existant ailleurs en Europe : Institut Juif de Pologne, la Commission Historique centrale de Munich... A Paris eut d'ailleurs lieu, en décembre 1947, la première et la dernière conférence européenne des particuliers et des institutions qui étudient la persécution<sup>(17)</sup>. Car le rideau de fer était tombé, isolant momentanément la Pologne. Les Institutions d'Allemagne, d'Autriche et d'Italie avaient été dissoutes quand les derniers rescapés vivant encore dans des camps de réfugiés purent enfin témoigner, dans le nouvel Etat d'Israël le plus souvent.

Ainsi dans les faits sinon par un mouvement volontaire, la transnationalité du peuple juif fut-elle retrouvée. Dans le travail des chercheurs, le patriotisme exacerbé qui fut, selon l'expression de Michaël Marrus, la « pierre angulaire de l'émancipation »<sup>(18)</sup> est aboli, comme il l'avait d'ailleurs été dans le génocide.

---

sur leur chemin vers Canaan, et qui est devenu l'archétype des forces du mal. Quand il s'agit de l'histoire du génocide et qu'est reprise l'injonction de se souvenir, c'est le plus souvent d'Amalek qu'il est question. « Souviens-toi d'Amalek » figure, gravé en lettres hébraïques, sur la façade du Mémorial du martyr juif inconnu. Ainsi, à la différence des chroniques, l'insistance est mise sur le bourreau ; en usant de cette citation-là et non d'une autre, transparait aussi la volonté de montrer que les Juifs ont lutté, comme le firent leurs ancêtres : « Et Josué fit céder Amalek et son peuple au tranchant de l'épée » (Exode XVII).

(15) Léon Poliakov, *Le Bréviaire de la haine*, 1951, préface de François Mauriac, paru chez Calmann-Lévy et non au CDJC. On peut y voir de la part de Poliakov un désir de sortir du « ghetto ».

(16) Léon Poliakov, *L'Auberge des musiciens*, p. 170.

(17) Il faut attendre le Colloque international de 1982, réuni sous l'égide de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, pour qu'une expérience semblable, mais d'une toute autre ampleur, se renouvelle.

(18) Michaël Marrus, *Les Juifs de France à l'époque de l'Affaire Dreyfus*, Calmann-Lévy, 1972.

Mais le CDJC est aussi en marge des Institutions chargées de consigner l'histoire de la France. Ce sont des archives privées ôtant aux Archives Nationales des documents qui, légalement, devraient s'y trouver. L'administration SS concerne la France, comme d'ailleurs le Commissariat aux Questions Juives. L'UGIF<sup>(19)</sup> était une organisation dépendant du gouvernement de Vichy, dont les dirigeants étaient choisis parmi les citoyens français de confession israélite. Les Archives Nationales s'en inquiètent d'ailleurs, réclamant périodiquement que certains fonds leur soient versés. Poliakov raconte dans son autobiographie qu'il fit agréer son ami Billig en qualité de permanent du CDJC à Nuremberg et qu'il peut ainsi le faire inclure « parmi les destinataires officiels des documents en voie de répartition. C'est ainsi - écrit-il - que surgit aux côtés de la French Division ou de la Norwegian Division, une Billig Division » ; et de conclure : « Mon adjoint figurait un Etat qui ne se trouvait pas sur les cartes »<sup>(20)</sup>.

Et c'est beaucoup plus qu'une boutade, car derrière se profile le statut de l'histoire du génocide des Juifs de France. Une histoire qui s'est écrite dans les marges de la communauté juive organisée, pour laquelle il n'existe pas de chaire à l'Université, et qui fut le fait d'autodidactes passionnés apprenant leur métier sur le tas en se pliant souvent avec bonheur à la discipline rigoureuse de l'écriture de l'histoire.

Force est de constater que, la paix venue, à l'exception de l'équipe Schneersohn, la communauté juive ne s'est guère souciée d'écrire l'histoire des Juifs de France pendant la guerre. On peut se demander quels vecteurs elle a choisis pour construire et conserver une mémoire collective du génocide.

Dans son livre *Zakhor*, Yosef Hayim Yerushalmi rappelle ce que fut le grand mérite de Halwachs : « avoir soutenu face aux psychologues comme aux philosophes que la mémoire chez l'individu est elle aussi structurée par les cadres sociaux et surtout que la mémoire collective n'est pas une métaphore, mais une réalité du groupe »<sup>(21)</sup>. Une mémoire collective et une seule présuppose l'existence d'un groupe et de ses institutions, et d'un seul. Or, depuis l'époque de la *Haskala* et de son corrolaire, la sécularisation, le peuple juif a éclaté en de multiples courants. La judaïcité française n'échappa pas à cette règle et une de ses caractéristiques est son atomisation en de multiples groupes<sup>(22)</sup>.

---

(19) U.G.I.F. L'Union Générale des Israélites de France est créée par la loi du 29 novembre 1941, promulguée par Vichy dans le but « d'assurer la représentation des Juifs auprès des pouvoirs publics ». Sur l'U.G.I.F., voir Jacques Adler, *Face à la persécution, les organisations juives à Paris de 1940 à 1944*, Calmann-Lévy, Paris 1985.

(20) Léon Poliakov, *op. cit.*, p. 165.

(21) Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor, histoire juive et mémoire*, La découverte, Paris, 1984, p. 3.

(22) La judaïcité française s'est formée par strates successives à la manière d'un bassin sédimentaire. Sitôt une strate stabilisée, ayant trouvé sa place dans le tissu social, éla-

A la fin de la guerre, pour la première fois dans l'histoire de la judaïcité française, un organisme laïc, le CRIF<sup>(23)</sup> fédéra l'ensemble des groupes. *Fédéra*. Car chacun garda son idéologie, sa presse, ses locaux et élaborà sa mémoire du temps de la guerre. Celle des éclaireurs israélites est certainement différente de celle des communistes juifs de la rue de Paradis à Paris. Etudier la mémoire collective des Juifs de France impliquerait une série de monographies, comme celle que nous avons faite avec Itzhok Niborski en utilisant le corpus des *Livres du souvenir*<sup>(24)</sup>.

Ces livres, ces mémoriaux, ces monuments de papier devaient être un des lieux de la commémoration, le cimetière dont la collectivité avait été privée. Ils devaient empêcher l'oubli, raconter aux enfants des survivants et aux enfants de leurs enfants le monde dont ils étaient issus et comment ce monde avait été anéanti. Ils devaient être un outil de la transmission, de la mémoire. Ils ne l'ont pas été. Nous avons tenté

---

boré ses institutions et sa judéité, elle est soumise à un nouveau choc. En 1880, par exemple, deux générations bibliques après le décret d'émancipation, le passage d'une « nation juive » à une collectivité de citoyens français de confession israélite est effectué. « Passage ». Car c'est autour du paradigme de la sortie d'Égypte que s'est élaborée l'idéologie de l'israélitisme. En France, les Israélites ne sont plus en exil. La Révolution Française est la « Pâque » de l'ère moderne. La Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen « la nouvelle Torah ». Intégrés comme n'importe quel citoyen dans la société française, les Juifs accèdent à toutes les fonctions de l'État : armée, enseignement, haute fonction publique. C'est alors qu'ils reçoivent le choc de la première immigration massive de l'Europe orientale. Ces migrants venus des *shtetlekh*, des bourgades juives, leur rappellent ce que furent leurs grands-pères ou leurs arrière-grands-pères des juiveries alsaciennes. Ils le supportent très mal, et tiennent les migrants à distance. Ces derniers construisent leurs propres organisations sociales, culturelles et même cultuelles. Pourtant, très vite, ils font leur le patriotisme des Israélites. En 1914, ils s'engagent en masse dans les bataillons de volontaires étrangers pour défendre leur patrie d'adoption. Ceux pour qui traditionnellement les guerres entre nations sont une affaire de *goyim* partent la fleur au fusil, recevant en même temps que leur baptême du feu leur baptême de Français. Car Français, ils le sont « par le sang versé, non par le sang reçu ». Les associations d'anciens combattants volontaires juifs ranimeront la flamme à l'Arc de Triomphe - et ce jusqu'à aujourd'hui », chaque 9 mai, en souvenir de la bataille de Carency du 9 mai 1915 où les volontaires juifs s'illustrèrent. La fusion entre Israélites et immigrés se fût peut-être opérée grâce au formidable élan patriotique qui les anima tous si une deuxième vague, venue essentiellement des grandes villes de l'Europe centrale, une immigration plus politisée, n'avait réactivé certaines organisations de la vague précédente et n'en avait créé de nouvelles.

(23) CRIF. Conseil Représentatif des Israélites de France. Constitué en janvier 1944, réunit pour la première fois les représentants de toutes les organisations juives, celles du judaïsme français et celles des immigrés, communistes compris.

(24) Annette Wiewiorka et Itzhok Niborski. *Les Livres du souvenir*, Gallimard, collection Archives, Paris 1983.

De ces livres, qui contiennent des récits, des témoignages, des mémoires, écrits par des hommes venant de la même aire culturelle, ayant grosso modo le même passé, se dégagent des thèmes, des images, des lacunes récurrents. *Les Livres du souvenir* sont un des lieux où le lambeau résiduel du peuple juif de l'Europe centrale a consigné volontairement sa mémoire. C'est pourquoi nous avons jugé légitime de parler de mémoire collective puisque nous avons affaire à un ensemble de souvenirs d'une expérience vécue, parfois mythifiée par une collectivité vivante, en fait survivante et que cet ensemble avait vu le jour grâce à des associations originales que les Juifs immigrés de l'Est avaient créées dans tous les pays d'accueil, les *Landsmanshaftn*, les Sociétés de pays.

d'expliquer cette cassure dans la transmission. L'existence d'une culture, car c'est toute une culture que peignent ces livres, n'a de sens que si elle peut se reproduire. Or la *yiddishkeit* a sombré dans le génocide. La mémoire collective ne peut se maintenir que si elle est portée par les institutions d'un groupe. Or les *Landsmanshaftn* qui avaient assuré la rédaction de ces livres n'ont jamais réuni que la première génération des immigrants. Elles n'ont su ni pu intégrer la génération de leurs fils. Elles n'ont pas mis non plus sur pied de rituels auxquels les générations d'après auraient pu être associées. Et comme le remarque Yerushalmi : « La mémoire collective est plus activement transmise par les rites que par la chronique »<sup>(25)</sup>.

Et c'est probablement ce qu'avait pressenti Isaac Schneersohn. Car, à côté de ces monuments de papiers, existe un monument de pierre, dont le nom officiel fut, jusqu'en 1974, « Tombeau du Martyr juif inconnu », depuis 1974 « Mémorial du Martyr juif inconnu », et tout simplement, quand on en parle, « le Mémorial ». Après l'attentat de la rue des Rosiers une grande partie des Juifs qui étaient restés à Paris en ce mois d'août 1982 y manifestèrent leur colère et leur douleur. Ainsi existerait-il des lieux de mémoire comme ceux qu'a recensés Pierre Nora<sup>(26)</sup>. Ce monument possède une caractéristique singulière, celle de regrouper dans le même bâtiment un mémorial où doivent être rassemblées les cendres des morts des ghettos et des camps, un centre de documentation (CDJC), une salle de conférence et une exposition permanente.

L'idée de ce tombeau-mémorial avec son panthéon-musée (dans les premiers temps les dénominations sont fluctuantes) naît dans l'imagination décidément fertile d'Isaac Schneersohn. Elle doit sa concrétisation à son sens de l'entreprise, à son énergie indomptable, à une inébranlable confiance en soi qui lui fait se sentir de plain-pied avec les grands de ce monde. Car les oppositions furent nombreuses et la polémique agita sporadiquement les communautés juives de France, de la Diaspora et d'Israël du début de 1951, date où le projet est rendu public, au 30 octobre 1956, jour de l'inauguration. Car il ne s'agissait pas d'UN tombeau, mais DU tombeau qui devait être pour le monde entier le lieu de la commémoration des six millions de morts du génocide.

Dans ce début des années 50, la communauté juive de France qui est informée du projet de mémorial est bien différente de ce qu'elle est aujourd'hui. C'est une communauté exsangue qui ne compte que quelques cent cinquante mille membres. Les permanents communautaires

---

(25) Josep Hayim Yerushalmi, *op. cit.*, p. 30.

(26) Pierre Nora, in *Les Lieux de mémoire*, Gallimard, Paris 1983.

s'efforcent surtout de panser les plaies de la guerre, s'occupant en particulier des milliers d'orphelins pris en charge dans les maisons d'enfants juives. Mais aussi beaucoup fuient leur judéité, refusent « d'assumer plus longtemps cette condition de Juif qui mène aux fours crématoires (...) », comme l'écrit Béatrice Philippe. « La plupart des Juifs aspirent à gommer définitivement toute différence en s'abandonnant à l'anonymat d'une société laïque. Les changements de nom sont fréquents, ainsi que les conversions et les mariages mixtes<sup>(27)</sup>. Cette communauté constate aussi, cinq ans après la guerre, que quelque chose change qui n'est pas nécessairement bon pour les Juifs. On est en pleine guerre froide, et l'Allemagne reprend sa place dans le concert des nations. En France, la Loi d'Amnistie efface certains crimes des collaborateurs. La presse spécialisée dans l'antisémitisme reparaît, *Rivarol* par exemple qui, dans son numéro du 31 mai 1951, évoque un « mythe du génocide ».

L'oubli est possible, pense Schneersohn. Le CDJC a élevé, par ses publications, « un monument spirituel aux communautés juives victimes du nazisme. Mais elles ne touchent que les milieux compétents, ceux des spécialistes de la politique, de l'histoire, de la justice, de la sociologie. Aussi importants que soient ces milieux, le CDJC estime que sa tâche résumée par la devise « n'oublie pas » ne saurait être accomplie sans une action directe et puissante sur l'imagination des masses »<sup>(28)</sup>. Et son collaborateur, Jacques Sabille, de préciser cette pensée. Le XIX<sup>ème</sup> siècle vit le triomphe de l'ère Gutenberg. Ce fut le siècle de la « Civilisation du livre » qui entra en dégénérescence au XX<sup>ème</sup> siècle. « En même temps, la valeur stimulante des gestes et des symboles de caractère rituel et sacré trouvait de nouveau le chemin de l'imagination des foules, désignées désormais par le terme mieux sonnante de « masse » - et cela non seulement en dehors, mais parfois même à l'encontre de vieilles religions établies. Tous les grands mouvements populaires qui déterminèrent la physionomie de notre temps, constate-t-il, l'avaient compris et en avaient fait le large usage que l'on sait. On sait aussi combien efficace se révéla ce néoritualisme, quel rôle il joua dans l'ascension des mouvements en question, indépendamment de leur différentes idéologies ». Et de dire ce que tout le monde avait probablement compris, en entendant cette expression « Tombeau du Martyr juif inconnu » : « Ceux qui créèrent après la Première Guerre Mondiale le culte laïque du « Soldat Inconnu » avaient ouvert la voie. Leur initiative était bien dans la ligne nouvelle du siècle naissant »<sup>(29)</sup>. Ce siècle dans lequel certains tiennent à intégrer les morts du génocide. C'est sur l'idée même d'un tel monument que se

---

(27) Béatrice Philippe, *Etre Juif dans la société française*, col. Pluriel, Paris 1979, p. 370.

(28) Isaac Schneersohn, « Rapport moral », in *Le Monde juif*, janvier 1958, p. 47.

(29) Jacques Sabille, « La création du mémorial », in *Le Monde juif*, juil.-déc. 1963.

déchaîna tout d'abord la polémique. L'argumentation des opposants se trouve résumée dans une lettre du Dr Engelson, publiée d'abord dans la revue *Maccabi*<sup>(30)</sup>, reprise ensuite dans l'*Elan Nouveau* et la *Terre Retrouvée*.

« Les morts, les âmes, Dieu sont de purs esprits auxquels nous ne vouons, selon les traditions les plus sacrées et les plus significatives, que de pures pensées, et non pas des monuments de pierres ou d'institutions temporelles, constituant par nature déjà une profanation », et il précise sa pensée : « Il est contraire à tout l'esprit du judaïsme d'édifier des monuments en relation avec des principes spirituels, qu'il s'agisse de Dieu ou de l'âme ou de morts (Dans le dernier cas, par exemple, interdiction d'apposer sur les tombes autre chose qu'une pierre tombale...) ». Et de conclure : « Le monument est un simple pendant au monument commémoratif du « Soldat inconnu ». Il est bien loin de représenter quoi que ce soit de propre au génie juif ».

L'hostilité au monument au nom de la Tradition reprend toujours les mêmes arguments. Les Juifs sont le peuple du Livre. L'exhortation à se souvenir s'est toujours marquée par des écrits : « La *Hagadah*, ce monument unique de papier plus fort que la pierre » par lequel « nos ancêtres nous ont prescrit de nous souvenir de notre esclavage en Egypte », la *Mishna* et les *Talmud* de Jérusalem et de Babylone après les destructions du Temple ainsi que l'institution de la Yeshiva. Pas de monuments non plus après les massacres des Croisades, l'expulsion d'Espagne et les massacres de Chmielnicki. Mais des textes : La *Kabbale*, le *Shulhan Akhur*, des mouvements piétistes, comme le hassidisme<sup>(31)</sup>.

A tous ces arguments, les partisans du Mémorial répondent de façon très simple : le rabbinat est d'accord avec le projet. Les rabbins savent mieux que les autres ce qu'est le judaïsme. Ces objections n'ont pas lieu d'être.

Pourtant, bien que son projet emprunte au monde non juif l'essentiel de sa conception, Schneersohn a prévu dans le Mémorial un élément qui le rattache à la tradition. C'est la salle qui doit contenir le Livre du souvenir. Dès que le projet est lancé, le comité qui est chargé de sa réalisation s'attelle à la tâche de réunir les noms de toutes les victimes de la catastrophe pour « conserver à jamais le nom des millions de nos frères et sœurs morts sans sépulture »<sup>(32)</sup>. Ces listes seront éta-

---

(30) Lettre ouverte du Dr Engelson à Isaac Schneersohn, *Maccabi* n° 7.

(31) Une partie de cette argumentation se trouve dans l'article de Bernard Kessler, « Nous n'oublierons jamais notre passé », *La Terre retrouvée*, 3 août 1951. Un ensemble d'articles hostiles au monument a été rassemblé dans le livre d'A. Rudy, *Emes vegn Sheker* (la vérité sur le mensonge) Paris 1956.

(32) Cette phrase est souvent répétée dans le Monde juif des années 1951-52 et dans les brochures de propagande éditées par le CDJC.

blies en double exemplaire, l'un d'eux devant être remis à l'Etat d'Israël. Ainsi est renouée la tradition du *Memorbuch*, ce volume conservé durant des siècles dans les archives des communautés du monde ashkénaze où étaient inscrits, aux côtés des noms des rabbins, des talmudistes, des dirigeants importants de chaque communauté, la liste des persécutions et des martyrs qui devaient être lus à haute voix à la synagogue à l'occasion des services anniversaires des morts. J.H. Yerushalmi nous dit qu'ils visent « d'abord à préserver les noms de ceux pour les âmes desquels la communauté offrait des prières dans le lieu du culte »<sup>(33)</sup>.

Mais si le *Livre du souvenir* qui prendra place dans le Mémorial se rattache à cette tradition, il la sécularise (la salle où il sera conservé n'est pas une synagogue. Il n'est pas prévu qu'elle contienne les rouleaux de la Torah) et la mondialise. Ce n'est plus le martyrologe de telle *kehila* (telle communauté) qui y est consigné, mais celui de tous les Juifs d'Europe.

Si monument il doit y avoir, où doit-il être édifié ? C'est le deuxième point autour duquel se noue la polémique. Daniel Mayer, par exemple, qui finira par se rallier au projet et en sera un de ses plus fervents propagateurs, y est au début hostile. La France ne fait pas de distinction entre ses citoyens. Edifier un monument à Paris en isolant les victimes juives de la barbarie nazie, n'est-ce pas faire du particularisme ? Se souvenant de la disparition d'un enfant de huit ans à qui il donnait des cours de français, il convient que les Juifs furent les premières victimes du racisme. Mais il insiste : c'est d'abord en antiraciste (comme dans d'autres cas il précise qu'il est d'abord socialiste et Français) qu'il soutient le projet<sup>(34)</sup>.

Pourquoi un monument à Paris, se demande à son tour André Blumel, qui est alors président d'honneur du *Keren Kayemet*, « ce n'est pas à Paris que les martyrs ont été assassinés », alors « si l'Allemagne avait voulu répudier son passé, elle eût dû en prendre l'initiative ... A défaut, je crois que Varsovie, capitale d'un pays où l'extermination juive fut presque complète et où les Juifs donnèrent à leur résistance une forme collective et désespérée, doit être le haut lieu choisi pour perpétuer le souvenir des martyrs. Si des raisons que je ne connais pas ou des difficultés que j'ignore empêchaient ce choix, alors c'est à Jérusalem que doit être conservé le symbole »<sup>(35)</sup>.

A ceux qui s'opposent à l'érection du monument à Paris, les défenseurs du projet opposent toute une gamme d'arguments. La France, c'est la

---

(33) Josef Hayim Yerushalmi, *op. cit.*, p. 61.

(34) Daniel Mayer, Compte rendu de la réunion organisée le 21 novembre à l'Hôtel Lutétia, Supplément au n° 50 du *Monde juif*.

(35) André Blumel, « Le choix de Paris se justifie-t-il ? » in *La Terre retrouvée*, 1<sup>er</sup> décembre 1951, p. 4.

patrie de Rachi. C'est là qu'est née l'Alliance Israélite Universelle<sup>(36)</sup>. Voilà pour la France, terre de judaïsme. « Parce que nous sommes quelques-uns à penser que c'est à Paris, capitale de la Révolution, de la Commune, de la Libération, qui a vu tomber tant de combattants juifs que le tombeau doit être élevé. Paris demeure le centre du monde et la cité des Libertés, où chaque rue est sanctifiée par des souvenirs historiques »<sup>(37)</sup>. Voilà pour la filiation révolutionnaire : les Juifs n'oublient pas que l'émancipation fut fille de la Révolution. « Parce que sur le sol de l'Europe qui a été imprégné de leur sang, sous le ciel de l'Europe dont la clarté a été souillée par l'horreur des persécutions, des tortures, des massacres, pour l'honneur de l'humanité devait se dresser, dans une forme durable, l'éternelle protestation contre le crime de génocide »<sup>(38)</sup> et Schneersohn précise dans une correspondance avec Nahum Goldman : « La France qui, en l'espace d'un siècle, a eu l'expérience de trois agressions allemandes est certainement le pays au monde le moins enclin à oublier les crimes de la barbarie teutonne. Elle est incontestablement le pays du monde qui restera le plus longtemps fidèle à l'idéal humanitaire et démocratique »<sup>(39)</sup>.

Telles sont les raisons de commémorer le génocide dans la ville-lumière. En France, et non en Israël dont la création a été célébrée dans l'enthousiasme à Paris mais dont l'existence n'est pas encore réellement intégrée ni dans la pensée, ni dans le cœur des Juifs, et Bleustein, Président de l'American Jewish Committee, de préciser : « Tout en nous efforçant de soutenir l'Etat d'Israël par tous les moyens possibles, nous pensons qu'un grand nombre de Juifs continuera à vivre parmi d'autres peuples »<sup>(40)</sup>. « De toutes façons, en Israël, on n'a pas besoin de monuments pour se souvenir, on plante des forêts. Car, en Israël, ce qui est mort renaît »<sup>(41)</sup>.

Aucune objection n'est donc capable d'arrêter la réalisation de ce projet. En un temps record, Isaac Schneersohn met sur pied une organisation transnationale. Il s'adresse par courrier aux grands de ce monde, avec une prédilection marquée pour les personnalités de sang royal, leur proposant d'entrer dans le comité mondial de patronage du monument et de présider des comités nationaux, aux côtés de responsables juifs. Ces grands personnages, que ce soient la Reine des Belges, Winston Churchill ou Eleanor Roosevelt ne connaissent rien des luttes

---

(36) Malkin, in Supplément du *Monde juif* n° 20.

(37) Jean Pierre-Bloch, in Supplément au n° 50 du *Monde juif* (Compte rendu de la manifestation du 21 novembre à l'Hôtel Lutétia).

(38) Malkin, *op. cit.*

(39) Archives du CDJC. Lettre d'Isaac Schneersohn à Nahum Goldmann datée du 9 septembre 1953.

(40) Bleustein. Compte rendu de la réunion du 7 février 1955 à l'hôtel Royal-Marceau. Archives CDJC.

(41) *Ibidem.*

internes qui agitent les Juifs. Alors qu'ils n'ont guère déployé d'énergie pendant la guerre pour divulguer le « terrifiant secret » ou pour venir au secours des Juifs qu'on assassinait, ils acceptent tous de soutenir ce monument, ce que font aussi Chaïm Weizmann et David Ben Gourion. Schneersohn est un homme avisé qui sait où se trouve le pouvoir. Tous les membres de son comité de patronage, à l'exception d'Einstein, sont des leaders politiques. Aucun n'est une autorité dans l'univers intellectuel ou culturel.

Schneersohn envoie ses *missi dominici* parcourir le monde pour susciter la création de comités nationaux chargé de collecter les fonds. Jean Pierre-Bloch - c'est lui qui paie le plus de sa personne - fait une tournée triomphale en Afrique du Nord, et se rend aussi en Suisse, au Danemark, en Norvège. Justin Godard parle en Suisse et au Luxembourg, Léon Meiss en Belgique ... Le succès le plus patent est celui que l'initiative remporte au Danemark où le Ministre des Affaires Etrangères, Ole Bjørn Kraft, Président du comité danois, lance une véritable campagne de masse : « Le comité danois, écrit-il dans une lettre à un syndicat d'enseignants où il précise l'intérêt personnel que le Roi porte au projet, considère comme important que la liste inclue un grand nombre de souscripteurs donnant de petites sommes plutôt qu'un petit nombre donnant de grosses sommes. La contribution de notre pays pour réaliser le projet doit montrer par le grand nombre de souscripteurs que notre nation adhère à la défense des droits de l'homme qui ont été inscrits dans la Constitution »<sup>(42)</sup>.

L'argent viendra donc. Il faut se préoccuper de trouver un terrain et d'engager des architectes. La ville de Paris, dans sa séance du conseil municipal des 27/28 novembre 1952 accorde un terrain situé à l'angle des rues Geoffroy Lasnier et Grenier-sur-l'Eau, donne son adhésion au comité du monument et y participe par un versement de 1 million de francs. Les architectes choisis le sont d'abord en raison de leurs qualités, mais ils ont quelque chose à voir avec le génocide. Georges Goldberg est Juif. Il s'est battu courageusement : croix de guerre 39-45, il a aussi reçu la médaille militaire polonaise. Alexandre Persitz, prisonnier de guerre en 40, évadé, fut déporté à Auschwitz et Dachau. En outre, il a fait les plans de la synagogue de Strasbourg. Pourtant, dans la revue *l'Architecture Aujourd'hui*<sup>(43)</sup> où ils présentent la maquette de leur projet à des lecteurs non-juifs, certes, aucune référence au judaïsme n'apparaît, pas plus qu'au caractère juif du lieu choisi, en bordure du *Pletzl*. Dans cet article, comme d'ailleurs dans certaines brochures de propagande éditées par le mémorial à destina-

---

(42) Archives du CDJC.

(43) Georges Goldberg et Alexandre Persitz, « Monument commémoratif à Paris, tombeau du martyr juif inconnu », in *L'Architecture d'aujourd'hui*, juillet-août 1954, pp. 20 et suivantes.

tion du monde, il est simplement situé « au cœur de la vieille cité, à quelques pas de la Seine et à proximité de l'Hôtel de Ville ». Aucune référence non plus à une quelconque tradition juive dans le pari architectural que les architectes se proposent de gagner. « Le pari architectural d'une sobriété et d'un dépouillement voulus a cherché à atteindre au monumental sévère et à une certaine pérennité par le renoncement à tout effet plastique ou de style qui risquerait de s'affaiblir avec le temps. Le site, particulièrement difficile, a écarté au départ des solutions qui auraient peut-être été plus à l'échelle d'un tel monument. D'autre part, étant donné la situation en pleine ville, au contact de la vie quotidienne de la cité, il fallait éviter un caractère par trop accusé de monument funéraire ». Ainsi, à l'exception d'un motif inspiré de l'étoile juive, d'une inscription en hébreu et d'une autre en yiddish, ce monument est un monument ordinaire pour une mémoire « douce », comme on dit une médecine « douce ». Le passant, comme cela est écrit sur la façade, ne doit pas oublier, mais il ne doit pas être agressé par le souvenir des morts.

Le 17 mai 1953, le jour de gloire est arrivé pour Schneersohn. Il peut jouir de son succès lors de la cérémonie de la pose de la première pierre. Il a triomphé de tous les obstacles, fait fi de toutes les oppositions. Et ils sont tous venus, les ambassadeurs, les ministres, les personnalités religieuses. Des voitures officielles s'étirant en une longue file dans la rue Geoffroy-Lasnier déposent sur le lieu de la cérémonie un aéropage que n'a jamais réuni aucune manifestation juive sur la place de Paris. Un détachement du 8<sup>ème</sup> Régiment de Transmissions rend les honneurs aux militaires de haut grade. Plusieurs milliers de simples Juifs venus assister à la cérémonie peuvent admirer le décor : « Sur le terrain même, une stèle voilée de blanc se dressait entourée de tribunes. A l'arrière-plan, un motif de fond, haut de vingt mètres, orné d'oriflammes aux couleurs françaises, et à celles de la Ville de Paris encadrait une gigantesque étoile de David drapée de crêpe »<sup>(44)</sup>. On ne saurait mieux symboliser l'assimilation.

Mais surtout, le rituel adopté pour la cérémonie de la pose de la première pierre est le calque des manifestations funéraires qui se déroulent chaque 11 novembre devant les quelques 30.000 monuments aux morts de la guerre de 14-18<sup>(45)</sup>. Lors de la cérémonie de la *Hazkara*, pendant les « Jours Redoutables », entre Rosh Hashana et Yom Kippour, ce rituel se répétera, pratiquement identique. Lors de la cérémonie de la pose de la première pierre, les délégations des diverses associations de victimes de la terreur hitlérienne et d'anciens combat-

---

(44) « Comment s'est déroulée la cérémonie » Brochure CDJC.

(45) Ce développement s'appuie sur Antoine Prost, « Les monuments aux morts », in *Les Lieux de mémoire*, op. cit., pp. 209 et suivantes.

tants sont groupées autour de la stèle et leurs drapeaux forment autour de celle-ci une vaste couronne tricolore. La sonnerie *Aux Champs* suivie de la *Marseillaise* ouvre la cérémonie. Après la cérémonie retentit la sonnerie *Aux Morts*, cette musique composée par le chef de la garde républicaine, officiellement adoptée en 1932, et qui s'est « progressivement et rapidement répandue au point de devenir, à la veille de la guerre de 1940, la sonnerie spécifique des manifestations aux morts, celle qu'on ne sonne pas en dehors de cette circonstance, mais qu'on sonne toujours en cette occasion »<sup>(46)</sup>, et toujours aussi dans les cérémonies au Mémorial. De spécifiquement juif, la présence des rabbins (qui remplace celle du clergé), la récitation par un orphelin du *kaddish* et le Chant des Partisans juifs entonné par le chœur de la synagogue de la Rue de la Victoire. Comme les enfants des écoles, les orphelins défilent, déposant des fleurs sur la stèle. Ainsi est repris ce qu'Antoine Prost appelle le « culte républicain des morts ». Ce monument international est le lieu d'un rituel français d'une autre guerre, la Grande Guerre, où des Juifs se battirent dans les armées des nations auxquelles ils appartenaient. Ainsi, érigé pour honorer les morts de la plus grande catastrophe de l'histoire juive, ce monument secrète un rituel dont la généalogie n'est pas juive, mais laïque, républicaine. Ainsi éclate l'extrême difficulté à élaborer, au sein du judaïsme, un rituel laïque qui se démarquerait des rituels des peuples parmi lesquels vivent les Juifs.

Le lendemain de cette journée, les nuées se levèrent sur le tombeau, menaçantes. Elles ne viennent plus de telle frange de la communauté, elles ne s'expriment pas dans la presse juive somme toute peu lue. Elles viennent de l'Etat d'Israël. C'est le début d'une bataille pour la mémoire dont l'enjeu engage la signification même du génocide.

Dans son numéro du 1<sup>er</sup> juin 1953, *La Terre retrouvée* signale que le lendemain de la cérémonie, un débat s'est ouvert à la *Knesset*. « Tous les députés intervenus (...) convinrent que Jérusalem était le seul endroit approprié pour la construction du Mémorial des victimes du nazisme » et la « loi sur le souvenir des héros et des martyrs » est votée en première lecture. Promulguée le 19 août 1953<sup>(47)</sup>, elle crée un organisme, le *Yad Vashem*, ainsi nommé d'après *Isaïe* LXVI, 5 : « A ceux-là je réserverai dans ma maison, dans mes murs un *Yad Vashem*, (mot à mot un monument et un nom), ce sera mieux que des fils et des filles. J'y mettrai un nom perpétuel qui ne sera jamais retranché ».

Cette loi est à deux volets. Le premier énumère ce qui doit être commémoré : les six millions de victimes, les familles anéanties, les syna-

---

(46) Antoine Prost, *op. cit.*, pp. 212 et 213.

(47) Nous avons pris connaissance du texte de cette loi dans *Yad Vashem Studies*, n° 2, Jérusalem, 1970, 4<sup>ème</sup> de couverture.

gogues détruites, les communautés annihilées, les Justes qui ont aidé au sauvetage des Juifs ... Le second impartit au *Yad Vashem* le monopole de la mémoire et de la commémoration : centralisation de la documentation, initiative et direction de la construction de monuments... Par cette loi est accordée, à titre posthume, la citoyenneté israélienne aux morts du génocide « en signe qu'ils ont été réunis à leur peuple ».

Il est clair que cette loi bouleverse les données du problème. Dans un texte où il fait le point sur la situation, Schneersohn laisse percer un peu de pessimisme. Le 13 septembre 1953, en compagnie du Dr Modiano alors Président du C.R.I.F. et membre des Sionistes généraux, il a été reçu par le Dr Nahum Goldmann, de passage à Paris, qui a été formel. La loi votée par la *Knesset* lie TOUS les sionistes. Elle amènera probablement Ben Gourion lui-même et le rabbin Silver, une des plus hautes personnalités du judaïsme américain, à se retirer du comité. Schneersohn lui a signalé que si cette loi lie les Israéliens, 11 millions de Juifs ont une existence indépendante en Diaspora, et que l'attitude d'Israël est en contradiction avec de larges secteurs du judaïsme américain : l'American Jewish Committee, le B'nai Brith ... Ce qui risque de susciter un conflit qu'il faut à tout prix éviter entre Israël et la Diaspora. Et le Dr Modiano de remarquer que le retrait des personnalités sionistes équivaldrait à un abus de pouvoir. N'a-t-il pas lui-même rejoint le comité après avoir appris que les dirigeants de l'Etat d'Israël l'approuvait ? Des engagements ont été pris à l'égard des Juifs et des non-Juifs. Renoncer découragerait la sympathie et la bonne volonté des non-Juifs et on perdrait la face en rendant à la Ville de Paris le terrain qu'elle a si généreusement attribué au Comité.

Ces arguments ébranlent Nahum Goldmann qui promet de discuter à nouveau avec Dinour, ministre israélien de l'éducation et de la culture, Président du *Yad Vashem*. Mais le problème clé est celui de l'argent. L'opposition principale est venue en France du *Keren Kayemet Leisrael*, chargé de la collecte pour l'achat de terres en Israël et qui ne supporte pas que la moindre somme soit distraite au profit de la Diaspora. La loi votée par la *Knesset* l'est au moment où Schneersohn s'appête à faire un voyage aux Etats-Unis où existe déjà un Comité national. Tout le monde a conscience que la communauté américaine, la plus nombreuse du monde, la plus riche et aussi la plus généreuse, est seule à même de collecter les sommes suffisantes pour permettre la construction du Mémorial. Mais si l'Appel Juif arrive à imposer le boycott ?... Nahum Goldman propose alors sa solution : l'abandon de la collecte aux Etats-Unis. En revanche, le Comité pourrait faire comme l'Institut newyorkais de recherche YIVO et demander une

somme globale à la *Claims Conference*<sup>(48)</sup>, l'institution chargée de la négociation des réparations allemandes et de leur répartition dans la Diaspora<sup>(49)</sup>.

Malgré Nahum Goldman qui voulait l'en dissuader, Schneersohn part pour les Etats-Unis. La presse juive américaine rend largement compte de sa visite. A son retour, lors d'une escale à Paris sur le chemin qui le mène en Israël où le gouvernement l'a invité pour prendre contact avec *Yad Vashem*, il déclare : « Les deux réunions qui ont eu lieu en Amérique et qui ont été respectivement présidées par Mme Eleonore Roosevelt et par le Rabbin Abbe Hillel Silver constituent de véritables événements grâce auxquels le projet du tombeau atteint le niveau d'une grande œuvre mondiale »<sup>(50)</sup>.

J'ignore ce que furent les discussions entre Dinour et Schneersohn. Elles furent relativement brèves, puisqu'un accord est signé le 12 décembre 1953 à Jérusalem. Cet accord précise dans son préambule que la loi du 17 Elul 5613 (19 août 1953) a chargé l'institution du souvenir « de reconnaître les entreprises qui ont pour but de perpétuer la mémoire des victimes de la catastrophe, de guider leur action et de collaborer avec elles ». Ainsi, *Yad Vashem* reconnaît-il l'existence du CDJC, de ses archives ; il prend en considération la pose de la première pierre d'un mémorial et l'existence de comités nationaux. Les deux institutions ont donc « intérêt à mener un travail en commun pour éviter concurrence et parallélisme ». De ce travail en commun, il est question dans les neuf points de l'accord. La documentation du CDJC *doit*<sup>(51)</sup> être remise en original ou en copie à *Yad Vashem*. Le CDJC *a le droit*<sup>(51)</sup> de demander à *Yad Vashem* des copies de ses documents. Quant à l'enregistrement des noms des victimes, « il doit être concentré à Jérusalem et sera fait par *Yad Vashem*. Le Centre prend l'obligation de communiquer au *Yad Vashem* la liste des noms qu'il possède. De son côté, *Yad Vashem* prend l'obligation de mettre à la disposition du Centre les listes des noms enregistrés par lui à n'importe quelle date. Le Centre doit arrêter son action d'enregistrement des noms des victimes du nazisme un mois après la signature du présent accord ».

Ainsi est affirmée la centralité d'Israël : les Juifs doivent être réunis dans leur patrie, toutes générations confondues, morts et vivants. Le

---

(48) Il s'agit de la « Conférence on jewish material Claims against Germany » qui réunit le 25 octobre 1951 à New York 21 délégations juives de la diaspora pour soutenir les revendications d'Israël et représenter l'ensemble des revendications de tous les Juifs hors d'Israël. Elle se chargea ensuite de répartir l'argent des réparations allemandes.

(49) Un document de quatre pages, sans date, figure dans les Archives du CDJC. C'est ce document que nous résumons.

(50) Déclaration reproduite dans le *Monde juif*, novembre 1953.

(51) C'est nous qui soulignons.

présent de l'Etat hébreu draîne à lui le passé diasporique qui prend ainsi un sens : l'aboutissement en terre de Palestine. Les martyrs retrouvent la terre dont les Juifs avaient été privés pendant deux millénaires.

Reste le problème de l'argent. *Yad Vashem* fera tout ce qui est en son pouvoir pour que la Claims Conference accorde au Comité du Tombeau les fonds nécessaires à sa construction. En échange, ce dernier s'engage à dissoudre ses comités édifiés de par le monde. Le Monument n'existera pas par un mouvement volontaire du peuple juif de la diaspora, mais par la décision d'instances censées représenter cette même diaspora. Dans l'avenir, il faudra entretenir le Mémorial et le CDJC. Un comité d'Amis pourra être créé, mais il sera restreint par son nombre (250 au maximum) et par les pays où il les recrutera (Suisse, Belgique, France)<sup>(52)</sup>.

Cet accord entre Dinour et Schneersohn, obtenu grâce à la médiation de Nahum Goldmann, sauve le Mémorial. Pourtant, en filigrane est reconnue la prépondérance d'Israël dans l'organisation d'une mémoire collective du génocide.

Par une lettre en date du 28 mai 1954, la Claims Conference informe les membres du Comité pour l'érection du Tombeau que 150.000 dollars lui sont alloués pour l'année 1954 et que la même somme lui sera versée l'année suivante. Mais ces fonds sont attribués sous conditions : des représentants qu'elle désignera seront chargés de surveiller la construction et l'aménagement du bâtiment et auront un droit de regard sur les finances du Comité. Et de répéter une fois encore ce qui était déjà convenu dans les accords signés entre Dinour et Schneersohn : « Aussi longtemps que le Comité recevra des fonds, il devra s'abstenir de tout appel public »<sup>(53)</sup>.

Dans la Communauté, la polémique qui s'était tue après la cérémonie de la pose de la première pierre se déchaîne avec une vigueur redoublée quand est connue la nouvelle du versement de ces 150.000 dollars. Si elle reprend une partie de la polémique antérieure, elle met l'accent sur le caractère personnel d'un projet qui utilise de l'argent qui devrait revenir à la communauté. A l'aide d'une publicité jugée inadmissible, « on » a placé la communauté devant le fait accompli. Les mêmes qui s'étaient insurgés contre la collecte internationale de l'argent trouvent maintenant cette méthode acceptable car fondée sur le volontariat. L'argent des réparations allemandes ne peut être utilisé que dans un but : la reconstruction, et non pour des tombeaux. Reconstruire, c'est d'une part s'attacher à aider les victimes du nazisme à recouvrer la santé, d'autre part éduquer la jeunesse qui quitte le judaïsme « parce

---

(52) Un exemplaire de cet accord figure dans les archives du CDJC.

(53) Archives CDJC.

qu'il manque de moyens pédagogiques pour s'en occuper »<sup>(54)</sup>. Pour les morts, ce qui existe suffit : « laissons dormir en paix nos morts, que leur souvenir soit rappelé aux offices traditionnels où nous allons tous réciter le Yizkor, et consacrons nos forces à ce qui reste de ces morts, à leurs enfants »<sup>(55)</sup>.

Face à ces critiques, le Comité fait remarquer qu'il compte parmi ses membres des représentants de nombreuses associations : le CRIF, l'Alliance Israélite, le Consistoire, l'ORT, l'OSE, les Israélites séphardis de France, le FSJU, et que l'argent vient d'Allemagne. « Pris aux victimes, c'est un geste pieux d'en attribuer une part à les honorer. Et c'est un geste salubre que de les faire ainsi contribuer à maintenir le souvenir de nos souffrances, à rappeler qu'il serait ingrat d'en laisser s'effacer la mémoire. Certes, il y a des œuvres de vie à créer, à soutenir. Nous y applaudissons. Mais qui nous dit qu'un jour elles ne seront pas en danger de nouvelles tourmentes, si le martyr juif n'est pas là pour clamer au nom de ses frères juifs du fond de sa tombe : n'oublie pas »<sup>(56)</sup>.

Un pas de plus est franchi quand les opposants se constituent en un « Comité des organisations juives pour la révision du projet du monument au martyr juif inconnu » et élaborent un contre-projet qu'ils soumettent au *Yad Vashem* et à la Claims Conference. Ils veulent « un monument digne qui commémorera le passé tragique tout en se tournant vers l'avenir ». En clair, « une maison d'études pour la jeunesse construite autour d'une simple plaque commémorative, selon les traditions juives »<sup>(57)</sup>.

Mais, pendant ce temps, la construction va bon train, malgré un certain retard dans l'attribution du permis de construire dû à des pressions. L'inauguration est prévue le 30 octobre 1956, et l'opposition ne peut mener qu'un combat d'arrière-garde en faisant appel à l'arbitrage rabbinique du Grand Rabbin Kaplan. Ce dernier se veut apaisant. Il constate que peu de jeunes sont représentés au Comité, et conseille donc à celui-ci de s'ouvrir à eux. A ceux qui dénoncent le « culte païen » qui serait célébré dans ce mémorial, il donne l'assurance que le Tombeau sera un Tombeau symbolique, que les cendres sacrées des martyrs n'y seront pas déposées, qu'aucune cérémonie religieuse n'y sera célébrée, qu'aucune prière n'y sera dite, ni *Hazkara*, ni *Kaddish*, que

---

(54) *Sloïme Schweitzer*, « Pas de cet argent » in *Arbeiter Wort*, La Parole Ouvrière, 12 novembre 1954.

(55) Lettre du Bureau exécutif de l'ARJ (Organisation juive de combat, la sixième des E.I.F., réseau de Résistance du Mouvement des Jeunesses Sionistes), *La Terre Retrouvée*, 1<sup>er</sup> février 1955, p. 15.

(56) Justin Godart, allocution à la réunion du 7 février 1955 à l'Hôtel Royal-Monceau - Compte rendu de cette réunion - Archives CDJC.

(57) « Constitution d'un Comité pour la révision du projet du monument « Au martyr inconnu », *La Terre Retrouvée*, 1<sup>er</sup> avril 1955, p. 8.

l'accès au monument sera interdit le sabbat et les jours de fêtes<sup>(58)</sup>. Assurances visant simplement à apaiser, puisque c'est le Grand Rabbin lui-même qui célébrera le premier service au Mémorial.

De la cérémonie inaugurale, il y a peu à dire. Elle répète grosso modo celle de la pose de la première pierre, à une exception près, de taille certes : la présence d'Israël, qui marque le début d'une mutation des sentiments de la communauté juive de France à l'égard de cet Etat. La présence d'Israël se marque d'abord par une absence : celle du Président de la République, René Coty. Car l'histoire a de ces ironies. Ce même 30 octobre, *Tsahal* avance en Egypte. René Coty et Guy Mollet se sont fait excuser : un conseil des ministres extraordinaire a été convoqué. Mais, ce jour-là, le drapeau israélien flotte aux côtés du drapeau français et l'ambassadeur d'Israël prononce une partie de son discours en hébreu. L'Etat hébreu a donc une place symbolique dans la cérémonie, ce qui n'était pas le cas trois ans plus tôt.

Le compte rendu que nous donne *La Terre retrouvée*, principal organe en français à avoir lutté contre l'érection du monument, ne contient pas la moindre réserve<sup>(59)</sup> : « Bâissez, bâissez le plus vite possible, aurait dit Nahum Goldmann à Schneersohn. Et lorsque vous aurez presque terminé, vos adversaires auront disparu »<sup>(60)</sup>. Paroles pleines de bon sens. Le Mémorial est là, aujourd'hui, comme une évidence. Les luttes qu'il a occasionnées sont tombées dans l'oubli le plus complet.

Pour parachever l'œuvre de Schneersohn, il restait une cérémonie : celle du transfert des cendres des martyrs dans la crypte. Elle a lieu le 12 février 1957 dans une discrétion qui contraste avec le décorum des autres cérémonies. Cette fois, seul le judaïsme est concerné, mais le Grand Rabbin Kaplan souhaite que ce soit *tout* le judaïsme. A 11 heures, lorsque les cendres apportées par les délégués de Pologne et d'Autriche venus à l'inauguration sont transportées du cimetière de Montparnasse où elles avaient été provisoirement inhumées, au Mémorial, des services sont célébrés dans tous les oratoires et toutes les synagogues de Paris et de France.

Mais qu'en est-il du Mémorial comme vecteur effectif de la mémoire collective du génocide ?

Dans le projet initial, il devait être le lieu de commémoration pour les Juifs du monde entier, Israéliens compris. Après l'entrée en lice de *Yad Vashem*, il devait être le lieu de commémoration internationale

---

(58) Arbitrage rabbinique, *La Terre Retrouvée*, 15 octobre 1956, p. 9.

(59) « L'inauguration du monument au martyr juif inconnu », *La Terre Retrouvée*, 15 avril 1956, p. 6.

(60) Cité dans l'article de A. Alperine « Les martyrs juifs ont leur monument à Paris », *Le Monde Juif*, 1956, p. 28.

pour les Juifs de la diaspora et pour les non-Juifs, le Mémorial prévu sur le Mont du Souvenir, à Jérusalem ayant une fonction nationale. C'est le contraire qui s'est produit. *Yad Vashem* est visité par des Juifs et des non-Juifs du monde entier ; bien des Juifs de France s'y sont rendus qui n'ont jamais mis les pieds dans la crypte de la rue Geoffroy Lasnier. Les chefs d'Etat vont se recueillir à Jérusalem, sur le Mont du Souvenir, jamais à Paris. Il apparaît ainsi qu'un Etat a les moyens d'organiser une mémoire collective et d'y associer d'autres Etats. En Israël, une journée, le *Yom Hashoah*, le Jour de la Catastrophe, est dévolue au souvenir du génocide, et aucun Israélien ne peut l'ignorer. En France, les institutions juives doivent compter sur leur rayonnement pour que les Juifs commémorent le génocide. Même dans le vocabulaire, l'hébreu tente de s'imposer. Si dans l'usage le terme d'holocauste reste trop souvent employé, ceux qui ont réfléchi refusent de l'utiliser, car il signifie « sacrifice par le feu ». Accepter ce mot revient à renouer avec la tradition juive du *kiddoush hashem*. Les Juifs auraient accepté de mourir pour la Sanctification du Nom. Cette idée, dans les circonstances qui furent celles de la barbarie nazie révulse la quasi totalité des Juifs d'aujourd'hui. Le mot génocide, tel qu'il a été créé au procès de Nuremberg pour nommer ce phénomène nouveau dans le monde moderne, la volonté d'éradiquer un peuple en s'attaquant à ses membres et à sa descendance, convient. Mais il présente pour certains le défaut d'être un mot froid, trop banal, sans référence au judaïsme. Pour le remplacer, certains utilisent depuis quelques années le termes de *Shoah*, catastrophe en hébreu. Un terme qui n'existait pas dans le vocabulaire des morts dont la grande majorité, Juifs d'Europe orientale, parlaient le yiddish, un mot qui n'existe pas non plus dans le vocabulaire des survivants pour qui, même dans des textes écrits en français, le génocide est nommé *Hurbn*, destruction. Par le mot *shoah*<sup>(61)</sup> et par le *Yad Vashem*, l'Etat d'Israël apparaît - on peut le regretter mais c'est un fait - comme le principal organisateur de la mémoire collective du génocide, en Israël mais aussi dans le reste du monde.

Le Mémorial a tenté d'être le vecteur de la mémoire collective des Juifs de France, étant le lieu où sont organisées chaque année depuis son inauguration un certain nombre de cérémonies. Des cérémonies organisées par telle *landsmanshaft*, le jour où sa ville d'origine a été liquidée. Des cérémonies intéressant l'ensemble des Juifs de France : la cérémonie de la *Hazkara*, dont il a été question plus haut, des cérémonies pour l'anniversaire de la rafle du Vel d'Hiv du 16 juillet 1942 et pour celui de l'insurrection du ghetto de Varsovie. L'ensemble des organisations juives, par l'intermédiaire du CRIF où la plupart d'entre

---

(61) Le monument que représente le film de Claude Lanzmann, *Shoah* modifie bien évidemment les données de ce problème.

elles sont représentées, appellent à la manifestation devant le Mémorial. Mais bien peu des Juifs de Paris sont présents, et l'assistance, au fil des ans, s'amenuise. Seuls assistent à ces cérémonies une très faible partie de ceux qui ont survécu à la guerre, la génération d'après, celle née après la guerre ou les Juifs venus d'Afrique du Nord ne s'y rendent pas.

Mais le Mémorial a trouvé une fonction nouvelle, que suggéraient d'ailleurs les promoteurs quand ils parlaient d'une renaissance possible de l'antisémitisme. Il est devenu le lieu où l'on se rassemble pour protester contre des actes perçus à tort ou à raison comme antisémites. De telles manifestations se sont produites, pour la première fois à notre connaissance, le 10 janvier 1960. Ce jour-là, à l'appel du CRIF, 10.000 manifestants vinrent protester contre la vague d'antisémitisme qui déferlait alors en Allemagne et en Pologne. Une manifestation silencieuse, sans pancarte ni discours, comme souvent le sont les manifestations au Mémorial. Par respect du lieu, mais aussi pour affirmer l'unité du peuple juif, au-delà des clivages politiques, face à l'antisémitisme. Ainsi est peut-être rappelée l'égalité de tous les Juifs devant un génocide qui abolit, dans la mort, les oppositions sociales ou politiques.

Depuis cette date, les manifestations n'ont cessé. Elles sont suscitées par des groupements divers, inspirés par des motivations qui pourraient être l'objet d'une autre étude, et protestent contre des actes qualifiés d'antisémites, même si certains d'entre eux relèvent d'une autre logique et sont liés à la situation au Moyen-Orient. L'année suivante, c'est le MRAP qui organise un rassemblement à l'occasion du procès Eichmann. En 1964, le CRIF réclame devant le Mémorial l'imprescriptibilité des crimes contre l'humanité. En 1971, des jeunes entament une grève de la faim dans la crypte pour exiger la liberté d'émigrer pour les Juifs soviétiques. Ces dernières années, malheureusement, les manifestations qui rassemblent des foules jamais vues se sont multipliées devant le Mémorial. Celle qui proteste contre le mitraillage, dans la nuit du 25 au 26 septembre 1980 d'écoles juives et du Mémorial lui-même, un bâtiment construit très en retrait de la rue précisément pour rendre sa profanation difficile ; celle contre l'attentat sanglant de la rue des Rosiers, ou encore, le 31 mars 1985, pour protester contre la bombe qui explose dans le cinéma qui abrite le Festival international du film juif.

Ce lieu de la commémoration, peut-être voué à devenir un lieu désaffecté quand les générations ayant vécu la guerre auront disparu, est ainsi investi d'une fonction nouvelle. Pourquoi ce lieu, précisément ? Parce qu'il n'y en a pas d'autre, pourrait-on répondre. Quand il est question d'Israël, les Juifs peuvent se rendre devant l'ambassade de cet Etat. Mais quand il s'agit d'antisémitisme ?

Toute manifestation d'antisémitisme est vécue, sans distanciation, comme un retour possible de la persécution. Un sentiment violent, qui empêche souvent l'analyse sereine. Car, pour beaucoup, si le génocide n'a pas de sens, il aurait dû avoir un résultat : la fin de l'antisémitisme. L'horreur avait été telle, l'opprobre si grand, que les peuples auraient dû être vaccinés à jamais contre ce poison. Or, il n'en est rien. Et la peur remonte, brutale, et l'angoisse. Car rien n'a été oublié ni refoulé. Ces sentiments se sont tout simplement assoupis, et ils se réveillent avec une violence qui étonne.

Car ni l'histoire, ni l'organisation d'une mémoire collective n'ont été à même d'élaborer le souvenir de cette période chez les survivants ou chez leurs descendants. La mémoire est restée une chose privée, confinée dans le cercle de la famille. Ou l'absence de mémoire. Ou une mémoire vide, dont Henri Raczymow a fait le thème de plusieurs de ses livres. « Et cette absence même de la généalogie, cette ignorance obligée des aléas de la filiation du nom, de la transmission d'une mémoire familiale, cette béance devenue pour Matthieu obsédante de tout ce qui remonte plus avant que la troisième génération qui le précède, cette absence, cette béance, forment comme un livre aux pages blanches, blanchies plutôt, dont les lettres furent tout à coup effacées, rageusement, dans la monstrueuse Catastrophe qui précéda immédiatement sa naissance »<sup>(62)</sup>.

Mémoire vide, donc. Peut-être parce que le groupe, privé de la cohésion et du sens que donnait la Tradition avant l'Emancipation, privé aussi d'un autre sens et d'une autre cohésion qui furent celles des mouvements politiques, n'a pas su ou pas pu construire une réelle mémoire collective. Et chacun a dû se débrouiller seul. Les familles n'ont pas fait l'indispensable travail du deuil, travail peut-être impossible à faire, parce que la façon dont les leurs avaient été annihilés défiait l'imagination. Impossible aussi parce que manquaient les signes tangibles de la mort : le corps, la sépulture, la date, le lieu du décès. Il faut relire dans l'*Atelier* de J.-Cl. Grumberg, la terrible scène « l'acte du décès » :

*Hélène* : Vous l'avez ? (Simone fait oui de la tête) Faites-moi voir (...) Acte de décès ... Par un jugement du tribunal civil de la Seine ... Par ces motifs, le tribunal dit et déclare monsieur ... décédé à Drancy, Seine. Décédé à Drancy ? Pourquoi ils ont mis décédé à Drancy ?

*Simone* : Ils font comme ça !

*Hélène* : Qu'est-ce que ça veut dire ils font comme ça ? Décédé à Drancy, Seine le 3 mars 1943. Qu'est-ce que ça veut dire ? Il a glissé à Drancy Seine et il est mort ?

---

(62) Henri Raczymow, *Rivières d'exil*, Gallimard, Paris 1982, p. 10.

*Jean* : Ils mettent le dernier endroit où le défunt a laissé une trace ... légale ... Là, c'est la date et le lieu de son départ pour ... C'est pour que ce soit ... plus ... plus légal.

*Hélène* : La date de départ pour où ? Pour où ? Ils mettent pas que c'est une date de départ ... Ils mettent mort à Drancy Seine, un point c'est tout ... Dans votre acte de disparition, il y avait bien parti de Drancy le 3 mars, le 3 mars 43 en direction de Lublin Maïdanek, je l'ai pas inventé ? (...)

Alors, personne n'est parti là-bas, personne n'est jamais monté dans leurs wagons, personne n'a été brûlé ; s'ils sont tout simplement morts à Drancy, ou à Compiègne, ou à Pithiviers, qui se souviendra d'eux ! Qui se souviendra d'eux ! (...)

Et les enfants, comment ils sauront ? Ils verront morts à Drancy et c'est tout ?

*Léon* : Ils sauront, ils sauront, ils sauront toujours trop<sup>(63)</sup>.

Ce flou a disparu avec la publication d'un étrange ouvrage qui s'appelle aussi Mémorial, *le Mémorial de la déportation des Juifs de France*, et dont la parution fut pour beaucoup un choc. Gros comme l'annuaire du Val d'Oise, ce volume aligne les noms des Juifs de France partis vers l'Est, avec la date de leur déportation. Il a fallu 40 ans pour que ces listes paraissent, le temps d'une génération biblique. 40 ans pour que les familles obtiennent des renseignements élémentaires sur la disparition des leurs. 40 ans parfois pour que s'ancre la certitude de la mort. Or, les listes qui ont servi à la fabrication de cet ouvrage dormaient depuis la fin de la guerre dans la fameuse caisse que Poliakov récupéra et dont il a été question plus haut. *Le Mémorial* de Klarsfeld, comme on l'appelle, se rattache à la tradition du *Memorbuch*. C'est le martyrologe des Juifs de France. Il se rattache aussi à ce livre du souvenir qui se trouve au Mémorial de la rue Geoffroy Lasnier. Mais les noms, dans les communautés juives ashkenazes, étaient lus à haute voix dans la *shul*, pour les enfants, et les enfants des enfants. Si le Livre du Souvenir du Mémorial a sécularisé cette tradition, celui de Klarsfeld la privatise, bien que ces noms soient aujourd'hui gravés sur une colline de Jérusalem. Cet ouvrage porte sur sa couverture le nom d'un auteur et, lors des ventes publiques, celui qui l'acquiert sacrifie parfois au même rite que l'acheteur de n'importe quel roman : il fait dédicacer le volume, un volume que l'on place ensuite dans sa bibliothèque, avec des signets qui permettent de retrouver plus facilement le nom des siens.

---

(63) Jacques Grumberg, *L'Atelier*, Stock, Paris 1979, p. 95. Le Sénat et la Chambre des députés ont adopté une loi en avril 1985 qui prévoit l'apposition de la mention « mort en déportation » sur les actes de décès de toute personne morte dans une prison ou un camp utilisé pour la déportation ou en cours de transfert.

Figures nouvelles de l'assimilation en ce qu'elles calquaient le rituel républicain, le Mémorial et les commémorations qui s'y déroulent n'en marquent pas moins une revendication de spécificité ; l'échec relatif de la mémoire collective et de sa prétention à s'inscrire dans un lieu peut s'interpréter de diverses façons : parce qu'il s'agit d'un culte extérieur au judaïsme, ou parce que nous sommes en France, dans un pays où la commémoration est en crise. Mais aussi parce que, pour le Juif en diaspora, il n'y a aucun point de positivité dans le génocide, que l'horreur et le mal absolu sont incommémorables.

Aujourd'hui, la revendication massive des Juifs se trouve du côté de l'histoire. Ne pas oublier signifie pour certains veiller à ce que l'histoire du génocide figure dans les programmes de l'enseignement public. La perte de la mémoire doit être compensée par l'histoire. Ce discours, et c'est chose nouvelle, s'adresse aux non-Juifs à qui est déléguée cette tâche. Mais, paradoxalement, en exigeant cet enseignement, en se pliant donc au jeu du discours scientifique, désacralisé, en étant donc au cœur de l'assimilation, là encore la revendication de spécificité est affirmée, ce qui est nouveau dans les rapports que les Juifs ont entretenus avec la France jacobine. Ainsi, la mémoire collective se viderait, se canaliserait d'un côté vers l'histoire, de l'autre vers l'affirmation d'un « je » juif qui s'exprime de différentes façons : par la recherche généalogique (le 1<sup>er</sup> cercle français de généalogie juive vient d'être fondé), par la quête d'une identité sur le divan de l'analyste, par la création, artistique et littéraire.

## Les enseignements de la Shoah

Un des soucis des éducateurs, des commissions universitaires des communautés juives instituées, mais certainement au-delà d'elles, de chaque Juif garant, dans son intime conviction, d'une fidélité au nom de Juif, est celui de l'enseignement de la Shoah.

Un tel problème surgit tout à la fois de cette prescription de *se souvenir*, composante, sinon même un des nœuds, de la fidélité juive ; et de la situation d'extrême intégration des Juifs citoyens des Etats européens, dont une des manifestations est qu'ils sont enseignés dans des écoles non-juives, où la place faite à la Shoah est quasiment absente, ou seulement évoquée en passant.

Une démarche consistera bien sûr à obtenir qu'une place soit faite à l'information sur la Shoah dans l'enseignement public des Etats européens. Tout à la fois pour les enfants non-juifs et pour nos enfants assis sur les mêmes bancs. Démarche légitime comme celle de *citoyens* engagés dans la vie et l'avenir de ces nations.

Nous attendons, avec raison, que nos enfants soient enseignés sur un point de l'histoire de nos parents ; nous réclamons qu'au dommage subi de la Shoah, il ne soit pas ajouté le dommage que les enfants des Nations de surcroît en ignorent les données et les faits. Néanmoins, cette démarche même *exaucée* d'une façon honorable, dans le cadre scolaire de l'enseignement de l'histoire, ne saurait être pour nous satisfaisante.

Elle ne saurait être satisfaisante parce que *d'une part* comme le souligne Yerushalmi dans son ouvrage *Zakhor* : « l'historiographie n'est pas une tentative pour restaurer la mémoire, mais représente un genre réellement nouveau de mémoire »<sup>(1)</sup>, et il n'est pas sûr que celle-ci, cette forme-ci de mémoire, soit en fin de compte celle qui satisfasse notre inquiétude face à la Shoah et notre souci de ne pas oublier.

L'histoire offre des séries d'énoncés qui relatent les contextes de vie de nos ancêtres et nous éclaire, nous donne *matière à représentations* sur les générations antérieures dont nous sommes les descendants, parfois enorgueillis, souvent tributaires. Mais si cette Histoire *ancree* peut-être la généalogie, si elle atteste notre inscription dans la chaîne des

---

(1) Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor, histoire juive et mémoire juive* (P. III), Ed. La Découverte, Paris, 1984.

générations - à charge pour nous de la continuer avec notre descendance - elle n'acquière pas pour autant, chacun peut le savoir d'expérience, intrinsèquement valeur d'*enseignement*. C'est-à-dire d'une mémoire active au sens où elle intervient comme *apprentissage* dans nos attitudes, nos comportements présents et futurs.

Par ailleurs, dans le cas qui nous occupe, si comme le note encore Yerushalmi - et nous sommes prêts à le suivre là-dessus - « l'historien procède à rebours de la mémoire collective qui opère une sélection drastique »<sup>(2)</sup>, c'est ici l'enseignement de l'Histoire de la Shoah qui va opérer une sélection drastique, alors que la mémoire collective retient dans ses circonvolutions l'informulé d'un Événement beaucoup plus vaste, plus complexe, plus perturbant, plus *incontournable* et *indépassable* que l'enseignement de l'Histoire n'est en mesure de le décrire.

*D'autre part*, je ne pense pas que nous puissions être dupes - même si certains (beaucoup) devant la difficulté que représente la Shoah pour notre entendement et notre vie par la blessure irréparable faite à nos parents (et au-delà d'eux au tissu communautaire juif), préfèrent n'en pas trop savoir et se contenteraient en façade d'une réparation morale - : l'intégration de la Shoah dans l'ensemble des récits historiques aura valeur d'oubli si nous nous arrêtons à cette seule démarche.

Dans les commémorations en cours, l'heure semble sonnée de cet oubli, et la dette des nations sera résolue par l'insertion de la Shoah dans l'enseignement de l'Histoire, refermant ainsi la page sur le *dommage fait* et sur le *Réel rencontré*.

C'est pourquoi à l'enseignement de la Shoah, je préfère la formulation au pluriel : « *Les enseignements de la Shoah* », qui permet à la fois de signifier qu'ils relèvent de plusieurs genres, et surtout de connoter ces enseignements de la notion de *Leçons d'expériences*.

\*  
\* \*

Du *dommage fait* d'abord, doit-on le ressasser à la face du monde, et l'asséner à nos enfants ?

Deux secondes de lucidité et nous constatons que le rappel répétitif de celui-ci a quelque chose de *terrifiant* pour les enfants, d'*exaspérant* pour les non-juifs<sup>(3)</sup>.

L'exaspération des non-juifs est proportionnelle à leur sentiment d'avoir payé, en en faisant cas une fois au moins, la dette due. Il suffit d'entendre les propos privés de nombreux critiques de presse des rubri-

---

(2) *Ibidem*.

(3) Nous laissons bien sûr de côté ce qu'il peut y avoir de pervers chez certains à évoquer la Shoah, pour légitimer des politiques ou des comportements sans rigueur.

ques T.V. devant la multiplication, en France, des séries sur la Shoah, ou à thèmes connexes, pour s'inquiéter des effets en retour possibles. Mais cette exaspération, qu'il faut prendre tout de même en compte, n'est pas notre souci majeur. Elle nous indique seulement - et ici il faudra du courage - que bientôt qui voudra se souvenir s'écartera du monde des Gentils. Du moins, de son consensus aveugle.

Plus importante évidemment est la réaction des enfants, pour qui ce dommage rappelé, du fait qu'il n'est pas encore *symbolisé* par le déroulement dans le langage de ses enseignements, agit comme une légende cruelle et terrifiante parce qu'à la fois *trop vague* et *très vraie*. Légende qui, soit saisit et paralyse, soit est rejetée, refoulée comme une histoire non-concernante.

Aussi il semble que les enseignements de la Shoah ne doivent pas être motivés, ou continuer d'avoir pour objectif, un faire valoir du *dommage*, une demande éperdue de la reconnaissance de celui-ci. Le *dommage* demeure, certes, mais pour les Nations il est clair que ça suffit, ou que ça ne saurait tarder. Tel est le renoncement qu'impose la vie en *Gola*. Quant à nos enfants, nous ne les aidons pas, avec cette forme d'évocation de la Shoah. Nous les embarrassons, ou les précipitons, par réaction, dans le consumérisme délétère pris pour le bonus de la modernité des Nations. A moins bien sûr que son rappel soit sensé servir la didactique d'une conception théogonique du monde. Dans laquelle la Shoah trouve sa place, soit comme connaissance de Dieu, et de sa possibilité d'absence (cf. Fackenheim, *La présence de Dieu dans l'Histoire*)<sup>(4)</sup>, soit comme paiement des fautes d'Israël : fautes des Maskilim, de la Haskala, du sionisme, ou du marxisme révolutionnaire, comme certains esprits inquiétants d'étroitesse le soutienne.

\*  
\* \*

Du *Réel rencontré*, il en va tout différemment. C'est en effet, ici, me semble-t-il, que doivent porter les *enseignements de la Shoah*. Ce *Réel* qui justement est le plus difficile à formuler, et qui fait le silence de la plupart, parce que trop lourd. Mais aussi qu'on ne devrait que taire ; ou encore dont on ne veut rien savoir.

Ce *Réel* masqué par le silence sur la Shoah, et qui à être entendu, rien qu'un peu, obligerait à renoncer à beaucoup des idéautés partagées avec les Nations, qui font le lien social ; qui obligerait à l'effort inouï de mettre autrement en perspective l'espèce humaine, et modifier nos comportements.

---

(4) Ed. Verdier.

Ce Réel refoulé, enfoui dans l'évocation légendaire de la Shoah (légende ici ne s'oppose pas à vérité mais désigne un mode d'appréhension et de narration d'un événement), nous semble perceptible selon trois registres.

- Le premier retiendrait les techniques mises en place par les nazis pour accomplir avec la plus grande fiabilité et le moins de tracasseries possibles l'extermination des Juifs.
- Le deuxième tiendrait compte des comportements des êtres humains sur le chemin de l'extermination et face à la mort.
- Le troisième concernerait l'attitude politique, la compréhension que les hommes peuvent avoir d'un événement en cours et leur façon d'y faire face et d'agir.

## I.

Les nazis ont procédé par *séduction, apaisement, sidération soft* pour mener les Juifs à la mort plutôt que par violence ostentatoire.

Rien de quoi éveiller la mémoire, susciter la méfiance des Juifs qui ne retenaient de connaissances collectives que la brutalité des pogroms, la sauvagerie des croisades, la bestialité des beuveries des soirs de fête goyim, et qu'ils ne reconnaissaient pas là, hormis la Nuit de Cristal qui justement put fonctionner comme contre-preuve.

Les exemples ne manquent pas et surtout ils sont variés et précis dans le raffinement de la diffusion capillaire du principe en action :

- « *On avait d'abord dit aux Juifs qu'on allait créer une nouvelle communauté quelque part dans les parages. Ensuite, on les avait emmenés dans un château d'un étage, une ruine datant de la première guerre mondiale. Au début, on les traitait avec bienveillance et on les rassurait quant à la poursuite de leur voyage. Puis, on les emmenait par groupes dans une cellule bien chauffée qui débouchait sur un couloir souterrain au bout duquel il y avait une espèce de rampe. Un vieil Allemand s'adressait alors à eux : le convoi allait être envoyé dans un nouveau ghetto, les hommes travailleraient en usine, les femmes seraient employées à des travaux ménagers et les enfants iraient à l'école. Avant de les laisser continuer leur voyage, on devait les désinfecter ainsi que leurs vêtements. On leur demandait de se dévêtir et de remettre tous leurs papiers et objets précieux. On les faisait ensuite monter dans de grands camions gris hermétiquement scellés. On conduisait les camions dans les bois de Lubrodz, distant d'environ sept kilomètres, là, après s'être assurés que les victimes étaient bien mortes, les chauffeurs... »<sup>(5)</sup>.*

---

(5) W. Lacqueur, *Le terrifiant secret*, Gallimard, 1981, p. 158.

- Dans ces mêmes camions à gaz, afin d'éviter la panique consécutive à une fermeture laissant dans l'obscurité totale les enfermés, il fut décidé d'installer une lampe qui resterait allumée dans le but de rassurer encore, lors des premières minutes du fonctionnement.

- A Auschwitz, un témoin du film de Lanzman raconte la manière de procéder d'un S.S. pour apaiser les craintes et faire en sorte que ce soit dans le calme que les gens soient exterminés :

- « Quel est votre métier ? »

- L'homme dit : « Monsieur l'officier je suis tailleur. »

- Vous êtes tailleur ? Quoi comme tailleur ?

- Pour hommes. Non, pour hommes et pour jeunes aussi.

- Formidable ! Il nous faut des gens comme ça dans nos ateliers ! »

... etc... et pour conclure :

- « Maintenant, d'abord à la désinfection ! »

Et encore, les slogans affichés aux vestiaires : « sois propre », « un pou ta mort », « lave-toi »... Et encore, et encore...<sup>(6)</sup>.

Le Réel ici rencontré c'est le *piège des signes*, de leur lecture confiante, de la confiance en autrui, de l'Espoir comme forme naturelle de l'humain qui peut devenir un aveuglement, un traquenard.

C'est la croyance dans la civilisation, comme irréductible barrière à la bête ; dans la civilité ou dans ses signes rigoureusement remis en scène. Le Réel rencontré c'est que la civilité n'est un garant de rien, que les signes de l'urbanité ou d'une civilisation développée n'assurent aucunement qu'a été repoussé le meurtre, sublimé son instinct. Que le pire est toujours possible.

## II.

Le second aspect du Réel rencontré c'est celui de l'humain, dans ses déterminations indépassables.

La perversion diabolique des nazis était de faire des Juifs des *riens qu'humains*. Parce que leur haine du Juif était, tout en même temps, la haine de l'homme et la manifestation de leurs fantasmes de dominés supposés par les Juifs. L'ensemble bien sûr au nom de l'angélisme ou du surhomme. A la différence, en effet, du Judaïsme qui lui, au contraire, peut reconnaître l'homme dans ses faiblesses, ses errements, ses passions.

Quelle satisfaction illusoire ils devaient éprouver, les nazis, à berner ainsi les déportés, en jouant avec l'humanité de leurs peurs et de leurs espoirs. Quelle satisfaction de taper les déportés rassemblés en carré,

---

(6) Et parmi tous les exemples citables, lire aussi le récit de l'extermination des Juifs de Kiev dans *Vie et Destin* de Grossman.

contraints de courir et cherchant à se glisser vers le centre du groupe à l'abri du corps des autres promis à leur tour aux coups<sup>(7)</sup>.

Robert Antelme, l'auteur de *L'Espèce Humaine*, a dit la haine pour le bourreau et en même temps le soulagement insupportable que ce soit l'autre qui prenne.

Voici le second Réel, *l'impossibilité naturelle de contrecarrer l'instinct de vie*<sup>(8)</sup>. Celui qui fait sourdement espérer au membre d'un Sonder-Kommando l'arrivée de nouveaux convois ; sinon, inutile, il est abattu immédiatement.

Celui des gens dans les chambres à gaz, retrouvés ensuite, une fois morts, amoncelés en étages de force physique : les plus faibles, enfants, femmes, vieillards, en dessous ; les plus forts au-dessus, afin dans l'illusion incompressible, d'échapper un instant encore à la montée des gaz.

### III.

Le troisième aspect tient dans cette difficulté à comprendre un événement nouveau, prisonniers que nous sommes d'un mode de penser qui interprète un événement présent en fonction de son degré de ressemblance, de proximité, avec un autre, passé, antérieur.

C'est la presse juive de Palestine qui, en 1942, alors que deux millions déjà de Juifs ont été tués dans les Ostlands, trouve encore des raisons de se satisfaire de ce que les centres d'enseignement agricole de Pologne, dans lesquels les halutzim se préparaient à la vie collective, continuent de fonctionner. C'est aussi les journaux juifs orthodoxes qui se rassuraient de ce que vingt-quatre librairies juives étaient encore ouvertes dans le ghetto de Varsovie et trois à Cracovie.

C'est aussi, dans un autre domaine, mais d'un mouvement analogue, l'attitude illusoirement protectrice de la famille d'Anne Frank qui au lieu de se disperser, forge un cocon indéfendable comme Bruno Bettelheim l'a montré.

C'est ce Réel<sup>(9)</sup> qui doit faire l'objet d'une investigation. D'une ascèse difficile mais nécessaire. Non parce que nous serions juges, au con-

---

(7) Cf. l'émouvant témoignage de Moshe Garbarz, *Un survivant*, Ed. Plon, Paris 1984.

(8) Instinct de vie exaspéré par l'épouvante, condition de l'unidimensionnalité de cet instinct.

(9) Et d'autres encore. Par exemple de ces solidarités inhabituelles et peut-être saintes comme celle rapportée par Filip Muller disant combien il ne servait à rien de prévenir les nouveaux arrivés de leur destination prochaine puisqu'elle ne leur aurait pas été pour autant évitée, n'ajoutant qu'un temps de douleur et d'affolement supplémentaire.

traire, mais parce que ça doit faire de nous des *apprentis de l'Espèce humaine*.

\*  
\* \*

Nous ne pouvons pas après la Shoah reconduire des figures enchantées de l'homme. Nous ne pouvons pas être complices des inepties de l'Ange ou du Surhomme qui continuent de sédimenter la réplique infinie des miroirs aux alouettes que les hommes de l'Occident et d'ailleurs se tendent à eux-mêmes.

*Les Enseignements de la Shoah*, ce n'est pas l'histoire de celle-ci ; le recensement de ses données factuelles, économiques, institutionnelles, juridiques, archéologiques, - bien sûr celles-ci sont indispensables pour établir la Shoah parmi les événements de l'Histoire humaine - ; c'est, à partir de sa connaissance, en construire l'intelligence afin que nos enfants ne succombent pas, par défaut d'inscription de ce réel, à un avenir de puérité.

Sur cette voie s'était déjà engagé par exemple - quoi qu'on pense de ses travaux cliniques par ailleurs - Bruno Bettelheim<sup>(10)</sup>. Il faut continuer, c'est là un devoir, mais c'est là aussi que sera vraiment active la mémoire de la Shoah, dans cette ressaisie symbolisante qui l'arrachera aux imaginarisations douloureuses ou cruelles. Et alors, au lieu de devenir une histoire petit à petit lointaine, elle demeurera, comme matrice d'un nouvel apprentissage, présente. C'est là plus qu'un devoir, une urgence. Car ne pas y faire face, c'est laisser ce que les Juifs pieux nomment le *Sitra ashra* envahir fielleusement, douçâtrement, le monde, sans obstacles, profitant des petits aveuglements quotidiens qui promettent une paix, qui ne sera que celle des cimetières anonymes.

C'est dans ce *désenchantement* contemporain : désenchantement des signes, données immédiates de la connaissance ; désenchantement de l'angélisme, de l'illusion idéalisante de l'homme, d'une humanité heureuse et réconciliée ; dans l'apprentissage d'une autre pratique du lien social, que se construira une modernité non délétère, qui sera peut-être aussi une modernité juive, qui n'existe pas encore de toute façon, de n'être, dans sa parodie actuelle, qu'une modernité des Gentils réappropriée par les Juifs. Elle sera juive, *peut-être*, de ce que pour accomplir cette tâche, pour aider nos enfants à bien vivre, sans perversion, ni paranoïa, avec cette intelligence-là, il faudra s'appuyer aux seules ressources de maturité et de désenchantements inflexibles que porte le Judaïsme.

---

(10) Cf. *Le cœur conscient, Survivre*. Ed. Livre de poche, coll. « Pluriel ».

Rachel Ertel

## Qui donnera que soient écrites mes paroles ?

(Job - XIX - 23)

Dans une appréhension globale de la culture ou des cultures juives postérieures au génocide, ce qui frappe est le mutisme, l'absence de la représentation de l'*Evénement*. Je ne parle pas de son exploration par les historiens, ce qui est une autre question. Cette absence on la constate dans toutes les langues dans lesquelles les Juifs s'expriment, que ce soit l'anglais, le polonais, le russe ou le français. Il existe, bien sûr, des œuvres isolées, certaines d'une très grande force, comme celles de Schwartz-Bart, de Piotr Rawicz, d'Anna Langfus, de Georges Perec, de Wallant, de Grossman ... Mais on ne peut les considérer comme la réponse d'une collectivité à son expérience de la destruction. Paradoxalement, même l'hébreu est étrangement muet. Les rares écrits, qui sont hantés par l'extermination sont ceux d'auteurs dont l'hébreu n'avait pas été la seule langue d'expression, comme Uri-Zvi-Grinberg, Agnon ou Applefeld.

Force est de constater que collectivement seule la culture yiddish s'est attelée à la tâche de dire l'indicible. L'amnésie provoquée par le traumatisme du génocide ne peut donc pas, à elle seule, expliquer ce mutisme. Sinon la culture yiddish aurait dû en être la première atteinte.

Le génocide nous accule à une macabre comptabilité. Puisqu'il m'incombe ici de parler du monde yiddishophone, je voudrais commencer par rappeler quelques chiffres. Sur le nombre de six millions de victimes, retenu par la plupart des historiens, quelque cinq millions appartenaient au monde de la yiddishophonie. D'après les estimations de Jacob Leschinsky, faites en 1946 et mises à jour par Yad Vashem en 1955, pour la seule Pologne, sur les 3.250.000 Juifs de 1939, 2.850.000 périrent. Il n'y eut donc que 400.000 survivants, la plupart réfugiés en URSS, certains rescapés des ghettos et des camps. Dans les zones occupées de l'Union Soviétique, sur 2.100.000 Juifs, 1.500.000 trouvèrent la mort. Le bilan est aussi sombre pour les autres territoires d'Europe, et en particulier pour ceux de l'Est et du Centre.

Le Yivo (Institut Scientifique de Recherche juif) estime que le yiddish était la langue vernaculaire d'environ dix millions de Juifs avant le génocide. Aujourd'hui il reste la langue d'usage d'un million de personnes environ, même si c'est encore la langue maternelle de trois ou quatre

millions de Juifs à travers le monde. L'entreprise d'extermination physique s'est donc accompagnée de l'anéantissement presque total d'une culture.

L'éradication de cette culture dans ses territoires traditionnels a eu des répercussions incommensurables sur les autres centres yiddishophones épargnés par la guerre, tel celui des Etats-Unis. En effet, la culture yiddish vivait de la symbiose entre l'Europe et l'Amérique, par la circulation de son intelligentsia, de sa presse, de ses troupes de théâtre, de son cinéma et de sa littérature. Quel que fût le pays de leur insertion, les auteurs yiddish publiaient indifféremment à New York, Varsovie, Berlin, Paris, Kiev ou Vilno. La disparition de la culture yiddish d'Europe représente donc, plus qu'une amputation, une remise en cause radicale.

Le génocide perpétré par les nazis sur les Juifs fut, par son ampleur et par ses formes, un événement qui n'avait pas de précédent dans l'Histoire. Mais chaque société répond aux atteintes qu'elle subit par l'arsenal culturel qu'elle détient en tant que société. La culture yiddish a donc mobilisé toutes les ressources dont elle disposait et, étant une culture de fusion et non d'exclusion, elle avait absorbé l'ensemble de l'univers culturel juif.

### **Le code culturel**

Elle a puisé dans les archétypes et les formes rhétoriques léguées par plusieurs millénaires, aussi bien de Textes Sacrés que profanes. Dans les limites de ce travail on ne peut évoquer que quelques-uns de ces archétypes autour desquels s'est cristallisée la tentative de représentation de l'extermination et dont l'imaginaire collectif s'est servi pour essayer d'exprimer l'inexprimable.

Les textes bibliques furent la principale matrice de production d'images. Parmi les paradigmes les plus importants on peut en première approximation en retenir cinq : l'alliance du peuple d'Israël avec un Dieu révélé dans l'Histoire ; l'*akedah*, c'est-à-dire le sacrifice d'Isaac ; le récit de l'exode ; le personnage de Job comme incarnation de la souffrance ; enfin le plus prégnant des archétypes, celui de la Destruction du Temple - dans toutes ses conséquences - avec l'ensemble des Textes qui s'est développé autour de cet événement.

L'imaginaire de la culture yiddish se nourrissait tantôt directement de ces archétypes, tantôt de leur version modifiée ou réactualisée par la littérature de la période médiévale. Le Moyen Age juif avait en effet procédé parfois à de véritables détournements de sens des archétypes bibliques. Ainsi le paradigme de l'*Akedah* qui originellement abolissait le sacrifice humain - un bélier étant substitué à Isaac sur le bûcher - fut utilisé au contraire pour justifier l'auto-immolation des Juifs des

viles rhénanes qui avaient répondu à la menace de conversion par des suicides collectifs. Dans une histoire jalonnée de persécutions et de massacres, si la société juive voulait survivre, son imaginaire collectif se devait de faire des tris. Plutôt que sur la notion de châtement qui domine les visions des prophètes, il avait recours à celle de mise à l'épreuve. A cette fin, il sollicitait les personnages de Job ou de Rab Akiva qui permettaient de transfigurer la souffrance et la mort en une sanctification du Nom divin (Kiddush Hashem).

La littérature yiddish de l'extermination puise dans le même héritage culturel sa rhétorique ou sa poétique.

*Le Livre de Job* devint le modèle de la lamentation individuelle, le *Livre des Lamentations* celui de la plainte collective. On emprunta aux prophètes les figures de l'invective, de l'exhortation, de la vision apocalyptique et de l'inadéquation du langage pour la dire, sauf sous l'effet d'une sorte de possession. On trouva dans la Bible une autre structure récurrente : le dialogue avec Dieu non seulement pour le supplier, mais pour le critiquer, lui demander des comptes, ou même le mettre en accusation.

Deux apports essentiels sont dus à la période post-biblique : en premier lieu l'établissement du rituel et de la liturgie, donc des canons de l'invocation et de la prière ; en second lieu une conception particulière du temps propice à l'élaboration mythologique. Elle permettait la restructuration rétrospective de l'histoire. L'exemple le plus patent, peut-être, de cette démarche, est le deuil de Tisha be Av (le 9 Av) qui commémore la Destruction du premier et du second Temples, l'expulsion des Juifs d'Angleterre, l'expulsion d'Espagne, etc... Cette démarche fusionnelle fut, elle aussi, une constante de l'élaboration ultérieure.

C'est à travers tout ce réseau d'images mentales qu'exactions, persécutions, expulsions et massacres étaient appréhendés, « reconnus », « identifiés »<sup>(1)</sup>.

Bien que la culture yiddish, et plus particulièrement sa littérature se soient constituées souvent dans un acte de rébellion contre la religion, contre la tradition, ces archétypes et ces formes rhétoriques restaient son code culturel. Et c'est à travers ce code, par sa transformation, son détournement ou sa subversion, qu'elle a cherché à élaborer des représentations collectives de l'extermination

---

(1) La reconnaissance des massacres à travers le code culturel de la société juive et la démarche fusionnelle sont une constante de la littérature yiddish. Ainsi, par exemple, les pogroms des années 1918-1919 inspirent à Sholem Asch *La Sanctification du Nom* (Kiddush Hashem), roman dont il situe l'action à l'époque de Chmielnicki (1648).

Le corpus existant est immense, bien qu'un nombre incalculable d'écrits ne nous soient pas parvenus, perdus dans les ghettos et les camps.

Je ne peux donc ici qu'ébaucher quelques lignes de réflexion.

Il faut tout d'abord distinguer trois périodes : l'immédiat avant-guerre, la période de la guerre et enfin l'après-guerre.

### **La prémonition**

Dans les années 1930, avec la venue de Hitler au pouvoir, avec l'exacerbation de l'antisémitisme polonais, la conscience d'une catastrophe imminente s'impose. On en trouve l'expression notamment dans une revue parue en avril 1939 à Paris qui s'intitule *Oifn Sheïdveg* que l'on peut traduire soit par la « croisée des chemins » ou « le chemin des adieux ». Y collaborent les historiens A. Menès et Eliyohou Tcherikower, les philosophes Hillel Zeitlin et Zelig Kalmanovitch, les poètes Itzik Manger et Aaron Zeitlin, ainsi que Stefan Zweig et Max Brod.

Mais dès 1938 un poète folkloriste comme Mordkhe Gebirtig avait poussé à Cracovie un cri d'alarme « Undzer shtetl brent » Notre village flambe » :

*« Ça flambe, mes frères, ça flambe,  
C'est notre ville hélas qui flambe,  
Des vents cruels, des vents de haine  
Soufflent, déchirent, se déchaînent,  
Les flammes sauvages s'étendent  
Aux environs déjà tout flambe*

.....

*Ça flambe, mes frères, ça flambe,  
Oh l'heure peut venir, hélas  
Où notre ville et nous ensemble  
Ne serons plus rien que des cendres... »<sup>(2)</sup>*

Ce cri d'alarme résonna dans toutes les communautés de langue yiddish tant en Europe qu'aux Etats-Unis où Yakov Glatstein écrivait, la même année, son poème « Bonne Nuit Monde » dans lequel il retrouvait la rhétorique de l'invective et de la malédiction des prophètes. Il y exhorte au rejet des idoles et des dieux étrangers et à un retour vers le peuple juif.

*« Bonne nuit, vaste monde,  
Monde géant, monde puant,  
Ce n'est pas toi c'est moi qui fais claquer la porte.*

---

(2) Trad. de Charles Dobzynski, in *Le Miroir d'un peuple*, éd. du Seuil, 1987, coll. « Domaine Yiddish », p. 80.

*Avec la longue houppelande,  
 Avec l'étoile jaune en feu  
 Avec mon pas orgueilleux,  
 A mon propre commandement  
 Je retourne dans le ghetto,  
 J'efface et foule toutes les traces d'apostasie,  
 Je me roule dans ton ordure,  
 Louange ! Louange ! Louange !  
 Vie juive bossue.  
 Monde, j'abjure  
 Ta culture d'impureté  
 Et bien que tout soit dévasté  
 Je cherche la poussière en ta poussière  
 Vie juive désolée.  
 Allemand porcine, Polak exécration,  
 Vieux pays-voleur de beuverie et de mangeaille,  
 Loqueteuse démocratie avec tes froides  
 Compresses de sympathie !  
 Bonne nuit, monde insolent, monde électrique,  
 Je retourne à ma lampe, à la cire des ombres.  
 Octobre éternel, étoiles malingres,  
 A mes rues tordues, mes lanternes bossues,  
 Mes parchemins usés, mes saints grimoires,  
 Mes Halakhas, mes sévères  
 Principes, vers les lumineux florilèges hébreux,  
 Vers la Loi, le Devoir, le sens profond et la justice  
 Monde, je marche allègrement  
 Vers la lumière silencieuse du ghetto »<sup>(3)</sup>*

### **Les ghettos, les camps et après**

Par l'ironie la plus cruelle de l'histoire, le nazisme se charge de réaliser ce *rassemblement* en parquant les Juifs dans les ghettos. On aurait pu s'attendre alors à ce que toute création se tarît. En réalité la production est immense. Il convient là encore de distinguer deux périodes : celle au cours de laquelle les ghettos se constituent et se ferment ; ensuite celle où commencent les déportations de masse et au cours de laquelle la population juive comprend progressivement qu'elle est vouée à une extermination totale.

Mais dès le début plusieurs processus se mettent en place.

Tout d'abord la conscience historique s'aiguise à l'extrême. Dans la plupart des ghettos, et plus tard dans de nombreux camps, une

---

(3) *Id.*, pp. 303-304.

démarche comme celle d'Emmanuel Ringelblum s'engage : non seulement l'on collecte et l'on cache des documents existants, mais on sollicite des témoignages de toutes sortes, on suscite des œuvres littéraires<sup>(4)</sup>.

Un autre ensemble de textes se crée de manière plus spontanée, mais est recueilli aussitôt de façon tout à fait consciente et délibérée, c'est un ensemble à caractère folklorique : dictons, proverbes, aphorismes, chansons, diffusés par des chanteurs de rues, colportés par le bouche à oreille, consignés et enterrés. Dès 1946 ces textes sont retrouvés, les mêmes ou d'autres sont recueillis auprès des survivants et publiés avec leurs variantes et éventuellement leur musique<sup>(5)</sup>. Les chants de luttes circulent clandestinement et passent d'un ghetto à l'autre. C'est le cas de l'hymne du ghetto écrit à Vilno par Hersh Glik et adopté partout ailleurs.

Enfin les textes littéraires à proprement parler, loin de se tarir, semblent se multiplier comme si l'imminence de leur disparition avait poussé les écrivains, surtout les poètes, à laisser une *œuvre*, et pas seulement un testament. Les textes retrouvés sont travaillés, raturés, avec les traces visibles de la volonté acharnée des auteurs de parfaire leurs écrits, de transformer en mots de beauté et d'ordre l'horreur et le chaos qui les entourent tandis que surgit partout une interrogation angoissée sur la légitimité même de l'écriture littéraire. Il s'agit en général d'auteurs qui avaient commencé leur œuvre avant la guerre et qui l'ont continuée avec une obstination et une ténacité inconcevables, tout comme se poursuivait le travail culturel (enseignement, théâtre, lectures publiques, concerts, expositions...).

Face aux conditions du ghetto ou de la déportation, les réactions furent individuelles. Certains écrivains et poètes étaient restés religieux ou avaient fait un retour vers la religion. La plupart n'étaient ni croyants,

---

(4) Emmanuel Ringelblum, *Chronique du ghetto de Varsovie, Polish-Jewish Relations during the second World War*, Yad Vashem, Jérusalem 1974.

Emmanuel Ringelblum avait formé, dans le ghetto de Varsovie, un Centre d'Archives dont le nom de code était « Oneg Shabbat ». C'était un véritable institut clandestin regroupant chercheurs, écrivains, enseignants, responsables communautaires et simples particuliers. Leur mission était de continuer leurs tâches d'avant-guerre, chacun dans son domaine, de recueillir et de sauvegarder le maximum de documents sur les conditions de vie et de mort dans les ghettos et dans les camps. Ceci se faisait en liaison avec d'autres villes, bourgs et bourgades de Pologne et même avec l'étranger. Ces informations servaient également aux bulletins hebdomadaires que l'« Oneg Shabbat » éditait et diffusait clandestinement.

Des entreprises semblables furent menées dans les ghettos de Vilno, Bialystok, Lodz, etc... Cf. *The Chronicle of the Lodz Ghetto 1941-1944* présentée par Lucjan Dobroszycki - Yale University Press - New Haven - Londres, 1984.

M. Grossman, *With a camera in the ghetto* qui restitue par des photos l'enfer au quotidien.

(5) Cf. par exemple *Lider fun di getos un lagern* présenté par Sh. Kaczerginski - Yidisher Kultur Kongres - New York 1948.

ni pratiquants, ni même traditionalistes. Mais on peut retrouver chez eux, y compris chez ceux qui étaient engagés dans des mouvements politiques athées, le recours au code culturel juif ancestral, le choix des archétypes et des formes rhétoriques variant suivant les individus.

Après le génocide, tandis que le monde faisait silence, essayant d'enfourer dans l'oubli, la honte de l'homme du vingtième siècle, par mauvaise conscience ou par réflexe d'auto-défense, parfois par simple besoin de survivre, de vivre tout court, le monde yiddish, du moins ce qui en restait, clamait au milieu des cendres, à l'instar de Job :

*« Qui donnera que soient écrites mes paroles !  
Qui donnera que sur l'airain elles soient gravées,  
Qu'avec un burin de fer et de plomb,  
Pour toujours sur le roc elles soient sculptées ! »<sup>(6)</sup>*

Là encore il faut distinguer dans l'analyse les œuvres écrites par les survivants, les rescapés, et ceux qui n'ont pas vécu le génocide, mais qui sont les contemporains des disparus et qui ont tous perdu des proches dans l'extermination. Leurs écrits sont hantés par le *Hurban* ; psychologiquement ils sont marqués par un besoin d'identification avec les victimes et par un sentiment de culpabilité d'avoir échappé, d'avoir survécu. Ce « complexe du survivant » selon le terme de Christian David s'exprime chez Sutzkever, Rokhman, Grade, Aaron Zeitlin, Frydman, Leyeles, Yakov Glatstein, Leïvick, dont le premier recueil de poésie après la guerre s'intitule *A Treblinka je n'ai pas été* et chez des dizaines et des dizaines d'autres. Ces œuvres déplorent, commémorent, s'indignent et elles interrogent, elles interrogent sans fin jusqu'au vertige, dans une spirale ininterrompue, elles interrogent l'histoire, le destin, et l'homme, surtout l'homme dans la victime et son semblable dans le bourreau - jusqu'à la nausée.

### **Le dit de l'extermination**

Dans cette immense production, dans laquelle le meilleur côtoie le pire du point de vue esthétique, il se dégage des structures qui forment, me semble-t-il, cette tentative collective, ce dit de l'extermination.

Devant l'impuissance ressentie face à la machine d'anéantissement, face à ce massacre des innocents, surtout des enfants, l'image de l'*akedah*, du sacrifice d'Isaac, s'est imposée d'elle-même. Elle a surtout imprégné l'expression élégiaque, la lamentation individuelle ou la prière intime :

---

(6) *Le Livre de Job - XIX - 23.24*, trad. E. Dhorme in *La Bible*. La Pléiade. Gallimard, Paris 1959, vol. II p. 1272.

*Et maintenant, Blimele, mon enfant, ma vie,  
 Mets ton manteau - allons -  
 Le troisième groupe s'ébranle déjà  
 Et notre place est avec lui.  
 Ne pleurons pas, ne nous  
 Lamentons pas - défi à nos ennemis  
 Sourions, sourions pour qu'ils s'étonnent  
 De voir ce pouvoir que nous avons.  
 Ils ne comprennent pas : dans notre sang  
 Coule la force de nos aïeux  
 Qui de génération en génération  
 Ont su marcher vers tant de bûchers (akeides)<sup>(7)</sup>.*

Ces paroles adressées par un père à sa fille, Blimele (fleur), qu'il appelle sa vie et qu'il conduit au sacrifice, est un extrait d'un long poème intitulé « *Leh-Leho* », ordre donné par Iahve à Abraham « *Va-t'en de ton pays, de ta patrie, et de la maison de ton père...* » (Genèse - XII-1)<sup>(8)</sup>. Ainsi s'entrelacent deux images, celle du départ d'Abraham et celle du sacrifice d'Isaac. Abraham va « vers le pays que je te montrerai. Je ferai de toi une grande nation, je te bénirai et je grandirai ton nom »<sup>(8)</sup>. Et quand plus tard Abraham s'apprête à offrir son fils en holocauste et étend la main pour l'égorger, l'Ange l'arrête et lui enjoint : « N'étends pas la main sur le garçon et ne lui fais rien, car maintenant je sais que tu crains Elohim et que tu ne m'as pas refusé ton fils, ton unique. Abraham leva les yeux et vit qu'il y avait un bélier pris dans la broussaille par ses cornes. Abraham alla prendre le bélier et l'offrit en holocauste à la place de son fils (Genèse XXII - 10-14) »<sup>(9)</sup>.

Les deux images de référence sont toutes deux porteuses de promesse, celles du poème - porteuse de mort. Quand le poète Shayevitch, du ghetto de Lodz, quitte son pays, sa patrie, la maison de son père, il sait qu'il va vers la maison de la mort. Il périt en 1944 à Auschwitz, de même que sa fille, sa fleur, sa vie. Il n'y aura pas de bélier dans la broussaille ce jour-là. Il le sait.

A la mort ainsi transcendée par la sérénité de l'élégie tissée d'images inversées (vie-mort, égorgement du bélier - égorgement de l'enfant) empruntées à la Genèse elle-même transformée en Anéantissement, s'opposent l'invective, la malédiction, l'enchaînement des visions apo-

---

(7) Sh Shayevitch, « *Leh - Leho* » (va-t'en) in *Lider fun « Hurbn* - rassemblés par Kadia Molodowski, Peretz Farlag, Tel Aviv, 1962, p. 50.

(8) La Genèse in *La Bible*, Coll. « La Pléiade », Gallimard, Paris 1959, vol. 1, p. 38.

(9) *Id.*, p. 67.

calyptiques qui parlent à travers le poète Itzhok Katzenelson<sup>(10)</sup> dans *Le Chant du Peuple Juif assassiné (Dos Lid funem oisgehargetm yidishn folk)* :

*« Chante ! prends ta harpe en main, vide, évidée, légère  
Sur ses cordes fines jette tes doigts lourds  
Comme des cœurs endoloris, chante le dernier chant  
Chante les derniers Juifs sur la terre d'Europe.*

.....

*Chante, chante, lève vers les lointains cieux aveugles  
Ton regard - comme s'il était au ciel un Dieu et fais-lui signe...  
Apparais-moi, mon peuple, apparais, tends tes bras  
Hors des fosses profondes, étendues sur des milles où tu t'entas-*  
*ses,*

*En rangs serrés ; tas sur tas noyés dans la chaux, brûlés,  
Debout, debout, montez des couches les plus profondes...*

*Venez, tous ceux de Treblinka, de Sobibor, d'Auschwitz,  
De Belzec, venez de Ponari et des autres camps encore, des autres,  
Les yeux béants, le cri figé, un hurlement sans voix,  
Venez des marécages, venez du fond des boues, venez des mousses*  
*putrides,*

*Venez, vous tous, desséchés, moulinsés, venez, dressez-vous  
En farandoles autour de moi, en rondes, en sarabandes immenses  
Aïeux, aïeules, mères, portant vos nourrissons,  
Venez ossements juifs, sortez des savonnettes et de la poudre  
Apparaissez à mes yeux, vous tous, venez,  
Je veux vous voir, je veux vous regarder, je veux  
Jeter sur mon peuple assassiné un regard d'aveugle, un regard muet  
Et je chanterai ... oui ... à moi la harpe - je chante ! »*

L'archétype central auquel tous les autres sont soumis, et dont tous découlent d'une certaine manière, est celui de la Destruction du Temple, puisque le génocide est désigné dans la culture yiddish comme « der hurbn » - la Destruction, « der driter hurbn » (« la troisième destruction »). Comme pour le Temple, non seulement il y a dévastation, mais il y a également profanation. Celle-ci apparaît à travers les sacrilèges commis contre les lieux saints (les synagogues, les batimidrashim...) ou des lieux sanctifiés (les shtetleh, les quartiers juifs des villes...)

---

(10) Itzhok Katzenelson. Né en 1886 à Kralitz (Biélorussie), mort à Auschwitz. Ecrivain hébreu et yiddish qui vécut à Lodz. Surpris par la guerre alors qu'il se trouvait à Varsovie, il fut enfermé dans le ghetto de cette ville. Un faux passeport lui permit de venir en France en 1943. Il fut interné au camp de Vittel avant d'être déporté à Auschwitz où il périt. Pendant toute la période du ghetto il participe au travail culturel et à la résistance. Il y écrivit des poèmes, des essais, des œuvres dramatiques qui y furent montées. Cette partie de son œuvre fut essentiellement écrite en yiddish. Elle culmine dans son dernier poème écrit à Vittel *Dos lid funem oisgehargetm yidishn folk*, trad. R.E.

ou encore des textes sacrés (rouleaux de la Torah, Talmud, tout écrit en caractères hébraïques ...) et surtout dans la profanation des êtres humains - du peuple dans son ensemble, à travers chacun de ses membres par l'avilissement ou le massacre.

Cette destruction, cette profanation, peuvent être évoquées dans le style du *Livre des Lamentations* comme c'est le cas des Mémoires de Zalman Gradowski, retrouvés à Auschwitz et publiés sous le titre *Des Voix dans la Nuit* mais qui, en yiddish, s'intitule de façon significative *Megiles Auschwitz* (Le Rouleau d'Auschwitz) :

« *Dédié à ma famille brûlée à Birkenau,  
A ma femme Sonia,  
A ma mère Sarah,  
A mes sœurs Esther - Rachel et Louba,  
A mon beau-père Raphaël,  
A mon beau-frère Wolf* »

« *Viens vers moi, toi, citoyen heureux du monde, qui habites un pays où le bonheur existe encore, et la joie et le plaisir, et je te raconterai comment d'abjects assassins ont transformé le bonheur d'un peuple en malheur, sa joie en deuil éternel, détruisant pour toujours son goût de vivre. Viens vers moi, citoyen libre du monde, dont la vie est fondée sur la morale humaine et l'existence protégée par la Loi et je te raconterai comment des criminels et de vils bandits ont piétiné la morale de la vie et anéanti les lois de l'existence.*

*Viens vers moi, toi, citoyen libre du monde, dont le pays est abrité par des murailles de Chine modernes, toi que les griffes de ces démons ne peuvent atteindre, je te raconterai comment ils ont capturé tout un peuple et enfoncé dans des corps leurs serres diaboliques, avec une ivresse sadique, jusqu'à ce qu'ils les aient déchirés et anéantis »<sup>(11)</sup>.*

L'archétype de l'alliance subit une transformation plus radicale encore. L'alliance avec Dieu supposant une forme de justice rétributive - l'infraction à la Loi provoque la colère de Dieu - ne peut être maintenue. Car la destruction, pour être concevable dans le paradigme de l'Alliance entre Dieu et Israël, suppose qu'elle puisse s'inscrire sur un axe où elle serait précédée par le péché dont elle serait le châtiment et suivie d'une rédemption qu'elle aurait préparée par l'expiation. Ce qui donnerait une signification à la fois à l'Alliance et à l'Histoire.

Or chez les auteurs yiddish que j'ai pu examiner il n'y a ni le sens d'un péché quelconque ni le sens d'une expiation, encore moins celui d'une rédemption possible.

---

(11) In Ber Mark, *Des voix dans la nuit, la résistance juive à Auschwitz*. Paris, Plon 1982, trad. E. et J. Fridman et L. Princet, p. 191.

L'archétype de l'Alliance est pourtant maintenu : mais il s'agit d'une alliance non pas avec Dieu mais avec le peuple. C'est le peuple qui se trouve sanctifié, y compris dans son avilissement le plus complet. Kalmanovitch<sup>(12)</sup> disait que même les excréments qu'il nettoyait dans les latrines du camp étaient sacrés.

Le martyrologe, l'*akedah*, prenait un tout autre sens, puisqu'il ne s'agissait pas d'une immolation mais d'une extermination. Le *kiddush-hashem*, la sanctification du Nom, n'est plus la sanctification du Nom de Dieu, mais du Nom des Exterminés.

### **L'Extermination : son propre paradigme irréductible.**

Ainsi cette culture et cette littérature reprennent des archétypes ancestraux, utilisent des matrices formelles empruntées à un code culturel immédiatement reconnaissable par l'ensemble de la société juive. Mais en subvertissant ce code, elles parviennent à ériger le dernier « Hurbn » en son propre paradigme irréductible. Dorénavant si quelque chose doit commencer ou continuer, c'est à partir de là. Car l'absurdité de l'extermination remet tout en cause. Elle annule les prophéties bibliques. Isaïe a dit :

*« Le loup séjournera avec l'agneau  
et la panthère s'accroupira avec le chevreau.  
Le veau, le lionceau, la bête à l'engrais seront ensemble  
et un petit garçon les mènera.  
La vache et l'ourse pâîtront ;  
ensemble gîteront leurs petits  
et le lion mangera du fourrage comme le gros bétail.  
Le nourrisson s'ébattra sur le trou de l'aspic  
et sur la lucarne du basilic l'enfant sevré étendra la main »<sup>(13)</sup>*

A quoi H. Leïvick répond :

*Rêve à nouveau ton rêve, ô prophète Isaïe,  
A nouveau apparais sur les murs calcinés.  
Peu t'importe que celui qui t'appelle soit las,  
Il pleure le petit garçon qui gît - brûlé.  
Le loup et l'agneau séjourneront ensemble  
De ses mains, le petit garçon va les mener.  
Mais viens, prophète, pour consoler la mère.  
Elle pleure son petit garçon qui gît - brûlé.*

---

(12) Z. Kalmanovitch (1881-1944), écrivain et linguiste yiddish, né à Goldingen en Lettonie, il s'établit en 1929 à Vilno où il devint membre du Yivo (Institut Scientifique de Recherche juive). Parqué dans le ghetto de Vilno, il fut déporté lors de la liquidation de celui-ci vers un camp d'Estonie où il périt.

(13) Le Livre d'Isaïe. XI - 6.8 in *La Bible* - Coll. La Pléiade, Gallimard, Paris 1959. Vol. II, p. 40. Trad. Jean Konig.

*Le léopard s'accroupira aux côtés du chevreau,  
 Tous deux enfin se sont donc retrouvés.  
 La mère, berçant un berceau vide, ne cesse de chanter  
 Pour son petit garçon qui gît en cendres - brûlé  
 La génisse et l'ourse ensemble iront au pâturage,  
 Le serpent se blottira contre l'enfant avec bonté  
 O quels mauvais bergers nous avons donc été !  
 Car le petit garçon en cendres gît - brûlé.  
 La mère monte de l'abîme des tranchées  
 Avec ses mains berçantes levées vers toi.  
 Prophète, le jour des jours est arrivé,  
 Mais le petit garçon en cendres gît - brûlé »<sup>(14)</sup>*

L'absurdité de l'extermination annule le concept même de Dieu : le ciel est vide pour Itzhok Katzenelson, et ce qui plus est, elle annule la Loi.

*« Et sur les chambres à gaz,  
 Et sur les saintes âmes mortes  
 Fumait un Sinäï solitaire, éteint.  
 Petit garçon à la tête couronnée de branchages,  
 Au regard pieux, à la lèvre frémissante,  
 C'était toi, la muette, la petite, la solitaire  
 Torah rendue.  
 Debout sur le Sinäï tu pleurais,  
 Tu pleurais tes pleurs sur un monde mort.  
 Du commencement, au commencement, au commencement.  
 Et tu pleurais ainsi :  
 La Torah nous l'avons accueillie au Sinäï.  
 Et à Lublin nous l'avons rendue.  
 Les cadavres ne disent pas les louanges de Dieu.  
 La Torah avait été donnée à la vie »<sup>(15)</sup>.*

Ces annulations sont proclamées dans la rhétorique du dialogue avec Dieu, héritée de la Bible et des prophètes, renforcée par la tradition 'hassidique<sup>(16)</sup>, et culminent dans une négation radicale du Dieu auquel on s'adresse.

*« La nuit est éternelle pour un peuple mort.  
 Ciel et terre effacés.  
 Le cierge s'éteint sous ta pauvre tente.*

---

(14) H. Leïvick, « Et un petit garçon les mènera », trad. R.E.

(15) Yakov Glatstein, « Les cadavres ne disent pas les louanges de Dieu » in *Fun main gantzer mi* (De tout mon labeur) - p. 200, trad. R.E.

(16) Par exemple le Rebbe de Berditchev appelle Dieu à comparaître devant un tribunal rabbinique (Beis-din) pour être jugé pour les mauvais traitements infligés à son peuple.

*La dernière heure juive jette sa dernière flammèche.*  
« Dieu des Juifs, tu n'es plus »<sup>(17)</sup>.

\*  
\* \*

Je voudrais pour *conclure*, faire trois remarques :

1. Nous nous plaignons tous du mutisme, d'une sorte de conspiration du silence qui auraient entouré l'extermination. S'il y a eu silence, ce fut au niveau individuel ou familial. Au niveau collectif, dans la culture yiddish, il n'y a pas eu de conspiration du silence. Il y a eu une surdité créée par la non-connaissance, par la non-reconnaissance de ces voix qui clamaient. Pour des raisons historiques et personnelles, nous n'étions pas prêts à les entendre. Je me demande : le sommes-nous maintenant ?

2. La mémoire collective, sélective par nature, est aussi manipulable. Elle peut être manipulée de façon brutale par des idéologies ou des Etats totalitaires (Orwell en a donné une parabole admirable avec la novlangue, le mentir-vrai et le trou de mémoire). Mais en ce qui nous concerne, nous risquons de succomber à des pièges plus subtils. Parlant du rapport entre tradition et modernité et du besoin de ressourcement, Léon Ashkenazi écrit :

« Chaque fois nous avons eu à nous confronter à un écueil délicat : ne pas confondre l'archaïsme avec la référence à l'antérieur en tant qu'il est source d'une identité qui a une histoire. Dans la contemporanéité que nous vivons c'est peut-être le plus grave écueil que nous ayons à dépasser. Dans l'exigence de ressourcement nous rencontrons la tentation d'aller vers l'*archaïsme* en voulant aller vers l'*ancestralité*, vers ce qui est la source de l'identité à laquelle nous nous confrontons lorsque nous sommes confrontés à nous-mêmes »<sup>(18)</sup>.

La question que soulève ce texte, remarquable par ailleurs, est *qui* décide de ce qui est archaïsme et de ce qui est réelle « ancestralité » ? Je crains que les décideurs ne soient tentés de se transformer en censeurs.

3. La dernière remarque qui s'impose est qu'à ce jour dans la culture juive seule la culture yiddish, sa littérature et plus particulièrement sa poésie, ont essayé d'élaborer une réponse collective au « *Hurbn* », à l'extermination. Je ne me place pas du point de vue esthétique - encore une fois, il y a dans ces écrits le meilleur et le pire - mais d'un point de vue sociologique et historique.

---

(17) Yakov Glatstein. « Sans Juifs », in *id.*, p. 201, trad. R.E.

(18) Léon Ashkenazi, « Tradition et modernité » in *Tradition et modernité dans la pensée juive*, Minutes du Festival International de la Culture Juive, 1983, p. 2.

Avec le temps, comme ce fut le cas pour les textes anciens, par décan-  
tation il aurait pu se dégager de cet ensemble, un livre comme le livre  
d'Isaïe, de Job ou des Lamentations. Mais la Bible est close. L'avenir  
du yiddish a probablement été scellé par le génocide. Comment ce  
livre s'inscrira-t-il dans les textes juifs ? Et qui en sera le porteur ? Si  
par malheur cette inscription ne se faisait pas, la disparition de ce livre  
potentiel prendrait le sens d'une fin absolue.

---

**Ce dont on peut seulement rêver... \***

Décembre 1947 a marqué le 50<sup>ème</sup> anniversaire du Bund. La publication hebdomadaire « Courrier socialiste » a rendu compte de cet événement aussi glorieux que tragique, dans un article de Grigory Aronson qui s'est terminé ainsi :

« En cette année anniversaire, si nous considérons les 50 ans d'existence du Bund, on se demande s'il est bien indiqué de spéculer sur le futur de ce mouvement. Car, en réalité, la classe ouvrière juive de Pologne et de Lithuanie n'existe plus...

La matière permettant de spéculer au moment de cet anniversaire - pour l'instant, c'est vraiment de la spéculation - nous sera donnée au moment où la Russie, s'étant libérée elle-même de la servitude bolchévique, deviendra à nouveau un pays acceptant un mouvement ouvrier libre ainsi que son développement national et culturel. Parmi ces 1 million et demi à 2 millions de Juifs survivants là-bas, une base sociale pourrait aussi servir de fondation à la renaissance du Bund... »

Ce commentaire d'un vétéran du socialisme russe aboli peut aussi bien servir d'épigraphe que d'introduction à mes propres réflexions utopiques sur la destinée potentielle du judaïsme soviétique au cas où un courant de libéralisme arrive dans ce pays. Ces réflexions ne sont pas tellement dénuées de sens, si l'attention se porte non pas sur une chimère politique mais sur la force et les ressources latentes du judaïsme soviétique si opprimé soit-il par le régime. Nous ne devons pas surestimer cette force et ces ressources. Une telle pensée a déjà causé un amer désappointement en ce qui concerne l'émigration pendant la dernière décennie. Mais il est extrêmement important d'essayer de déterminer la vraie signification de la culture soviétique juive. Je dis « essayer » car de telles considérations sont, par nécessité, subjectives et non-prouvées par les faits établis.

La démoralisation et la déstructuralisation sociale, caractéristiques du système totalitaire en général et, en particulier, de la période après Staline, ont plus affecté les Juifs russes que les autres groupes de population en URSS. L'après-stalinisme a présenté une période de recristallisation. Les sentiments et les convictions nationaux ont représenté un

---

\* Ce texte a paru, en anglais, dans la revue américaine *Jewish Frontier* (Nov.-déc. 1984).

important facteur dans cette transformation sociale, idéologique et même parfois politique. Cependant, si ces sentiments ont présenté quelque chose de concret, de positif, même primitif pour les Russes et les autres peuples en Union Soviétiques, les Juifs, au contraire, s'y sont identifiés en termes plutôt négatifs ; en l'absence d'une éducation tant nationale que religieuse, sans aucune forme d'organisation nationale, ils ressentaient leur appartenance uniquement en tant que membres d'un groupe persécuté, en tant que victimes d'une haine étatique et raciale. Sans aucun doute, pendant les 10-15 ans après Staline, un grand nombre de Juifs soviétiques, peut-être même la majorité d'entre eux, ont eu envie simplement de se débarrasser de leur - pour utiliser le jargon soviétique - « nationalité » ou « appartenance nationale », c'est-à-dire de la mention « juif » sur le passeport interne et l'exigence d'indiquer sur tous les documents officiels que le signataire est un Juif. Il n'est pas douteux, également, qu'une certaine partie des jeunes et des adultes de cette même génération ait commencé la recherche de ses propres racines. Ils ont commencé par se poser une simple question : « que signifie vraiment le fait d'être Juif ? » La guerre des Six jours a multiplié le nombre de ces chercheurs d'identité et l'aliya des années 70 a apparemment encore accru leur nombre. Mais il est vital de reconnaître que ce mouvement, cette requête, a commencé dans les années 50. En fait, le réveil juif n'a pas commencé sous une pression politique, pas plus qu'il ne s'est présenté comme résultat d'un motif pratique (la possibilité d'obtenir un visa de sortie). Cela s'est plutôt produit au moment même où, malgré la peur, on a pu apercevoir un faible rayon de lumière. Ce qui signifie que la conscience juive, le choix juif exercent encore une fascination sur ceux qui semblent irrévocablement et irréversiblement assimilés. C'est de là que partent nos espoirs pour le futur.

Au début, le mouvement d'émigration s'est identifié à l'enthousiasme sioniste ; c'est à partir du milieu des années 70, lorsque de plus en plus d'immigrants juifs se sont décidés à partir pour des destinations autres qu'Israël, que la situation a changé. Examinons la question plus attentivement.

Premièrement, le « sionisme » des Juifs soviétiques ne ressemble que très peu au sionisme familial aux Juifs d'ailleurs. Peu nombreux ont été les demandeurs de visas de sortie qui avaient la moindre notion concrète sur l'histoire, la théorie et la pratique du mouvement sioniste. Pour eux, c'était simplement quelque chose qui s'opposait à l'oppression soviétique. Il n'est donc pas étonnant que beaucoup d'entre eux aient été choqués par leur rencontre avec la réalité d'Israël. Il est encore moins surprenant que les « olim » soviétiques aient adopté une orientation politique de droite ou d'extrême droite. Ils ont ressenti le socialisme « made in Israël » comme une désacralisation de tout ce

qui était sacré dans leur conviction sioniste. Le simple fait qu'il se soit appelé socialisme leur rappelait tout ce qu'ils avaient détesté sous l'appellation soviétique. Jusqu'à ce jour, il est difficile de convaincre plusieurs d'entre eux qu'un kibboutz a autant en commun avec un kolkhoze que l'hiver sibérien ressemble à la chaleur torride de la vallée de Bet-Shean.

Deuxièmement, la dernière émigration et l'aliya comprenaient, même depuis le début, des individus qui n'étaient pas motivés par la politique mais par la religion. Que ce soit en Israël ou à Brooklyn, ces individus n'étaient pas inspirés par les idéaux sionistes, mais par leur zèle à accomplir les commandements - tous les 613 ! - libérés qu'ils étaient de la peur et des mauvais traitements ; et parmi eux il n'y avait pas seulement des gens âgés mais aussi des jeunes gens, des nouveaux convertis et même des hassidim inavoués de toutes orientations (la plupart « habad »).

Troisièmement, la recherche générale des Juifs soviétiques pour leurs racines s'est partiellement développée dans une recherche d'un genre plus spécifique. Cette quête s'est concentrée sur la culture particulière et la civilisation du judaïsme russe qui a pratiquement été balayé par Lénine, Hitler et Staline. J'ai l'impression qu'en sus des aspirations familières aux groupes ethniques et religieux du monde entier, nous avons ici été les témoins d'une réaction due aux excès des propagandistes de l'Exode. Ils ont trop souvent demandé non seulement la fidélité à la patrie historique et à l'hébreu, mais aussi l'hostilité envers la Diaspora. A une conférence de presse tenue il y a cinq ou six ans à Londres, le physicien Ulanovsky - un nouvel immigrant soviétique et un courageux et compétent professeur d'hébreu dans les oulpans clandestins de Moscou - a déclaré que le principal ennemi des partisans de la langue hébraïque en URSS est le magazine yiddish « Sovietisch Heimland ». Non seulement l'éditeur du magazine, cette canaille de Vergelis, non plus le contenu diffamatoire et anti-sioniste de ses articles, mais plutôt l'existence même de ce magazine en yiddish. Un tel extrémisme est parfaitement compréhensible, étant donné les dures conditions dans lesquelles les activistes de l'aliya ont eu à travailler (rappelant incidemment l'extrémisme du yishouv pendant les années 20 et 30 de ce siècle). On doit cependant bien reconnaître qu'il est inéluctable que de telles attitudes soient combattues.

Voici les faits initiaux. Pouvons-nous maintenant essayer de spéculer à leur sujet ?

Une libéralisation hypothétique en URSS doit abolir toutes les restrictions faites aux Juifs et leur ouvrir toutes les portes - maintenant toutes fermées - des possibilités sociales, professionnelles et politiques.

La promotion de leur statut professionnel et social, la cessation de l'antisémitisme officiel et de la propagande antisémite ne servira pas simplement à réduire radicalement, sinon à éliminer complètement l'insatisfaction générale ; mais cela peut créer des conditions favorables à l'assimilation ; la délivrance de cette mention de « nationalité » qui était (et qui reste toujours) le rêve de beaucoup d'entre eux. Un tel rêve peut être absolument opposé aux nôtres bien qu'il n'en soit pas moins fervent et moins sincère pour autant.

Personne ne peut prédire dans quelles proportions les Juifs soviétiques pourront s'assimiler. Mais, même si ces données quantitatives nous échappent, nous pouvons néanmoins procéder par analogie avec le monde libre et prévoir ainsi le cours des changements qualitatifs. Aux Etats-Unis, en France et en Angleterre, nous avons l'habitude de cette espèce d'« ancien » Juif qui a entièrement renié son appartenance à la civilisation juive et à ses intérêts juifs et qui se sent concerné quand on se réfère à ses origines. Cependant, même ces individus éloignés de tout ne peuvent pas être considérés comme définitivement perdus car, si ce ne sont pas eux, ce sont au moins leurs enfants et petits-enfants qui verront les choses différemment. La comparaison avec le monde libre se comprend et encore mieux avec le monde semi-libre, par exemple la Hongrie, pays satellite soviétique.

Il y a douze ans, un dirigeant de la communauté juive hongroise m'a fait remarquer : « L'antisémitisme officiel n'existe pas dans ce pays. Le fait de demander à une personne si elle est juive, est illégal : c'est une violation de la loi interdisant la discrimination raciale et religieuse. Résultat : en Hongrie, d'environ 70 mille Juifs officiellement déclarés, il n'y en a plus que 30 mille qui font volontairement contribution à la communauté juive et qui reconnaissent ainsi leur appartenance. J'envie parfois les Juifs soviétiques. L'antisémitisme les préserve quand même de l'extinction. Mais ici, l'indifférence envers la religion - spécialement parmi les jeunes gens - combinée avec la position officielle du Parti et de l'Etat prétendant que le judaïsme est une religion et rien d'autre, tout ceci peut vouloir dire qu'après 20 ou 30 ans, il n'y aura plus de Juifs en Hongrie ».

Depuis ce moment-là, la position de l'Etat sur la question est restée inchangée, mais en pratique la vie juive en Hongrie (pas seulement celle qui a été sacrifiée dans les crématoires d'Auschwitz mais aussi ce qui en reste aujourd'hui) est considérée comme la civilisation distincte d'une minorité nationale. Un tas de livres et d'articles traitent du passé de cette civilisation. Même la proscription au sujet d'Israël a été levée. Quoique l'expression d'une sympathie politique à l'égard d'Israël continue d'être proscrite, il est malgré tout possible d'écrire et même de publier les rapports fouillés et objectifs sur les activités sociales et

culturelles des Israéliens. Le résultat consiste en un renouveau de la conscience nationale, aussi bien parmi les jeunes que parmi la plus ancienne génération. Concernant cette dernière, les chiffres, comme ils disent, ne mentent pas : parmi les auteurs hongrois d'ascendance juive, peu sont ceux qui n'ont pas écrit sur des sujets juifs dans les dernières années, alors qu'auparavant l'immense majorité d'entre eux étaient apparemment frappée d'amnésie en ce qui concerne leurs antécédents juifs. Les jeunes, de plus en plus, considèrent la communauté juive plutôt comme un centre d'activités culturelles et même sociales de préférence à un endroit rituel de prières.

Dans l'ensemble, ce pourrait bien être le chemin du judaïsme soviétique. Le premier pas doit être la renaissance de la presse russo-juive, puisque depuis longtemps le russe est devenu la langue des Juifs en URSS. La place occupée par le yiddish (en Russie) n'est pas plus grande que la place occupée par le yiddish parmi les Juifs américains. La tradition de la littérature et du journalisme russo-juifs, vieille d'à peu près un siècle, qui a disparu définitivement dans les années 30, pourrait bien ressusciter plus tôt que l'on ne pense. Comme au siècle dernier, cela pourrait devenir non seulement une école d'éducation nationale, mais aussi un cadre de base pour une cohésion sociale. Cependant, sa mission principale, dans les premiers temps, sera de restaurer à l'intention du peuple juif sa mémoire historique et ses valeurs culturelles. A travers ces valeurs, cela aidera les juifs d'URSS à s'identifier aux juifs d'Israël et de la Diaspora, d'autant que cette identification est, naturellement, la condition « sine qua non » de notre existence en tant que nation.

Une « école pour la suppression de l'ignorance juive » représente le premier pas indispensable pour cette mobilisation du judaïsme soviétique que nous espérons et la première lecture obligatoire de cette école serait la Bible, en dehors des croyances religieuses et des tendances des élèves. On n'a vraiment pas besoin de rappeler aux Juifs vivant dans le monde libre que la Bible est le Livre des Livres de notre civilisation sous tous ses aspects : religieux ou séculaire. Mais pour ceux qui ne vivent pas en liberté, ce sera une révélation.

Une éducation religieuse dans le sens strict du terme sera accessible à chaque famille. Cependant, il faut savoir si chaque famille désire une telle éducation pour ses enfants : c'est une autre question. J'ai l'impression qu'une renaissance religieuse en Union Soviétique relève plus d'un vœu pieux que de la réalité ; même si elle est largement discutée parmi les émigrés de toutes croyances. De plus, la question revêt une couleur politique manifeste puisque le gouvernement soviétique est contre la religion. Conséquemment, aller à l'église ou à la synagogue représente une forme d'opposition, une opposition relativement inno-

cente, tolérée par les autorités. Une libéralisation éliminera cette motivation d'opposition. D'un autre côté, on ne peut douter qu'une fois libérée de la censure, la foi juive (comme toutes les autres fois sur le territoire russe) acquerra prestige et autorité. La question de la place particulière qu'elle occuperait en liberté, demeure plus problématique.

Contrairement à ce qui se passe en Hongrie, en URSS, le judaïsme en tant que communauté, c'est-à-dire en tant que manière de vivre socialement instituée, a été détruit jusqu'aux fondations. Il ne reste plus d'érudits tel que Sándor (Alexandre) Scheiber (aujourd'hui décédé), directeur et professeur de l'Institut rabbinique de Budapest, la seule yeshiva de tout le monde communiste. On ne peut même pas trouver des rabbins « ordinaires ». Etant donné ces circonstances, serait-il possible aux synagogues de se développer et de se transformer en communautés à part entière, en centres socialement institutionnalisés tels qu'il en existe dans tous les pays libres de la Diaspora ? Il va sans dire qu'une aide juive internationale sera absolument indispensable. Une telle aide déterminera les dimensions et la diversité du judaïsme russe dans le futur ou, au contraire, son particularisme étroit.

Admettons que la libéralisation de la Russie soit authentique et complète, que la gamme des choix possibles soit pleine et entière, allant d'une assimilation définitive au sionisme intransigeant, d'un athéisme agressif à la plus stricte orthodoxie, du monarchisme à l'anarchie. L'option politique de ceux qui rejettent l'assimilation semble loin d'être uniforme ; plutôt pluraliste. Même aujourd'hui, comme nous l'avons déjà dit, la conscience juive nationale en Russie n'est pas 100 % identique au sionisme. La nostalgie des racines spécifiquement russo-juives reflète parfois le désir de rester juif en Russie - pas un Juif genre chien-couchant comme ceux qui font partie du Comité antisioniste - mais un Juif indépendant, avec des pensées, des sentiments, des sympathies et des antipathies libres. La liberté chez soi et l'accès à des informations dignes de confiance (notamment à propos d'Israël) et la liberté sans restriction de quitter son pays et d'y retourner aura pour effet d'augmenter le nombre de ceux qui choisiront d'y rester. En principe, cette situation ressemblera à celle de tous les pays libres de la Diaspora. Même ainsi, la propagande et l'idéologie sionistes germeront sur un sol fertile, plus particulièrement parmi la jeunesse, et on peut s'attendre à un large mouvement de retour en Israël, un mouvement caractérisé par une motivation idéaliste et la capacité de surmonter toutes les difficultés.

Bien que la renaissance de la vie religieuse demeure assez lente et laborieuse, l'apparition des organisations et partis politiques, d'un autre côté, sera presque instantanée - ils pousseront comme des champignons. Il est difficile d'imaginer concrètement la palette politique

qu'un judaïsme russe émancipé adoptera, mais il est possible d'en évaluer les tendances générales. Une aversion envers l'ancien régime produira un net tournant à droite, tel qu'il est observé chez les anciens citoyens soviétiques en Israël et aux USA. Le socialisme, même dans ses formes les plus atténuées, ne peut pas s'attendre à draîner un support massif. Mais lorsque la flambée des passions se refroidira un peu, d'après moi, un renversement d'opinion se produira inévitablement.

Lors d'un de mes premiers séjours en Israël, en 1974 ou 1975, j'ai rencontré un Juif russe qui est arrivé dans le pays via la Pologne au début des années 60. Notre conversation a tourné autour du miracle de la renaissance de notre Etat, sur les kibboutzim, les moshavim, Tsahal, bref, autour de toutes les choses qui causent dans l'esprit de chaque nouvel arrivant l'étonnement, la sympathie et la fierté. Ma nouvelle connaissance, un vétéran, partageait visiblement mon enthousiasme, mais à un certain moment, il s'arrêta, réfléchit un moment et fit remarquer : « La renaissance nationale, oui, certainement, un miracle sans aucun doute, mais souvent il me manque cette universalité, cette dimension planétaire inhérente à la pensée juive depuis le commencement des temps, celle des grands prophètes, de la Torah elle-même... »

Je repense souvent à cette conversation. C'est peut-être une pensée peu flatteuse, mais le Juif est incapable de vivre uniquement dans les limites de ses propres intérêts, de cultiver uniquement son petit jardin, de s'occuper de sa propre petite vigne. Sans préoccupation d'un genre général, sans intérêt pour une justice universelle, nous nous sentons brimés, nous étouffons. Si ce n'était pas Marx tant discrédité, du moins l'idéal socialiste de base - dont Marx ne peut réclamer ni le titre ni la parenté - pourra à nouveau rallier beaucoup de monde. La connaissance de l'histoire du mouvement ouvrier en Israël et du kibboutz - le sommet du socialisme israélien - jouera certainement un rôle important. Ce qui renforcera l'appel du socialisme israélien auprès du judaïsme russe libéré, ce sont les sources russes de l'idée du kibboutz (les idées de A.D. Gordon influencées par Tolstoï).

Bien sûr, cela ne veut pas dire que je prévois le socialisme émergeant victorieusement de la bataille pour les cœurs et les pensées des Juifs de Russie. En plus des charmes du « socialisme » soviétique, qu'ils connaissent trop bien à travers leur propre expérience, ils apprendront eux-mêmes les amères vérités des réalités d'Israël et la responsabilité des partis ouvriers à ces réalités. Cependant, les socialistes occuperont une place certaine dans l'éventail des partis politiques. Quant à savoir s'ils renforceront ou élargiront cette place, cela dépendra d'après moi des gains obtenus par les socialistes en Israël.

J'ai réservé pour le dessert le rêve que je chéris le plus : la renaissance culturelle des Juifs soviétiques. Je la vois premièrement multiforme et multilinguale. Déjà à la veille de la première Guerre Mondiale, notre culture était quadrilinguale : yiddish, russe, hébreu et polonais. Les grands bouleversements du XX<sup>ème</sup> siècle ont d'abord séparé les Juifs polonais de la Russie, puis les ont anéanti physiquement. Le yiddish a cédé la place au russe : auparavant langue de la majorité, il est devenu la langue d'une minorité en cours de disparition. L'hébreu ressuscité - grâce aux efforts et au talent des Juifs russes - a été supprimé et a pratiquement disparu de l'horizon russe. En ces circonstances, le langage culturel principal des Juifs dans une Russie émancipée sera le russe.

J'ai l'intime conviction qu'une fois réveillée de sa profonde léthargie, la culture russo-juive pourrait bientôt récolter une riche et abondante moisson dans toutes les sphères : les belles lettres, le journalisme politique et social, l'historiographie aussi bien que les autres branches des sciences humaines. Et cela d'autant plus qu'il ne faut pas bâtir sa maison sur le sable. Il n'est pas présomptueux de dire qu'à la veille du coup d'Etat bolchévique, la culture juive d'expression russe était la plus forte d'entre les autres cultures juives implantées dans le sol linguistique de la majorité alentour.

La liberté de l'éducation religieuse et des partis sionistes stimulera la maîtrise de l'hébreu. Il est peu probable que l'hébreu « actif » atteigne le niveau qu'il a occupé en Russie au début du siècle. Israël est devenu le centre de la culture hébraïque et particulièrement de la littérature hébraïque. En ce sens, tous les pays de la Diaspora ont été relégués à l'arrière-plan. Mais l'hébreu constituera un élément essentiel et irremplaçable de la nouvelle culture du judaïsme russe. De même que le Juif ne peut pas exister sans la Torah, il ne peut pas non plus exister sans l'hébreu (ce qui est maintenant justement reconnu même par le plus intransigeant des yiddishophiles).

En conclusion, la culture yiddish maintiendra son dernier bastion dans une Russie libre. C'est une chose que de se souvenir de « ce romantique petit shtetl », de ce « monde de nos pères » depuis New York ou Paris - c'en est une autre que de se trouver en contact direct avec le sol marqué par les empreintes de tant de générations de nos ancêtres qui ont trouvé là-bas le repos éternel. Après l'extinction du judaïsme polonais, les Juifs de Russie sont les derniers héritiers directs de la vacillante civilisation juive du « Yiddishland ». Raviver la flamme ? Non, ce n'est pas dans nos possibilités. Mais si cette modeste flamme doit continuer de briller ... cette mission est pour eux et pour eux seuls. A condition, bien entendu, qu'ils se libèrent de la « tutelle » communiste et de celle de personnes du genre Vergelis, comme nous l'avons fait remarquer auparavant.

Cela arrivera-t-il ? ... Si oui, quand ? ...

Lucette Valensi

## Memento pour les Juifs d'Afrique du Nord \*

Au début de son *Apologie pour l'histoire*, Marc Bloch rappelle la question qu'un jour son fils lui avait posée : « Papa, explique-moi donc à quoi sert l'histoire », et il observe que cette question apparemment naïve pose le problème même de la légitimité de sa discipline. Or, répond Marc Bloch,

Notre civilisation occidentale tout entière s'y est intéressée. Car à la différence d'autres types de culture, elle a toujours beaucoup attendu de sa mémoire. Tout l'y portait : l'héritage chrétien comme l'héritage antique. Les Grecs et les Latins, nos premiers maîtres, étaient des peuples historiographes. Le christianisme est une religion d'historiens... Pour livres sacrés, les chrétiens ont des livres d'histoire, et leurs liturgies commémorent, avec les épisodes de la vie terrestre d'un Dieu, les fastes de l'Eglise et des saints. Historique, le christianisme l'est encore d'une autre façon...<sup>(1)</sup>

Marc Bloch écrivait ce texte en 1941-42, sous l'occupation allemande, et on peut trouver étrange que, dans ces circonstances, il ne lui soit pas venu à l'esprit que le judaïsme, au même titre que le christianisme et avant lui, se fonde lui aussi sur l'histoire et a pour livres sacrés des livres d'histoire. Trou de mémoire d'un Juif parfaitement assimilé ? Le fait, alors, ne manquerait pas d'ironie, car la question posée pourrait aussi être entendue comme la question juive par excellence, celle que les quatre fils - le sage, le pervers, le simple, et l'autre « qui ne sait même pas questionner » -, doivent poser à leur père le soir de la Pâque, sur le sens de la commémoration annuelle de la sortie d'Egypte.

Que Marc Bloch n'y ait pas pensé tient peut-être autant à l'expérience française du judaïsme qu'à un usage particulier de la mémoire dans la pratique juive : « se souvenir est déjà une prière », nous disait hier Lévinas. Quoi qu'il en soit, les choses ont radicalement changé aujourd'hui, et l'on observe mille formes de résurgence de la mémoire chez les juifs de France. Pour ce qui concerne les juifs d'Afrique du Nord, dont il

---

\* Cette communication reprend des fragments d'un article en anglais intitulé « From Sacred History to Historical Memory and back : The Jewish Past », publié dans *History and Anthropology*, 1986, vol. 2, pp. 283-305.

(1) Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, Paris, 1<sup>è</sup> édition 1949.

sera question ici, il semble qu'arrivés massivement à partir de 1956, ils ont d'abord oublié. Ils ont couru au plus pressé, trouvé un toit pour abriter leur famille, rangé les valises, livré la bataille quotidienne d'une nouvelle existence. Et puis, après les jours, les semaines, les années de labeur, vient le temps où l'on se souvient et où l'on rend grâce à Dieu. Aujourd'hui, les Juifs d'Afrique du Nord s'arrêtent, soufflent, récapitulent, racontent. Et c'est ce qui nous vaut la floraison de mémoires, d'autobiographies, de romans, de travaux académiques ou de films ayant pour thème l'évocation du monde d'hier.

Or ces manifestations diverses présentent des traits communs, et pour nous en tenir à un seul genre, l'histoire de vie - sous sa forme orale, écrite ou romanesque - ces textes me paraissent renouer, par un détour inattendu, avec la tradition religieuse<sup>(2)</sup>. Textes parlant de *Je*, écrits à la première personne, relatant une expérience singulière et individuelle, ils témoignent d'abord pour un destin collectif. En voici un premier exemple, celui d'Edmond Zeitoun, qui nous offre *Les Cadeaux de Pourim*, dont les premières lignes sont les suivantes :

Ma mère me mit au monde le 7 décembre 1908... Pour nous, Juifs, avoir un garçon pour aîné était une bénédiction du ciel.

Edmond Zeitoun a donc déjà glissé du Je au nous, du singulier au collectif, et choisi dans le mémorable ce qui l'est pour tous les Juifs (en l'occurrence, ceux de Tunisie). Dans le reste de sa chronique, il dérivera constamment de l'usage du passé simple, indiquant des événements uniques qui ne seraient arrivés qu'à lui, à celui de l'imparfait, qui marque les actions qui durent et se répètent. Dans les chapitres qui sont censés rapporter les séquences de sa jeunesse, il nous fera parcourir tout le cycle annuel des célébrations rituelles. Son autoportrait devient imperceptiblement tableau de mœurs. De même, Katia Rubinstein, auteur d'un roman autobiographique, *La mémoire illettrée*, place en exergue de son livre un texte de Witold Gombrowicz dans lequel *Je* cède le pas à un collectif moyen, *on*. Un auteur, né au Maroc, donne à son histoire le titre d'*Autojudéographie*, indiquant

---

(2) Les pages qui suivent s'appuient sur des récits de vie que nous avons collectés et enregistrés et sur des biographies et romans autobiographiques publiés. Seuls ouvrages cités ici : Albert Bensoussan, *Au Nadir*, Paris, Flammarion, 1978. André Chouraqui, *Ce que je crois*, Paris, Grasset, 1979. Elie Cohen Hadria, *Du Protectorat français à l'Indépendance tunisienne. Souvenirs d'un témoin socialiste*, Cahiers de la Méditerranée, Nice, 1976. Camille Elbaz, *Sarah ou mœurs des Juifs de Constantine*, Nice, 1971. Edmond El Maleh, *Parcours immobile*, Paris, Maspero, 1980. Annie Goldmann, *Les filles de Mardochee. Histoire d'une émancipation*, Paris, Denoel/Gonthier, 1979. Nine Moatti, *Mon enfant, ma mère*, Paris, Stock, 1974. André Nataf, *Juif maghrebin*, Paris, Fayolle, 1978. Robert Ouaknine, « Autojudéographie », dans Catalogue pour les Juifs de maintenant, *Recherches*, n° 38, sept. 1979, pp. 123-148. Katia Rubinstein, *Mémoire illettrée d'une fillette d'Afrique du Nord à l'époque coloniale*, Paris, Stock, 1979. Edmond Zeitoun, *Les Cadeaux de Pourim*, Paris, La Pensée universelle, 1975. Jacques Zibi, *Ma*, Paris, Mercure de France, 1972.

clairement les deux dimensions - individuelle et collective - de son récit. Enfin Annie Goldmann, racontant la vie de trois femmes tunisiennes (dont la sienne), exclut délibérément toute présentation subjective d'elle-même et déclare explicitement qu'elle veut témoigner pour une génération, un milieu et une époque.

Avertissement. Ce livre est un simple témoignage... Il ne s'agit nullement d'exhiber ma subjectivité, mais seulement d'apporter témoignage en tant que type d'une certaine génération, issue d'un milieu spécifique, et déterminée par certaines influences (Goldmann, 1979, pp. 9-10).

Ce que les narrateurs rapportent ensuite comprend tous les ingrédients qui forment une identité culturelle. Ils parlent d'un espace, qu'il s'agisse d'une maison, d'un quartier ou d'un lieu aux dimensions plus vastes, mais d'un espace clos, familial, protégé et chaud. Ils parlent d'un milieu social dont ils occupent le centre. Ils parlent d'une langue maternelle, certains mots de cette langue, certaines expressions idiomatiques, étant donnés dans leur forme originale, comme un *Lessico familiare*<sup>(3)</sup> fait des fragments les plus irréductibles d'un dialecte qu'on ne parle plus. Dans un cas, la langue maternelle devient le sujet même du récit : le roman de Katia Rubinstein est presque entièrement écrit dans le français parlé - il faudrait plutôt dire chanté, crié - à Tunis dans les années 1940 et 1950.

Les narrateurs évoquent aussi les odeurs, les saveurs, les parfums et les bruits de la cuisine et tous les mouvements qui accompagnaient la préparation des repas. Ils rappellent des costumes tombés hors d'usage, un rythme qui n'est plus celui de leur vie. En d'autres termes, ils parlent d'un pays natal en tous points conforme à un pays natal.

La spécificité de ce monde maternel est pourtant que toutes ses qualités - ses couleurs, sa lumière, sa sonorité, son goût et ses parfums - sont, indissociablement, nord-africaines et juives. Sans entrer dans trop de détails, relevons au moins, parmi les ingrédients de cette alchimie, que le récit lui-même est souvent formé dans les catégories héritées de la tradition. Parfois, le récit sonne comme une citation de textes plus anciens. Parfois, ce qui arrive à l'individu fait l'objet d'un récit factuel exprimé en français, mais qui révèle un système implicite emprunté à la tradition indigène.

L'identité culturelle que dessine ces biographies est aussi spécifique en ce qu'elle est localisée dans le temps et dans l'espace. Ce qui émerge d'abord, c'est l'image d'une société composée d'unités ethniques différentes qui paraissent juxtaposées horizontalement dans l'espace. Mais

---

(3) C'est le titre d'un roman autobiographique de Natalia Ginzburg.

les éléments de ce dispositif n'ont pas la même valeur et les relations entre les parties ne sont pas de même qualité ou de même nature. Ces dénivellements entre les fragments de la mosaïque se révèlent de diverses manières. Dans l'histoire de la vie d'une femme née à Sétif (Algérie) en 1910, 56 familles sont nommées, dont 43 sont juives et 13 européennes ou françaises ; pas une n'est musulmane. La population indigène reste anonyme. Quand la narratrice raconte le pogrom de 1934 à Constantine, elle évoque un « Arabe » qui sauve sa famille. Non seulement cet « Arabe » - un voisin immédiat - n'est pas nommé, mais la suite du récit révèle qu'il est kabyle, donc berbérophone et nullement arabe. Pour les Juifs qui apparaissent dans le récit, ils entretiennent avec la narratrice des relations intenses et multiples (parenté, amitié, relations d'affaires) mais pas toujours positives. Il y a de la haine à l'intérieur de la famille, de la méfiance entre des associés, un manque de cœur chez les patrons juifs, et l'auteur a quelques remarques amères sur cette cruauté qu'elle n'attendait pas de ce qu'elle appelle des « gens de ma propre race ». Finalement, c'est auprès d'Européens que la narratrice trouve du réconfort, de voisins, de patrons, d'amis. Ils deviennent ses *alter ego* et, significativement, elle donne à ses enfants le prénom de voisins espagnols.

Dans le récit de Zeitoun, densément peuplé de toutes sortes de personnages, les Juifs en forment l'immense majorité. Ils sont généralement désignés par leur prénom, souvent par un surnom ou un diminutif familial, précédé de l'indication d'une relation étroite avec le narrateur (mon cousin X, mon ami Z, etc.). Les Arabes sont généralement anonymes ou désignés simplement par leur prénom, et qualifiés par leur métier, généralement modeste. L'un d'eux a cependant un titre - il s'agit du Bey, maître du pays - et quelques-uns sont, comme les Juifs, dans une relation étroite avec le narrateur (*Ba X*, le père X, par exemple). Maltais et Italiens sont aussi présentés par leur prénom et comme les musulmans, ils paraissent proches et familiers. Comme eux aussi, l'activité qu'ils exercent les désigne comme inférieurs. Au contraire, les Français sont introduits par quelque titre - Monsieur, le Docteur -, suivi du nom de famille et non pas du prénom, et enfin ils sont qualifiés par une activité noble - docteur, maître, etc.

La manière dont les individus sont décrits, nommés, situés dans la gamme des métiers, indique aussi la position du narrateur et de son groupe dans le dispositif social : un dispositif qui apparaissait au premier abord comme une juxtaposition, et qui se révèle être une hiérarchie dans laquelle, précisément, le sujet du récit se déplace. Ce que l'histoire raconte, c'est la transition d'un groupe ethnique, d'une culture, d'un pays, à ceux des niveaux supérieurs de la hiérarchie.

La migration culturelle, l'évasion sociale, préparent et annoncent l'émigration vers la France. Sur tous ces mouvements, les apprécia-

tions des narrateurs ne concordent pas. Pour A. Goldmann - universitaire, née dans les années 1930 - ou F. Nataf - né à la fin du siècle dernier, il connaît une belle ascension sociale dans la fonction publique française au Maroc - le sens de leur vie a été l'émancipation individuelle. Pour Cohen Hadria, médecin et leader socialiste en Tunisie entre les années 1930 et 1950, son expérience est aussi celle d'une libération, d'une sortie de l'obscurité et de l'ignorance, sentiment qu'il partage avec d'autres individus dont nous avons recueilli la biographie. Il y a davantage d'ambiguïté dans d'autres histoires : il a fallu payer un prix élevé pour cette libération, peut-être le prix de sa propre vie. Le thème de la mort est central dans plusieurs récits. Dans *Ma*, de Zibi (en français, mienne, en judéo-arabe, mère), le sujet du roman est la mort de la mère de l'auteur. Dans *Mon enfant, ma mère*, de Nine Moatti, la mort de la mère coïncide avec l'indépendance de la Tunisie et avec l'émigration en France, mais le récit de la mort est constamment mêlé à celui de la naissance, en France, de la fille de la narratrice. Une sorte de résurrection rachète la mort de la mère. Dans le cas de Chouraqui, les mêmes métaphores sont employées pour décrire sa naissance (sa mère est déchirée) et celle de l'Algérie, également déchirée. Pour la partie de sa vie qui se passe en Algérie, l'auteur parle de déracinement, de vivisection, de destruction, de schizophrénie. Paradoxalement, le lieu où il reçoit la grâce, où il peut enfin croire, est le désert d'Algérie et c'est en arabe qu'il entend la parole « Dieu est grand ». Significativement, il appelle cette expérience « le baptême dans le désert ». Mais il doit « se détruire » pour se convertir « en un autre homme » avant d'atteindre la liberté comme citoyen israélien.

La lourde présence de la mort apparaît sans cesse dans les titres, les introductions ou les épigraphes de plusieurs autobiographies. Le récit de Nahum s'intitule *Partir en Kappara*, demi traduction littérale de l'expression judéo-arabe qui signifie donner sa vie : de la même manière que des volailles sont sacrifiées pour Kipour, le départ de Nahum est l'équivalent d'un sacrifice. Camille El Baz, née à Constantine, explique le but de son autobiographie à la fois par le sens de sa mort prochaine et par la disparition, du monde qu'elle a connu et perdu. Le récit d'Edmond El Maleh, *Parcours immobile*, commence par un paragraphe « en forme de prélude » qui se situe dans le cimetière juif d'une petite ville du Maroc, et continue avec la mort du dernier Juif de la petite ville d'Asilah. *Au Nadir*, de Ben Soussan, s'ouvre sur un avertissement où figurent, en quelques lignes, les mots fantômes, pays perdu, malheur, larmes, deuil, naufrage et descente aux Enfers. La plupart de ces livres ont ce parfum d'oraison funèbre. La rupture, la mort, le deuil et toutes ses manifestations y reviennent sans cesse.

Les récits oraux présente aussi ce sens d'une perte, d'une discontinuité, d'une menace de mort, le sentiment d'un monde perdu et disparu<sup>(4)</sup>.

Le message ultime des récits écrits et des histoires de vie est finalement celui d'un nouvel exil après la destruction d'une autre terre sainte. Comme un Juif de l'Extrême-sud algérien l'explique : « Quand j'ai quitté Ghardaia pour Jérusalem, j'ai compris que la vraie Jérusalem était Ghardaia ».

Ainsi *Je perçoit un destin collectif*, trouve refuge dans *le livre* et fait de *l'exil* le sens de sa vie : n'est-ce pas repenser l'expérience d'aujourd'hui dans les termes hérités de la tradition juive ? Exil sans rédemption, car l'espérance messianique a disparu de l'horizon. Mais il reste que, dans les derniers replis de la mémoire singulière, se retrouvent les cadres de la mémoire religieuse.

---

(4) Voir L. Valensi et N. Wachtel, *Mémoires juives*, Paris, Gallimard-Julliard, coll. « Archives », 1986.

---

## Les femmes et la mémoire juive

La mémoire constitue l'essence même du judaïsme. Elle se fonde sur un principe duel, comme toute « mitsva » (commandement), de l'interdiction : « n'oublie pas », à l'injonction : « souviens-toi ».

Mais cette obligation n'a de sens que s'il y a perpétuation du souvenir. La chaîne des générations est indissolublement liée par cette transmission. « *Et tu l'enseigneras à tes enfants* », repète le Deutéronome. Ne pas oublier, se souvenir, enseigner, découle de la révélation même du Sinaï et de l'acceptation de la Loi. Cette Loi, proposée collectivement à tout le peuple, hommes, femmes, enfants, est acceptée individuellement, chacun y est lié. Loi vivante, relue chaque année en sa totalité, et qui scande jusqu'à la plus humble quotidienneté. Loi commune donc, dont l'obligation devrait être semblable. Pourquoi s'interroger alors sur les femmes et la mémoire juive ?

C'est qu'en réalité, du savoir comme de la parole de cette transmission, la femme a en fait été exclue.

Dans *Zakhor* (souviens-toi), le professeur Yerushalmi, posant le problème des rapports entre l'histoire et la mémoire dans la tradition juive, rappelle que le verbe *zakhar*, sous différentes formes, apparaît cent soixante-neuf fois dans la Bible. « Israël reçoit l'ordre de se souvenir »<sup>(1)</sup>, donc de transmettre sa mémoire - de ne pas oublier.

Mais cet impératif ne concerne que l'homme, la femme en est exclue. *Zikharon*, mémoire, étant du masculin, et ayant la même racine que *zakhar*, « certains kabbalistes enseignent que dans la femme elle-même ce qui se transmet est de l'ordre du masculin »<sup>(2)</sup>.

Dès la Genèse, au récit d'une création « duelle »<sup>(3)</sup>, succède celui où la femme apparaît seconde, *Isha*, parce que tirée de *Ish*, homme<sup>(4)</sup>. A partir de cette étymologie, « la femme dérive quasi grammaticalement de l'homme » et le masculin garde « une priorité certaine »<sup>(5)</sup>. Priorité

---

(1) Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, La Découverte, 1984, p. 21.

(2) Danielle Storper-Perez, « Femmes juives et étude des textes de la tradition » in *Judaïsme, judaïcité, récits, narrations, actes de langage, Traces*, n° 9-10, 1984, p. 155.

(3) Genèse, I, 27.

(4) Genèse, II, 21 à 23.

(5) Emmanuel Levinas, *Difficile liberté*, Albin Michel, 1963, pp. 52 et 53, cité par Catherine Chalier, « Figures du féminin », *Lecture d'Emmanuel Levinas*, La nuit surveillée, 1982, p. 94.

qui à l'homme seul confie la parole organisée. A lui incombe le droit de nommer, donc de faire exister : lui seul participe, d'une certaine façon, à la Création. Ainsi est établi un rapport asymétrique, où le pouvoir est attribué au masculin.

Car du particulier, on passe au général, de la femme réelle à une abstraction plus que discutable, le féminin<sup>(6)</sup>. C'est parce qu'Eve est coupable qu'Adam et Eve sont chassés du jardin d'Eden : Genèse III, 16-20, le souligne longuement. A partir de là, le péché imputé à la femme est généralisé au féminin. Mais c'est la femme réelle qui subira l'opprobre d'un « féminin » toujours négatif.

Par un glissement inverse cette fois, de la création « duelle »<sup>(7)</sup>, c'est l'homme qui devient référence privilégiée de l'humanité. Lui seul reçoit l'ordre de se souvenir, donc d'enseigner, car il en est seul capable. Il n'est pas innocent qu'il doive chaque jour remercier l'Eternel de ne pas l'avoir fait femme. Certes, le corollaire féminin de la bénédiction fait la femme selon la volonté de Dieu. C'est pourtant l'exclusion qui s'inscrit ainsi. Les exemples sont accablants. Pas plus que les enfants, les esclaves, les infirmes, les idiots, la femme ne peut accéder au sacerdoce ou témoigner en justice. Etre femme devient une tare, appelle une nécessaire tutelle. C'est l'homme qui prend femme, qui accorde le divorce. Prononce-t-elle des vœux, son père ou son mari peuvent les annuler. La fille n'hérite de son père que quand il n'y a pas d'héritier mâle, et dans ce cas elle doit épouser un membre de la tribu paternelle. La veuve reprend sa dot, mais n'hérite pas de son mari. L'institution du lévirat souligne cette appropriation de la femme comme un « bien » de la famille élargie. Ainsi que définie comme être humain à part entière, mère honorée à l'égal du père, la femme apparaît en réalité dans une relation de manque : la non-homme, l'incomplète, l'inachevée.

Exclue de la responsabilité, la femme l'est parce qu'exclue du savoir. « Libérée » des commandements positifs liés au temps, donc de l'étude, une hiérarchie péjorative la tient à l'écart de la transmission écrite comme de la transmission orale. Qu'on l'explique par la nature de la femme (terme commode) ou la différence des rôles, le résultat est le même : écartée du commentaire de la Loi, elle l'est par là même du pouvoir. Tout ce qui fonde la communauté lui échappe : elle devient l'Absente. « La femme reste chez elle, tandis que l'homme circule, et acquiert l'intelligence en fréquentant les autres hommes »<sup>(8)</sup>. La femme vertueuse, celle proposée comme modèle, c'est celle qui

---

(6) *Ibid.*, p. 62.

(7) Genèse I, 27 « A l'image de Dieu il le créa, homme et femme il les créa ».

(8) Berechit Rabah, 18, 7

assure l'épanouissement de l'homme<sup>(9)</sup>. Le texte le dit clairement : « Une femme parfaite est la couronne de son mari »<sup>(10)</sup>. « Leur mérite provient de ce qu'elles amènent leurs enfants jusqu'au lieu de leur étude, et reçoivent leurs maris quand ils rentrent à la maison »<sup>(11)</sup>. Leurs enfants ? leurs fils. La fille, comme la mère, ne vivra qu'à travers homme interposé. Aide, auxiliaire - définitivement seconde. Absente : il faut dix hommes (*miniyan*) pour former une communauté de prière. Quel que soit le nombre de femmes, elles ne peuvent remplacer un homme pour arriver à ce chiffre. Inégalité que reprend la liturgie : l'homme est assimilé à Dieu, la femme à Israël.

Pourtant, c'est à elles qu'incombe la transmission essentielle, car seules elles transmettent la vie et assurent la survie du groupe. Ce groupe, ce sont elles qui, littéralement, l'accouchent. Au début du Livre de l'Exode<sup>(12)</sup>, deux accoucheuses, Shifra et Ponua, mettent au monde secrètement les nouveaux nés juifs d'Égypte, malgré l'ordre de les tuer, sauvant ainsi la descendance mâle d'Israël.

Donnant la vie, elles forgent la première mémoire. L'enfant est d'abord façonné par sa mère, sa chair et son sang. Si dédaigneux qu'aient été les sages, ils le reconnaissent : était juif l'enfant d'une mère juive. Rôle privilégié, qui suscitait donc la suspicion. L'endogamie ne suffisait pas, il fallait imposer la pureté, surveiller, réprimer, punir. Seule la femme est astreinte à la monogamie, seul son adultère est passible de mort. Surtout, le féminin devenait impur par essence. Par nature toujours, la femme risquait de pervertir l'étude désintéressée de la Loi. Aussi le fils, après les premières années, devait-il étudier avec son père, avec un maître. « Celui qui enseigne la Torah à sa fille lui enseigne la luxure », dit Rabbi Eliezer<sup>(13)</sup>.

Exclue du texte et de son enseignement, exclue de la décision, la femme n'a donc pas participé au remodelage de l'histoire juive, à la transmission de la mémoire officielle.

Mais elle a forgé une mémoire autre dans la clandestinité imposée. Si, suspectée, niée, effacée, la femme n'existe que « par rapport à », la mère, dans l'ombre, est omniprésente. Elle façonne le corps, elle façonne le goût, elle représente cette langue « maternelle » inoubliable. A elle appartient le langage du quotidien, celui de la tendresse, de l'incitation, de la supplication, de la dispute au besoin. Ceux qui l'ont écartée du dire la raillent de trop parler. Or, si la langue sacrée lui a longtemps échappé, elle a enrichi la langue de la vie journalière,

---

(9) Proverbes, XXXI, 10-31.

(10) Proverbes, XII, 4.

(11) Berakhot, 17a.

(12) Exode, I, 17.

(13) Sotah, 20a.

celle de la littérature profane, souvent créée pour elle. Elle lègue ainsi un vocabulaire riche, coloré, varié, vivant, à la saveur aussi inégalable que celle de sa cuisine. Car l'ultime attache au judaïsme, avant même la prière du souvenir, le Kaddich, c'est la cuisine de sa mère, mémoire du goût premier et de l'amour fondamental.

Du rituel imposé, elle a extrait une forme proche et chaleureuse, le rituel familial. Elle l'a transmis même quand elle n'en comprenait plus le sens, et ses filles l'ont repris, parce qu'ainsi faisait leur mère. Transmission essentielle d'un judaïsme maintenu par un faisceau de coutumes et de gestes bien après l'abandon des observances.

A la parole figée, répétitive, obscure souvent se superpose une mémoire non écrite et chaleureuse, l'autre page de l'histoire, celle dévalorisée, reléguée comme folklore ou superstition. Or, c'est cette mémoire vivante qui sous-tend l'autre, voire se substitue à elle.

Mais cette transmission même, ce pouvoir clandestin, ne se faisaient qu'à partir d'une fonction reconnue : celle de mère. La femme en tant que telle demeurait absente. Inexistante pour le groupe, absente d'elle-même, parce que sans modèle de référence.

Ce modèle, les femmes commencent à le créer, non plus unique, mais avec d'innombrables variantes. Entrées dans le siècle, ouvertes aux études profanes comme à celle des textes sacrés, elles deviennent, à part entière, co-auteurs de leur propre histoire, cette histoire juive qui, comme le montre le professeur Yerushalmi, commence à exister en tant qu'histoire et non plus seulement mémoire collective.

Elles redonnent à l'histoire écrite comme à l'histoire orale cette mémoire de femmes dont elles ont été amputées. Participant à cette histoire, la femme juive va enfin apparaître. Confinée dans un rôle ou une fonction, elle s'est vécue comme mutilée dans son essence. Elle n'a pu commencer à s'affirmer qu'en rupture violente avec le passé, le judaïsme parfois, sa mère souvent. L'image maternelle a été vécue comme opprimante et répulsive. Sans modèle, la transmission s'est faite silence, angoisse ou cri. Avec une femme autre, une mémoire différente va apparaître. Mais « la révélation de la femme, c'est aussi celle du « pas encore » ». Ce « pas encore » est « l'infiniment futur, ce qui est à engendrer »<sup>(14)</sup>. Cet engendrement affleure dans une transmission autre de la mémoire, mémoire au féminin qui entend redonner au judaïsme, trop souvent fossilisé, sa dimension de plaisir et d'amour.

---

(14) C. Chalier, *op. cit.*, p. 29.

Naïm Kattan

---

## Temps et saisons \*

Deux prières indiquent avec précision le rapport du judaïsme avec le temps. Dans les *Chehehiyanou* nous rendons grâce à Dieu de nous avoir conservés, d'avoir prolongé notre vie pour un nouveau rendez-vous avec une moisson, un fruit, un paysage ou un événement. C'est le recommencement du cycle, la renaissance. La vie se déroule en cercles renouvelés par la volonté de Dieu, d'année en année, de génération en génération. L'autre prière fait partie du *Kaddich*, alors que nous implorons Dieu de nous envoyer son Messie et nous ajoutons toujours *Baagala Vebizman Qarib*, rapidement et en un temps proche. L'avènement du Messie n'annonce pas la fin du temps. Dieu vit dans l'éternité et l'envoi de son Messie n'est qu'un changement de cycle, un renversement non seulement de la durée et de la chronologie mais du sens du temps, de sa signification. Il n'est pas certain qu'il s'agisse du passage du temps fini à l'infini ni du temporel à l'intemporel. Il est possible qu'il ne s'agisse que d'un changement de rythme dans le déroulement, dans la suite du cycle, changement essentiel, il est vrai mais qui n'entame pas ni ne met fin à l'alliance de Dieu avec son peuple ni du rapport de l'intemporel avec la succession des saisons, la suite du temps.

Bien que l'on évoque Dieu qui ressuscite les morts, Sa face, même dans sa présence, demeurera invisible. Il n'y a pas là un appel au retour d'un Eden que l'homme a quitté volontairement, car il a choisi de désobéir. Dieu ne l'a pas renié puisqu'à deux reprises il a conclu une alliance avec lui. Mais désormais son destin se déroule dans le monde, sur terre. Dieu intervient directement dans l'événement. L'éternité est ainsi faite d'épisodes comme le temps des saisons.

Le Messie est attendu. On n'ira pas le rejoindre dans un au-delà. Il ne viendra pas pour sauver le monde mais pour ratifier sa transformation, reconnaître un changement. Il n'annonce pas une fin du temps, parousie ou apocalypse mais son recommencement. Il viendra, il doit venir, car autrement l'attente sera sans objet, la halte sans reprise. Le Messie est attendu ici-bas, dans le monde de nos existences qu'il transformera en vie. On a en chacun de nous, dans de brefs instants, la certitude de notre attente, c'est-à-dire de son avènement. Notre attente est au demeurant, par instants, non pas existence mais vie, car

---

\* Repris dans *Le Repos et l'Oubli*, Méridien Klincksieck, 1987.

c'est aussi la certitude qu'une loi nous a été donnée et que nos existences ne se déroulent pas dans les événements de notre vie, dans les faits de nos existences privées ou communes, mais dans un temps qui commence avec la création et qui, périodiquement, recommence. Notre temps ne se découpe pas en passé, présent et avenir mais en saisons. L'histoire est le cycle des saisons qui est perpétuelle reprise. Abraham, Isaac, Jacob, Moïse et Aaron, David et Salomon sont des évidences d'une constante. Ils sont la reprise du cycle. Et la sortie d'Egypte est l'événement essentiel qui est modification du temps avant la reprise du cycle mais faisant partie désormais du cycle constituant son centre, c'est-à-dire son sens. Cette libération n'est que le prélude, l'annonce d'une autre libération, complète et totale, que le Messie, par sa présence, finalement, ratifiera. Et ce sera la grande célébration du temps, la vraie saison où l'homme sera égal au destin le plus haut.

La création du monde n'est pas le commencement du temps. Celui-ci n'a ni commencement, ni fin. Elle est la première saison, l'épisode primordial, la fondation. Le ciel et la terre n'étaient que chaos et solitude. Et Dieu créa la lumière et c'était l'annonce du premier jour, le commencement du cycle. Nous entrons dans l'ère des saisons, de l'épisode qui débute par le jour et la nuit puis par la succession des jours et par la naissance de la première semaine et du jour primordial qui est halte et reprise, fin et recommencement : le *Chabbat*. Le temps est découpé avant que les animaux et les plantes ne soient nommés, avant que l'homme, produit de la terre ne se dédouble et ne prenne, à partir de ce dédoublement, conscience de lui-même. Il lui est demandé de nommer les animaux et les arbres. C'est donc lui qui invente le langage mais il n'est qu'un produit d'un temps découpé en jours et en semaines. C'est encore lui qui doit vivre le cycle, le respecter. C'est à lui qu'incombe d'observer le *Chabbat*. Il n'est pas que le produit du temps, ni son servile objet, son obéissant esclave. Il le dote de sens puisqu'il observe le *Chabbat*.

La sortie d'Egypte devait inaugurer une ère nouvelle. La nuit, de sortie était une « nuit prédestinée » (Exode XII-42). Une reprise. Dieu est intervenu dans l'événement. Il a multiplié les miracles en faveur de son peuple, mais celui-ci devait, par l'obéissance à la loi, refaire le monde, le transformer en un lieu de justice et de paix, une demeure de Dieu. La traversée du désert a succédé à la journée prédestinée. Cette traversée devait aboutir au pays où coule le lait et le miel, une demeure que Dieu offre à l'homme avec lequel il a conclu l'alliance pour accomplir sa loi et faire régner la justice et la paix dans le royaume terrestre. Or cet homme n'est pas à la hauteur de la tâche. Il n'est pas égal à son destin. Il doit attendre. Une génération. Moïse ne verra pas la terre de la promesse et celle-ci n'est pas donnée en cadeau. Elle doit être gagnée, conquise. La sortie d'Egypte annonce

le changement mais le changement n'a pas lieu. Et cette sortie, une saison, une date que l'on revit chaque année, est un rappel que la libération est une marche qui s'accomplit chaque année, que c'est une étape et que le cycle n'est pas clos, qu'il demeure ouvert, qu'il demeurera ouvert jusqu'à l'arrivée du Messie. Dans cette attente, la journée prédestinée découpe l'année comme le terme de la traversée du désert. L'année est un autre cycle, un début et un terme d'une attente renouvelée, qui atteste d'une attente primordiale, celle qui annoncera le changement du cycle, le terme d'un cycle et le commencement d'un autre cycle. La fête obéit au cycle de la nature mais ne s'y soumet pas. Elle la transforme en figure de destin. Cette fête n'est pas que commémoration. Elle est annonce de la fin de l'attente et de l'avènement d'une ère. Cycle qui tout en s'incrivant dans celui de la nature n'en reconnaît pas la limite. Il y a saison mais elle s'étend de la création à la sortie d'Égypte, à l'arrivée du Messie. Cycle d'un temps sans limite dont les saisons se découpent dans l'éternité. Une éternité qui se déroule sur terre et non pas dans un au-delà. L'homme ne rejoint pas le Messie dans un paradis céleste. Il attend sa venue sur terre.

La vie est création de Dieu et elle est sanctifiée. Dieu institua l'ordre dans la nature et s'il y a, au terme des six jours de la création le *Chabbat*, il y a après tous les six jours un *chabbat* et la succession des septièmes jours découpe la succession des mois. Chaque *Roch Hodech* est un renouvellement du cycle de la nature jusqu'à *Roch Hachana*. Et à chacune de ces occasions nous rendons grâce au Créateur d'avoir renouvelé nos jours. Le cycle de la nature est sanctifié. Le jour le plus solennel, le *Yom Kippour* se situe entre *Roch Hachana* et *Soukkoth*, entre les deux cycles de l'année. Jour de retour sur l'année dont on vient de célébrer le recommencement et qui annonce le renouvellement de l'attente. Car l'attente n'entame pas la sanctification de chaque jour, de chaque mois et de chaque année, sanctification altérée par les torts commis envers Dieu et envers les autres. Nous en demandons la rémission en prenant acte de la réparation nécessaire.

Ainsi tout commence et aboutit à une célébration du quotidien, à un rappel de la sanctification du jour, à un appel à la bénédiction de la semaine, du mois, de l'année. L'éternité n'est pas chaque jour. Et il n'est pas sûr qu'elle le sera après l'arrivée du Messie. Son avènement mettra fin à une ère mais non pas à l'attente. A moins que... Mais là, aucune certitude. Le temps n'atteindra pas son terme car Dieu a créé la vie et celle-ci se déroule dans le temps. Le Messie ne fera qu'en assurer la pérennité, dans une paix et une justice enfin trouvées.

Ce que le texte biblique nous apprend c'est que le temps n'est pas une abstraction qui ouvrirait la porte à l'évasion ou à la tyrannie. Evasion, dans ce qu'on a pris l'habitude d'appeler le messianisme, c'est-à-dire

une vie rêvée qui se déroulerait dans un ailleurs autre, un ailleurs absolu. Ou alors c'est le déterminisme de l'histoire, idéologie, qui au nom d'un réalisme imaginaire autorise les tyrannies et les dominations totalitaires.

Reste le temps intérieur. Un siècle de freudisme fait du rêve et de l'inconscient les constituants d'un autre empire. Je relis avec émerveillement les rêves que Joseph explique. Celui des compagnons de prison et celui du Pharaon. Ce qui me frappe, c'est la présence du temps non dans les images du rêve mais dans leur interprétation. Le rêve est annonciateur de jours, au nombre précis. Nos rêves quand ils sont dotés de sens, c'est-à-dire quand ils se prêtent à la transposition, nous conduisent à une vie qui se déroule dans une durée, qui s'inscrit dans le temps, qui se situe dans le concret. Et le rêve du Pharaon est un rêve de monarque. Il ne réfère pas à sa vie privée mais au sort de son peuple. Je ne crois pas qu'il s'agit là d'une réduction du rêve à une fonction utilitaire, d'une banalisation de la vie intérieure mais d'une vision du réel où le rêve occupe sa place, où la vie intérieure n'est pas transformée en un appendice du concret. Il y a une unité dans le rêve et dans son interprétation comme celle qui englobe et définit notre vie intérieure et le déroulement de nos jours. Joseph n'est l'interprète que sous la dictée de Dieu. Notre vie dans sa double dimension est ainsi sanctifiée par Dieu. Et ceci comprend l'aberration. Dieu ne renie pas son alliance quand son peuple ne suit pas son enseignement, n'obéit pas à la Torah. Il ne renie pas Saül qu'il a choisi comme roi quand celui-ci est victime de son inconscient, de sa vie intérieure quand il est aux prises avec la folie.

Nous vivons dans le temps mais nous n'en sommes pas les esclaves. Nous ne servons pas les heures et les semaines, les mois et les années et les siècles accumulés dans la mémoire, transformés en capital qui, se qualifiant d'Histoire nous réduit à la servilité. Nous sommes au service de l'éternité mais une éternité qui informe notre vie en ce monde. La sortie d'Egypte est une libération de l'espace. Nous ne sommes pas prisonniers du sol, du lopin de terre où nous avons vu le jour. Nous sommes appelés au départ et nous vivons dans l'attente afin que l'éternité s'accommode de l'espace et pour que le Messie puisse trouver une demeure sur terre. Le temps est éternité mais une éternité découpée en saisons afin que notre vie sur terre, un passage, soit sanctifiée même si elle se déroule dans une attente. Nous ne sommes pas les maîtres du temps et nous avons les instruments pour ne pas en être les esclaves même si nous en sommes les victimes puisque nous pouvons mourir avant la venue du Messie.

Chaque jour, et le *Chabbat* et le *Roch Hachana* nous en donnent la conscience, nous vivons le temps. Chacune de nos heures, nous est

donnée et nous rendons grâce d'avoir à nouveau reçu le don. Et c'est dans cette vie, le quotidien, que nous sommes appelés à suivre la Loi. Nous vivons les saisons du quotidien. L'éternité n'est pas qu'attente. Elle est aussi saisons. La création, la sortie d'Égypte, le don de la Torah et la venue future du Messie. Dans le verbe hébraïque le mélange du présent et du futur est une affirmation que le futur se vit aussi comme présence. Car Dieu est présence. Par la création : l'intervention dans l'événement et par la *Chechinah*. Le Messie ne sera pas une révélation mais une affirmation de la présence. Ce sera alors la saison la plus haute, alors que le temps est coupé, interrompu par un épisode, une étape dans le déroulement de l'éternité. Ce sera le jour du grand repos, le *Chabbat* total avant le recommencement de la semaine qui changera alors de nature.

Ce n'est point là un rêve, car l'attente du Messie donne son sens aux précédentes étapes : la création, la sortie d'Égypte et le don de la Torah. Cela nous permet de vivre dans le temps. Vivre le temps et vivre dans le temps c'est vivre la saison qui constitue les mois et l'année. Vivre dans le temps c'est vivre le passé qui par la mémoire est présence et vivre l'attente non pas pour quitter la terre mais pour changer de saison. Rien n'est plus étranger à cette vie dans le temps que la fuite dans l'au-delà, l'évasion dans une contemplation qui ignore le réel du texte et de la nécessité de l'étudier, d'en débattre. L'oubli c'est la négation de ce réel. La mémoire n'est pas un simple rappel d'un passé, la célébration d'un événement historique. Elle marque le passage des saisons, la traversée du temps. L'oubli est la négation du temps et des saisons. Il atteste de la mort de l'événement qui découpe le temps en saisons. Il rend vaine l'attente et fortuite la célébration des saisons. C'est la réduction du temps à la naissance et à la mort, à un commencement et à une fin, sans retour, sans reprise, sans recommencement.

Nous ne sommes pas le produit de notre histoire, nous en sommes les porteurs et nous en vivons les épisodes comme les saisons de chacune de nos années ainsi que de notre vie entière.

Henri Atlan

---

## Mémoire du corps et école de pensée\*

Le système pédagogique qui a été mis en place en Judée à l'époque du deuxième temple, est l'un des plus anciens et, probablement, le plus ancien système d'instruction obligatoire et généralisée à partir de 8 à 9 ans. Ce système, qui a été ensuite le fondement de l'organisation sociale de communautés dispersées, associe deux sortes de transmissions. L'une est de type intellectuel, à travers des académies qui regroupent des élèves autour des maîtres, et elle constitue une école des disciples de Moïse, comme on pourrait dire les disciples de Platon ou d'Aristote. L'autre concerne plus les corps : les corps des individus et le corps social à travers les rites et les usages. Se transmet là une réalité beaucoup plus inconsciente, sociale et familiale. Autrement dit, les disciples de Moïse, se doublent des enfants d'Israël, enfants des pères, Abraham, Isaac et Yakov, et aussi des mères, bien entendu.

Dans les deux cas, il s'agit de transmettre d'une génération à l'autre, de créer et de faire fonctionner une mémoire collective qui assure cette transmission. Mais nous allons voir comment, dans ce fonctionnement, il est intéressant d'analyser, tout le temps à ces deux niveaux de transmission, deux aspects de la mémoire, toujours présents, l'un de conservation du passé, l'autre de rappel dans le présent d'un contexte renouvelé qui donne chaque fois, signification et vie.

Ce que j'ai à vous dire, pourrait en fait être résumé par l'observation assez banale, mais souvent pourtant occultée, qu'il y a une différence entre se souvenir et ne pas oublier. Le souvenir n'est pas l'exact opposé de l'oubli. Il en résulte qu'on peut ne pas avoir oublié et pourtant ne pas se souvenir, lorsque c'est resté enfoui quelque part. Mais aussi, et c'est cela qui est intéressant, l'inverse est vrai, c'est-à-dire qu'on peut avoir oublié et pourtant se souvenir. Et c'est cette deuxième possibilité-là que le rituel actualise.

On se souvient de quelque chose qui en fait a été oublié. Et tout ce qui dans le rituel juif est désigné par *Zekher* (souvenir), ou par son renforcement dans *Zikaron* (mémoire), tout cela, souvenir de l'œuvre du commencement, ou souvenir de la sortie d'Égypte, concerne cette

---

\* Retranscription d'une conférence sur « La mémoire du rite : métaphore de fécondation », publiée dans les comptes rendus du XXV<sup>e</sup> colloque des intellectuels juifs de langue française sur *Mémoire et Histoire*, dir. J. Halperin et G. Lévitte, aux éditions Denoël, Paris, 1986, pp. 29-49.

deuxième possibilité offerte par la distance entre le non-oubli et le souvenir. Se souvenir de quelque chose qu'on a pourtant oublié. Et cela est vrai, non seulement de choses ou d'événements qu'on pourrait qualifier de mythiques, tels que l'origine du monde, la sortie d'Égypte, mais aussi d'événements qu'on pourrait considérer comme historiques, tel que par exemple l'histoire d'Esther, qui, de ce point de vue-là, joue un rôle tout à fait exemplaire par l'enchevêtrement d'histoire et de mythe qu'elle contient.

En effet, l'histoire d'Esther, on peut la considérer comme historique sans interférences mythiques ou épiphaniques, dans la mesure où elle ne contient explicitement aucune intervention divine. Et pourtant, on la lit à Pourim de façon rituelle. Et c'est à propos de ce rite de lecture à haute voix de la Meguilah que le Talmud fait explicitement la distinction dont je vous parle entre *Zakhor* et *Lo Tichkah*, c'est-à-dire entre « souviens-toi » et « n'oublie-pas ». Autrement dit, le souvenir des jours de Pourim dans ce rite de lecture de la Meguilah, n'est pas seulement celui d'événements historiques, c'est en plus, celui d'une réalité oubliée, directement branchée sur le mythe biblique ancien. Et c'est là qu'est la question : qu'est-ce la réalité atteinte dans la pratique du rite qui consiste à se souvenir de quelque chose qu'on a oublié ?

Il semblerait qu'on puisse répondre assez facilement à cette question en invoquant ce que nous pouvons observer tous les jours dans le fonctionnement habituel de notre mémoire et aussi d'ailleurs dans celui de la mémoire artificielle, qui essaie de la reproduire dans les ordinateurs en particuliers. A savoir que cette mémoire est faite de deux fonctions différentes : l'une de stockage, mise en mémoire et conservation d'une écriture, et l'autre de rappel. Le mot anglais *retrieval* est probablement plus adéquat ici pour désigner cette fonction qui consiste à aller chercher de façon active quelque chose qui est stocké quelque part. Cette action de rappel, *retrieval* donc, pose beaucoup de problèmes parce qu'elle implique qu'il faut savoir à l'avance d'une façon ou d'une autre, ce qu'on veut aller chercher et se rappeler avant même qu'on se le soit rappelé. En outre, la façon de chercher peut évidemment influencer sur le contenu de ce qui est ainsi rappelé. De telle sorte que le souvenir est marqué au moins autant par le contexte présent dans lequel il est rappelé que par le contenu réel de ce qui s'était passé et qui avait été stocké dans le passé.

Je ne crois pas pourtant que cette distinction entre fonction de stockage et fonction de rappel (qui fait couler beaucoup d'encre chez les spécialistes) épuise le sujet dont je voulais vous parler. Je crois même que, dans une certaine mesure, si on utilisait cette distinction comme analogie, elle serait trompeuse parce qu'il s'agit en fait là, dans

la mémoire du rite, d'un tout autre univers de pensée que celui de notre pensée moderne où, en particulier, notre relation au temps est tout à fait différente.

C'est cela que je voudrais essayer d'analyser d'abord brièvement. En effet, dans l'univers mental qui est celui de ce système pédagogique, nous sommes dans un univers de pensée très différent de celui de la pensée moderne, tout entière dominée par le principe de raison suffisante et par les paradigmes de la physique et de la chimie, jusque et y compris quand il s'agit de sciences des êtres vivants, où le fin fond des choses appartient encore à une biologie dite « physicochimique ». Ici, au contraire, nous sommes dans un mode de pensée résolulement et ouvertement vitaliste, qui était celui de toute l'Antiquité hébraïque et grecque, d'Aristote en particulier, mais aussi du Moyen Age et de la Renaissance, et qui s'est maintenu en fait jusqu'au 19<sup>ème</sup> siècle, malgré les succès de plus en plus spectaculaires que remportaient une physique et une chimie fondées elles-mêmes, au contraire, sur le principe de raison suffisante. Or, ce qui est important dans ce principe, c'est que la raison comme cause est considérée comme suffisante : autrement dit, la cause d'un phénomène doit être suffisante pour l'expliquer, étant évident que cette cause se trouve dans le passé du phénomène. Ce principe exclut quelque chose, et ce qu'il exclut de cette façon, comme une explication qui devient superflue, c'est l'explication par les causes finales, surtout dans leur forme intentionnelle, animiste.

Au contraire, pour la pensée vitaliste, ou pour la sensibilité vitaliste qui souvent la remplace, puisque on la retrouve chez des philosophes de la modernité, dont Nietzsche est probablement le plus représentatif, c'est l'expérience immédiate de la vie dans son irréductibilité qui est fondatrice, qui révèle le réel si l'on peut dire, plutôt que la physique des particules ou la thermodynamique. Et, cette expérience de la vie, ce n'est pas celle que révèle la biologie, c'est essentiellement, celle du temps de la vie, plus exactement des temps de la vie, la naissance, le développement, la maturation, la vieillesse et la mort, avec, entre-temps, rencontres sexuelles, fécondation, nouvelles naissances, ...

Or, le fait d'être immédiatement sensible à tel aspect des choses plutôt qu'à d'autres, a des conséquences très importantes pour notre perception du temps. Dans la représentation physique que nous nous faisons de l'histoire de l'univers, en particulier celle des théories cosmologiques, suggérées par l'astrophysique, le temps est tout naturellement considéré comme une dimension linéaire, c'est-à-dire, une dimension où l'on remonte dans le passé en le mesurant sur une échelle dont les unités sont constantes. Par exemple, le fameux big bang dans la théorie qui porte ce nom, et qui est aujourd'hui la plus communément admise, la grande explosion originelle s'est elle-même produite à l'intérieur de

ce temps linéaire en un moment singulier auquel on aboutit en remontant par la pensée une succession d'événements datés, dont nous observons aujourd'hui les conséquences. Cette représentation du temps comme dimension à l'intérieur de laquelle l'histoire de l'univers se déroule, c'est évidemment un présupposé, mais qui est raisonnable pour rendre compte de façon relativement cohérente des observations astronomiques dans le cadre des lois de la physique.

Certes, il y a des problèmes non résolus, souvent très difficiles, et les physiciens ne manquent pas de les soulever, qui concernent en particulier la nature du temps micro-physique. Et dans quelle mesure peut-on encore parler de temps à l'échelle des phénomènes eux-mêmes du big bang, dans ce qu'un auteur a appelé de façon imagée mais probablement inadéquate « les trois premières secondes de l'univers ». En effet, qu'en est-il de ces trois premières secondes ? Et puis, surtout, qu'en est-il de ce temps, si l'on admet que le temps de l'univers lui-même ne pouvait pas exister avant l'univers ? C'est-à-dire qu'il apparaîtrait avec cet univers, en même temps, si l'on peut dire, que son espace ?

Mais, en gros, malgré ces difficultés, la convention d'un temps physique linéaire permet de fabriquer des modèles d'univers qui rendent compte, causalement et physiquement, des observations astronomiques, quitte à essayer de résoudre, toujours par la physique bien entendu, les problèmes qui se posent encore.

Tout à fait différente est l'attitude vitaliste, quand on l'applique non seulement aux êtres vivants, mais à tout ce qui existe et à l'univers tout entier, qui sont vus alors sur le modèle d'êtres vivants ou plutôt par l'intermédiaire d'une vie cosmique qui traverserait tout ce qui existe. La représentation du temps que nous avons alors, n'est plus celle de la physique, c'est celle des mythologies où l'origine du monde c'est sa naissance, comme celle d'un être vivant qui se différencie et se diversifie en se développant, mais qui reste unifié par le processus vital qui le traverse, ce que les mystiques appellent « l'âme du monde ».

Alors, l'histoire de l'univers n'est plus vue comme une succession d'événements physiques, mais comme le nom qui est utilisé dans la Bible pour désigner l'histoire, les *Toldot*, c'est-à-dire une succession d'engendremets, les engendremets des cieux et de la terre, *Toldot Hachamaïm Vaharetz*, comme dit la Genèse, à l'image des engendremets du vivant.

Ce qui s'impose dans cette représentation, ce n'est plus le temps physique linéaire et immuable avec la métaphore hydraulique du temps qui coule, ou bien celle du sablier et des mouvements cycliques répé-

titifs et inchangés des planètes, mais au contraire, ce sont les métaphores de la vie avec le temps de la naissance, de la création, celui de l'évolution irréversible des individus vers la mort ... et une renaissance éventuelle. Alors le temps des origines n'est plus un moment à l'intérieur du temps qui coule. Cela devient un temps hors du temps, celui qui crée le temps propre du monde dont il s'agit. Exactement de la même façon que le temps de ma naissance, par rapport à moi qui parle, est un temps hors du temps, qui crée le temps propre du système de références que je constitue. Le temps des origines reste absolument, si j'ose dire, hors du temps, c'est le temps sacré, justement, qui fonde de cette façon la sphère du sacré.

Et tout l'objet des mythes et des rites, c'est justement de réintroduire le sacré dans le cours du temps de la vie de tous les jours, qui est alors vécu comme un temps profane, le temps du *Hol* comme on dit, mot hébraïque qui veut dire profane, mais aussi le sable, tout à la fois terne et indifférencié comme le sable, peut-être justement celui qui coule de façon uniforme dans le sablier. Tout l'objet des rites est de réintroduire dans le cours de ce temps profane, l'expérience du temps sacré, celui des origines hors du temps qui porte en lui toutes les potentialités de renouvellement et de création. Et cela, bien entendu, toutes les mythologies le font, chacune à sa façon, en raccrochant tel ou tel événement de la vie des ancêtres ou telle ou telle expérience marquante et fondatrice dans le passé du peuple, aux origines mythiques et sacrées de l'univers qui est comme toujours l'univers de quelqu'un ou d'un groupe social, c'est-à-dire un univers d'autant plus étendu que les limites de la perception de ce quelqu'un ou de ce groupe social sont elles-mêmes étendues. Ainsi, des événements du passé d'un peuple qui pourraient être vus comme événements historiques, sont vécus dans la conscience mythique et rituelle comme des événements sacrés, où le temps des origines se révèle à nouveau. C'est ainsi que les événements proprement historiques n'ont plus aucune signification, et c'est cela qui fait que l'on peut parler de peuple dit sans histoire.

De ce point de vue, le peuple juif traditionnel par certains aspects, se perçoit aussi comme un peuple sans histoire. On ne retient de la multitude des événements de l'histoire que ceux où l'on a vu, pour une raison ou une autre, la marque du sacré, où les expériences des origines à la fois oubliées quant à leur contenu, mais toujours présentes grâce aux mythes et aux rites, sont reconnues.

C'est comme cela que des siècles, voir des millénaires, peuvent être vécus par un peuple avec le sentiment qu'il ne se passe vraiment rien d'important, rien de vraiment nouveau, de créateur, puisque le vrai nouveau, ce qui est vraiment créateur, c'est ce dont nous faisons l'expérience grâce aux rites qui nous rebranchent sur cet *illo tempore*, ce

temps-là, cette sphère du sacré, des vraies origines où la vraie création a eu lieu. « Il n'y a rien de nouveau sous le soleil » dit l'Ecclésiaste, que le midrach commente en disant : « Au-dessus du soleil (c'est-à-dire dans cette autre sphère), il y a du nouveau ».

Inversement, des événements du passé, ayant un contenu mythique, pourraient, au moins certains d'entre eux, être vus comme des événements banaux, par exemple, la sortie d'Égypte, les migrations des tribus sémitiques qui l'ont précédée, les guerres de conquête qui l'ont suivie, tout cela fait l'objet de l'histoire. Mais, en tant qu'événements historiques, ils ne sont pas intéressants pour la conscience traditionnelle. Ce n'est qu'en tant que *Moadim* (rendez-vous), qu'ils acquièrent leur véritable importance et qu'en fait, ils ont été retenus dans la mémoire du peuple. « *Moadey Hachem* », « rendez-vous », rencontres entre le peuple et son Dieu, ce sont ces mêmes rendez-vous qui désignent les rites, les fêtes rituelles qui, dans notre vie de tous les jours, les réintroduisent. Et ce n'est qu'en tant qu'événements mythiques, objets de rituel qui les réactualise, que ces événements ont été conservés dans la mémoire du peuple. Autrement dit, s'ils n'avaient été vécus que comme événements historiques, ils auraient été définitivement oubliés. Et cette actualisation, évidemment, ne fait pas que les conserver comme dans un registre ou dans les annales, elle les transforme en les projetant dans le présent et le futur.

Ce qui différencie un événement mythique d'un événement historique, ce n'est pas que l'un n'a pas existé et ne serait qu'une affabulation, tandis que l'autre a existé. Il s'agit en fait d'un même événement du passé, mais vécu au présent d'une façon différente. L'événement mythique est plein, dans tous les sens du mot, gros d'une foule de possibilités, comme la graine avant qu'elle ne germe. Le temps mythique est plein et « enceint », si l'on peut dire, comme l'année pleine dans le calendrier hébraïque, qui a un mois supplémentaire, grâce à quoi les cycles du soleil et de la lune peuvent s'unifier, et qui est dite très explicitement en hébreu « *chana meouberet* » c'est-à-dire, « année enceinte » par où le temps cosmique est engendré.

Au contraire, dans le temps historique, l'événement est réduit -et on veut qu'il soit réduit car c'est cela le rôle de l'histoire -, à cela seulement qui a existé réellement, en éliminant ainsi tout ce qui aurait pu exister et qui se trouve, lui, dans l'événement mythique. Une conséquence en est que l'événement historique, s'il ne reste qu'historique et n'est pas transformé en mythe ou en rite, est à la longue plus sûrement oublié que l'événement mythique. Et c'est ce qui se passe effectivement dans ces civilisations dites sans histoire ou rien d'important, de digne d'être retenu, n'a l'air de se passer pendant des siècles et des millénaires. C'est que seul le temps des événements mythiques a une signification, seuls ces événements sont dignes d'être racontés.

Le temps historique du quotidien restant sans signification, cela peut se traduire par une certaine tentation, celle de limiter l'expérience du rite à cette nostalgie des origines, nostalgie de ce temps-là, du commencement, nostalgie qui est évidemment à l'opposé d'une création renouvelée.

C'est cette ambiguïté qu'on trouve dans la formule que nous répétons souvent quand nous disons : « *Hadech Yamenou kekedem* », une formule assez contradictoire, qui veut dire : « Renouvelle nos jours comme au jour d'avant ». Formule ambiguë, puisqu'elle peut se comprendre, soit en mettant l'accent sur « renouvelle », soit sur « comme avant ». Il semble bien donc que la civilisation juive traditionnelle ait été, elle aussi, une civilisation nostalgique sans histoire, ou seuls ont une signification les événements qui s'intègrent dans la chaîne du passé. En effet, on peut parfaitement soutenir que depuis la destruction du temple de Jérusalem, rien ne s'est passé. Et, concernant la création de l'Etat d'Israël, vous savez que la discussion n'est pas terminée sur la question de savoir si c'est un événement ou non dans la chaîne du sacré, ou si cela n'est pas qu'une simple péripétie de l'histoire profane.

En fait, cela n'est pas tout à fait comme cela et cela n'est pas aussi tranché. Le « renouvelle nos jours comme avant », le « *Hadech Yamenou kekedem* », peut être compris et vécu justement en mettant l'accent sur le *Hadech*, sur le « renouvelle » et, à la nostalgie des origines, s'oppose alors l'aspiration à une création renouvelée, qui, comme on dit, renouvelle chaque jour l'œuvre du commencement. Donc, c'est une aspiration à un présent qui engendre un avenir, lui aussi fantastique et gros de signification par rapport au sable des événements du quotidien, mais un avenir qui soit vraiment nouveau, jamais vu, inouï en quelque sorte, et qui ne soit pas qu'une répétition des origines. Donc, nostalgie d'un avenir, comme quelqu'un a parlé de « mémoire de l'avenir ».

Comme dit le Talmud, l'expérience future de la libération dans les temps à venir, remplacera en importance celle de l'exode, de la sortie d'Egypte, qui est pour nous, aujourd'hui centrale. Celle-ci deviendra périphérique et négligeable ; l'essentiel n'y sera plus. Ceci veut dire que, malgré tout, il semble qu'il se passe quand même quelque chose dans l'histoire. Mais cela se passe de façon souterraine, comme une gestation dont nous ne voyons pas encore les fruits, et, précisément, grâce à la ritualisation qui tente de réintroduire le sacré dans le profane, le temps des origines, du séparé, du « *Kodesh* », dans celui du « *hol* », du « sable ». Ainsi, l'histoire est récupérée d'une certaine façon, mais presque dépouillée des événements qui semblent lui donner un sens, et seulement comme gestation de la prochaine origine.

La ritualisation du profane, donc la sacralisation du « *hol* », a, en fait, pour objet la transformation en gestation du monde à venir, de cette durée sans signification ou aux significations vaines et illusoire que nous accordons aux événements historiques quand nous essayons de les planifier et de les orienter. C'est donc cette « vanité des vanités » de l'Ecclésiaste qui désigne l'illusion des significations que nous accordons aux événements historiques quand nous pensons que nous pouvons les construire et que les résultats viennent régulièrement démentir les prévisions et décevoir les espérances. C'est cette « vanité des vanités », qui débouche dans l'Ecclésiaste sur l'exhortation finale à l'observance du rite. « Garde ses commandements car c'est par là que se fabrique le tout de l'homme ».

C'est par là que se fabrique le tout de l'homme, dans un processus souterrain de transformation et de germination, qui se passe dans l'intériorité à la fois consciente et inconsciente des individus et des familles. Ce que certains textes cabalistes appellent les « *birouim* », c'est-à-dire, les éclaircissements, les élucidations, au sens de rejet des scories, ou encore, comme dans l'œuvre alchimique le « *tserouf* » ou le « *Zikhoukh* », la fusion avec purification des métaux et la transformation progressive des minerais grossiers en or pur.

Mais, il peut arriver que ce processus souterrain fasse parfois surface, qu'on se pose la question d'une signification sacrée possible, donc ritualisable, d'un événement historique du présent, qui arrive aujourd'hui. En particulier, c'est comme cela qu'on peut comprendre l'importance et les enjeux d'une question rituelle qui divise aujourd'hui les autorités rabbiniques, et qui a l'air curieuse et incompréhensible : doit-on dire ou non, le « *hallel* » dans la liturgie du Yom Hatsmaouth, fête de l'indépendance de l'Etat d'Israël ? Et cela est évidemment lié à la façon de regarder ce jour, à la signification à lui accorder. Est-ce une fête nationale israélienne, dont l'importance n'est que celle d'une péripétie dans l'histoire de l'éveil des nationalités au 19 et 20<sup>ème</sup> siècles ? En ce cas, du point de vue de l'histoire juive consacrée, c'est un non-événement, cela reste du domaine du « *hol* », du sable, ou bien, au contraire, est-ce un événement où le sacré, le « hors-du-temps », se dévoile ? Et cela devient alors une nouvelle fête qui s'ajoute au calendrier rituel, comme ce fut le cas pour Hanouka et Pourim, et elle devient elle-même consacrée par le rituel, entre autre, par la lecture du « *hallel* », c'est-à-dire, en l'occurrence, par une modification des paroles rituelles du jour, similaires à celles de Hanouka. De même, la discussion qui a divisé les rabbins au 18<sup>ème</sup> siècle sur la signification des guerres de Napoléon : guerres pré-messianiques de « Gog et Magog » ou bien péripéties de l'histoire européenne ?

Bien que ces questions soient des plus légitimes, nous savons qu'elles portent en elles la tentation qui a caractérisé toutes les impasses des

faux messianismes où se sont engouffrés ceux qui guettaient dans les événements historiques, un signe ou les signes annonciateurs de la fin des temps, ceux qu'on appelait les « *mehachevei ketsim* », les calculateurs des fins de temps, qui resurgissent périodiquement malgré les mises en garde et les interdictions, depuis celles de Maïmonide jusqu'aux interdictions contemporaines.

Quoi qu'il en soit, on peut commencer à comprendre que la mémorisation par le rite ne veut pas être seulement répétition du passé à la façon d'un anniversaire historique, mais création d'un présent et d'un futur, à partir d'un passé qui fut lui-même création et commencement. Et là, nous retrouvons un paradoxe qui est celui de tous les rites d'origine dans toutes les traditions, toutes les mythologies. Le paradoxe réside en ceci : si le rite doit répéter un acte créateur, tel que la création du monde, ou la sortie d'Égypte qui est vue elle aussi comme une création, il ne peut le faire qu'en ne le répétant pas. Parce qu'un acte créateur ne peut l'être qu'une fois. Si le rite le répète exactement, ce n'est plus un acte créateur.

A nouveau, la métaphore de la fécondation et de la naissance résout ce paradoxe : la naissance d'un être vivant est une répétition, une reproduction de la naissance d'autres êtres vivants de son espèce, de sa lignée parentale en particulier. Et pourtant, elle est véritablement création par le fait que chaque individu, en particulier dans l'espèce humaine, est unique et n'en répète aucun. Comme le dit joliment le généticien Albert Jacquard, il n'y a pas de reproduction sexuelle, parce que la sexualité introduit une telle diversification du matériel génétique qu'un individu n'est jamais la reproduction de qui que ce soit.

Consacrer les temps, comme on dit, « *le kadesh Israël vehazemanim* » « consacrer Israël et les temps », suivant la formule rituelle, c'est les faire vivre, en les concevant et les engendrant, car, comme dit Rachi, « le sacré apparaît partout où il y a définition du sexuel ». « *Kol makom che ata motze geder erva ata motze kedoucha* ». A nouveau, vous voyez que nous ne sommes pas dans la métaphore du temps qui coule de la physique, mais dans celle des naissances de la procréation. Et, c'est évidemment dans les rites de la nouvelle année, de Roch Hachana, que ces métaphores de fécondation et de naissances, sont les plus évidentes. Comme dans la plupart des mythologies, la nouvelle année, c'est l'anniversaire d'une naissance, celle de l'univers et aussi celle du peuple. Les rites de la nouvelle année et les textes qu'on lit ce jour-là, nous replacent dans le temps des origines, ce temps sacré en dehors du temps historique, et aussi, temps de la fin, de la fin des temps, du messie et de la fin des jours.

Mais il n'y a pas que le jour de Roch Hachana proprement dit, car pour la Michna, il se trouve que la fonction anniversaire de la nouvelle

année a éclaté en quatre. Il existe quatre nouvelles années, quatre naissances fondatrices : celle du monde ou plus exactement, de l'humanité au mois de Tichri, à l'automne ; celle de la société d'Israël, à Pessah, au mois Nissan, au printemps ; celle des arbres à Tou-Bichvat, et aussi celle de la dîme des animaux au mois d'Elloul avant Tichri.

Chaque fois, il y a superposition des cycles naturels et sociaux qui sont vécus au présent (à savoir les saisons, les arbres, les impôts) sur les anniversaires cosmiques et mythiques des origines. Cette superposition renforce l'union entre ce dont on se souvient, c'est-à-dire les origines dans un passé et un futur hors du temps, et l'acte du souvenir lui-même dans notre présent. Autrement dit, il y a là réunion, confusion, entre le contenu du souvenir et l'acte du souvenir. Dans cette union, ce n'est pas seulement le temps des origines qui est vu comme temps de fertilité, de naissance, mais le rite lui-même du souvenir est vécu comme rencontre sexuelle, fécondation et naissance.

Cette idée que le rite du souvenir, le souvenir de la naissance fondatrice est vécu lui-même au présent comme fécondation et naissance apparaît clairement dans le traité Roch Hachana, justement, du Talmud, à travers un jeu sur le sens double ou triple d'un mot aux usages multiples, sur lequel il vaut qu'on s'arrête un moment, le verbe « *pakod* ». Ce verbe « *pakod* » veut dire, entre autres se souvenir, mais connoté, il a bien d'autres significations. La première fois que ce verbe « *pakod* » apparaît, c'est dans le passage qui relate l'histoire de la naissance miraculeuse et inattendue de Yitzhak, l'enfant qui ne devait pas naître, puis l'enfant qui rira, puis qui devra être sacrifié et qui en réchappera. Eh bien, on nous dit là que le Dieu d'Abraham, qui lui avait promis cet enfant, « *pakod* » Sarah, c'est-à-dire qu'il s'est souvenu de Sarah. La même histoire se reproduit à propos d'autres mères d'Israël qui étaient stériles en un premier temps, telles Rachel et Hannah, et c'est à propos de cela, en jouant sur les rapports de signification entre les mots « *pakod* » et « *zakhor* » qui veulent dire tous les deux « se souvenir » et sur les différents contextes où on les trouve, qu'on nous dit, à propos donc de Sarah, Rachel et Hannah : « on s'est souvenu d'elles à Roch Hachana ». Mais cela veut dire aussi qu'elles ont été visitées à Roch Hachana, car « *pakod* » ne veut pas dire seulement se souvenir, mais aussi « visiter », au sens de rendre visite, et aussi au sens de remplir, de visiter, comme un homme visite une femme. Et « *pakod* » veut dire aussi compter et garder, comme on garde un compte mis en dépôt. Tout cela se trouve dans ce même mot, qui recouvre ainsi les deux aspects de la mémoire, l'actif de « *zakhor* », rappeler et le passif de « *chamor* », conserver ; avec, en plus, les autres connotations de visiter, compter et aussi dénombrer, mettre en ordre, donner un ordre, un commandement, qui sont aussi d'autres aspects du rituel.

Je n'ai pas le temps d'entrer dans les détails du raisonnement talmudique tel qu'il se déroule là-bas ; c'est un raisonnement par analogie qui aboutit à rapprocher le souvenir qui est en même temps visite de ces trois mères, par lequel elles deviennent fécondes, du jour de la mémoire, « *yom hazikaron* », qui désigne Roch Hachana, la Nouvelle Année. Cette mémoire est souvenir des origines, bien sûr, mais des origines vues comme une conception du monde ainsi qu'il est dit explicitement à propos de Roch Hachana : « *Hayom harat olam* », « Ce jour, le monde a été conçu ». C'est en cela évidemment que le rapprochement analogique n'est pas qu'une simple analogie formelle, le souvenir de Roch Hachana est tout naturellement associé au redémarrage des naissances, à la conception inattendue, là où on la croyait impossible.

Et, inversement, cette conception inattendue chez Sarah, Rachel et Hannah, la visite en question, est tout naturellement associée au souvenir des origines, qui a exactement la même connotation. Cette association, loin d'être arbitraire, donc, sert précisément à nous faire comprendre le contenu de cette connotation sexuelle, procréatrice, qui caractérise le souvenir dans le rite. Non seulement le temps des origines est un temps de fertilité, de création et de naissance, mais le rite qui se souvient de ce temps, a lui aussi, cette même connotation, il est en lui-même fécondation.

Ainsi le souvenir dans ces rites, le « *zekher* », ne désigne pas seulement l'aspect actif du rappel, du *retrieval*, qui consiste à aller chercher et actualiser quelque chose du passé, mais aussi un aspect sexuel d'engendrement qui peut se résumer par une image que je vous suggère, celle de la conception d'un souvenir. Autrement dit, on conçoit un souvenir comme on conçoit une idée et comme on conçoit un enfant. C'est cela entre autres,, qui permet de comprendre les aphorismes, à première vue bizarres du Talmud, qui nous disent à la façon de recettes magiques, ce qui est bon et ce qui est mauvais pour la mémoire.

On trouve de tels aphorismes dans un passage à la fin du traité *Horayot* où l'on énumère toute une série d'actions, dont certaines apparemment très farfelues, qui ont pour effet de faire oublier ce qu'on a étudié, ou, au contraire, dans une deuxième série d'actions, symétrique de la première, celles qui ont pour effet de renforcer la mémoire. On dirait là-bas, qu'il s'agit de recettes magiques, mais on peut y voir aussi une symbolique de la vie et de la mort, de leur enchevêtrement, de ce qui fructifie et se dégrade, du germe et du déchet. Parmi les premières actions en question, manger de ce qu'une souris a mangé, fait oublier. Et, à plus forte raison, dit le Talmud, comme si cela allait de soi, manger une souris. Et aussi, boire de l'eau dans laquelle on s'est baigné. Ainsi que manger fréquemment des olives. Tout cela fait oublier.

Parmi les secondes, manger de la pâte cuite sur du charbon, boire de l'eau qui a servi à pétrir la pâte, consommer souvent de l'huile d'olive, tout cela au contraire, renforce la mémoire. Or, là aussi, si on est sensibilisé à la métaphore des fécondations à propos de la mémoire, ces paroles étranges peuvent être comprises comme différentes symbolisations du rappel, du souvenir, comme processus de germination et d'éclosion à la vie ; tandis que ceux qui s'opposent à ces processus, ou marchent en direction opposée, symboliseraient l'oubli, qui devient alors une forme d'enfermement stérile et de déchet organique irrécupérable. Cette interprétation est suggérée dans la suite du texte par une parole de Rabbi Yohanan, qui reprend pour la mettre en évidence l'opposition qui semble encore plus curieuse, entre les effets de l'huile d'olive et ceux de l'olive elle-même. C'est que, selon Rabbi Yohanan, l'huile d'olive fait revenir à la mémoire une étude de soixante-dix ans, alors que l'olive elle-même l'a fait oublier. Et le commentaire du *Maharcha* explique cela, en faisant remarquer que l'olive est un fruit dont le caractère précieux ne provient que de l'huile qu'on en extrait. L'olive elle-même n'est pas un aliment très fin, ni prestigieux, elle n'est pas en elle-même un signe de gloire, un compliment, une louange, comme il dit, pour la terre qui la fait pousser. Au contraire, l'huile est toujours vue comme une surabondance de fertilité et de fécondité, en particulier dans les rites d'onction, de *Mechiah* d'où vient le mot « *machiah* », « messie », oint d'huile. De même, à la souris qui détruit tout pour détruire et même pas pour manger, s'oppose le charbon, source de lumière et de chaleur. Une eau qui contient les déchets de notre toilette s'oppose à celle qui a servi à pétrir la pâte.

Ainsi tout cela et d'autres textes, nous montre que pour le langage hébraïque ancien, dans la mémoire du rite (et aussi dans celle de l'étude interprétatrice où l'on pourrait croire aussi qu'il s'agit d'activités répétitives), ce dont il s'agit en fait, c'est de faire vivre un souvenir non pas au sens de le faire revivre comme on dit, mais de le concevoir et de le faire naître à la vie, le féconder comme un germe pour en faire sortir une pousse.

Eh bien, ceci n'est pas une petite chose, bien que nous l'accomplissions chaque fois que nous concevons, dans quelque domaine que ce soit. Pourquoi ? Parce qu'il y a là une superposition de paradoxes qu'il n'est pas facile de se représenter, de regarder en face, même si c'est de cela qu'il s'agit tous les jours, sans que nous le sachions, quand il nous arrive de concevoir quelque chose ou quelqu'un. Il y a là une relation directe non seulement avec les origines, au sens des origines historiques, mais avec l'origine de ce qui est, y compris et surtout l'origine du temps, c'est-à-dire, du passé et du futur, qui cessent du coup d'être passé et futur. C'est là que s'enchevêtrent des processus de vie qui sont porteurs de mort, et de mort d'où vont sortir d'autres vies. C'est

là que le passé peut devenir futur et le futur passé. C'est peut-être ce que désigne cette fonction curieuse de la grammaire de l'hébreu biblique, celle du *vav* conversif, ce préfixe qui transforme une forme verbale du passé en futur et du futur en passé.

Cette fusion extraordinaire, le Talmud en parle comme d'une chose que la bouche ne peut pas énoncer ni l'oreille entendre. Et peut-être est-ce aussi de cela qu'il s'agit dans ce qui fut la grande idée de Nietzsche, sa doctrine indicible de l'éternel retour, la vision du plus solitaire, que Zarahoustra ne peut que se dire à lui-même et qui ne peut être pensée que comme énigme ; mais en même temps, vérité abyssale dont la contemplation permet seule de pouvoir dire oui à la vie, telle qu'il l'a décrite, par exemple, dans l'image du portique, où deux chemins infinis du passé et du futur se rejoignent. Ou encore, dans la vision du berger à qui le serpent est entré dans la gorge et qui tranche d'un coup de dents à la fois la tête du serpent et l'énigme de la vie et de la mort. C'est l'énigme de celui qui accepte, en en triomphant, la mort dans la vie et la régénérescence dans la mort. Le Talmud de son côté parle de choses que la bouche ne peut énoncer et que l'oreille ne peut entendre, pour désigner un au-delà du discours qui ne peut être que vécu. Vécu soit comme événement extraordinaire par lequel deux paroles différentes au Sinaï auraient été prononcées en une seule, soit comme expérience de la confusion entre transgression et injonction dans certains rites.

Un exemple du premier cas concerne le Shabbat à propos duquel le premier récit des dix commandements raconte qu'il fut dit « *Zakhor eth Yom Ha Shabbat* », « Souviens-toi du jour du Shabbat ». Alors que dans le deuxième récit, on trouve cette fois « *Chamor eth Yom Ha Shabbat* », « Garde le jour du Shabbat ». Et, à la question qui se pose évidemment : qu'en était-il vraiment au Sinaï ? Qu'a-t-il été dit au Sinaï ? « Souviens-toi ou garde », « Zakhor ou Chamor » ? le Midrach répond : « Les deux mots ont été dits en un seul » « *Zakhor ve Chamor bedibour ehad nemrou...* ». « Souviens-toi et garde » ont été dits en une seule parole, chose « que la bouche ne peut pas énoncer et l'oreille ne peut entendre ». Ce qui est dit ici en une seule parole, ce sont deux paroles qui concernent l'une le passé, l'autre le futur. Le « garde le shabbat », désigne la conservation du passé, les aspects passifs du rite, c'est-à-dire les interdictions qui visent à ne rien changer à l'état des choses. Tandis qu'au contraire, le « souviens-toi » du shabbat concerne les aspects positifs du rite qui s'expriment concrètement par le *kiddouch*, les lumières... Et, dans cet exemple, on retrouve la connotation sexuelle dont nous parlions, puisque, d'une façon générale et sauf exception, mais justement ici, il s'agit d'une exception, les femmes ne sont soumises qu'aux obligations négatives, aux interdictions qui ont pour effet de garder, conserver. Seuls les hommes, les

mâles ont l'obligation du « *zekher* », c'est-à-dire du souvenir actif. Mais voilà que dans le cas du shabbat, comme les deux obligations ont été dites ensemble, en une seule parole, les femmes et les hommes sont soumis pareillement et ensemble aux deux obligations négatives et positives. Ils conçoivent donc le souvenir dans le rite, tous les deux ensemble et chacun des deux façons à la fois féminine et masculine du « garde » et du « souviens-toi ». C'est donc cela, cette union extraordinaire, bien que régulièrement accomplie, que la bouche ne peut pas énoncer et que l'oreille ne peut entendre.

Cette même expression s'applique aussi à d'autres cas, comme le dit Rachi, à propos d'autres situations où deux paroles contradictoires auraient été prononcées en une seule parole. Il s'agit là de cas où un commandement positif d'accomplir un rite s'oppose à un commandement négatif, car il revient, en fait, à faire transgresser une interdiction. Autrement dit, il y a des cas où l'on reçoit comme commandement positif quelque chose qui est en fait la transgression d'une interdiction. Par exemple, l'obligation du feu des sacrifices pendant le shabbat quand le temple existait, s'oppose évidemment à l'interdiction de faire du feu et transgresse cette interdiction du feu. Ou encore, l'interdiction de mélanger la laine et le lin, qui est contredite par l'obligation des « *tsitsith* », des franges dans leur forme originelle d'un fil d'azur tel qu'on le faisait autrefois, et qui impliquait au contraire un tel mélange de laine et de lin. Ou encore, l'interdiction de l'inceste du frère et de la sœur, étendue au beau-frère et à la belle-sœur, et qui est contredite par l'obligation du « *Yboum* », du levirat, mariage du beau-frère et de la belle-sœur dans certaines circonstances après la mort du frère. Il s'agit ici d'un autre aspect de la réunion des contraires qui porte cette fois sur des obligations et des interdits d'une Torah qui se veut « *Torat Hayim* », c'est-à-dire, « de vie ». La réunion des oppositions est vécue là encore d'une façon qui ne peut être ni dite ni entendue, mais seulement vécue. Bien que, et c'est cela évidemment le paradoxe du discours mystique, de nombreuses pages et de nombreux discours leur sont consacrés avec ou sans jeux de mots.

Mais tout cela n'est pas neutre : ce n'est pas seulement l'objet de contemplation mystique ou d'ascèse particulière, ou de *kavanah*, c'est-à-dire, d'orientation de la pensée et de la sensibilité au moment de l'accomplissement des rites. Cela n'est pas sans conséquence non plus sur la façon que nous avons de percevoir et de vivre le temps de notre histoire au présent, qui est ainsi rythmé et dédoublé par les rites. Car nous avons vu que l'abolition de l'histoire comme lieu d'événements signifiés n'est pas complète. Ce qui différencie la relation du rite juif à l'histoire par rapport aux rites païens, c'est peut-être le fait que l'histoire n'est pas totalement abolie entre les événements épiphaniques,

c'est-à-dire mythiques et rituels, entre ceux qui dévoilent le sacré et sont gros de ses significations potentielles infinies.

L'histoire souterraine en gestation redonne une certaine densité à l'histoire profane entre les événements sacrés ; mais, et c'est cela qui est important, cette histoire souterraine doit rester souterraine, elle doit rester non planifiée, non dite, imprononcée, comme ce qu'aucune bouche ne peut prononcer ni aucune oreille entendre. Les engendres de l'histoire ne peuvent se faire que dans la nuit, comme ceux des hommes, de façon, en grande partie, non planifiée, inconsciente, malgré évidemment, ce qu'on appelle la planification des naissances. Et la planification de l'histoire, en vue des lendemains qui chantent et du Messie, c'est cela le faux messianisme : indiquer des méthodes historiques, des philosophies de l'histoire, des idéologies qui sont sensées faire advenir l'âge d'or, venir le Messie, c'est-à-dire, ce renouvellement, cette naissance qu'on attend pour la fin des temps.

C'est justement contre cela que nous met en garde l'Ecclésiaste, contre cette vanité de la planification du futur, déplacée de son objet. La planification totale, projection dans le futur, ne peut être que répétition du passé. Le nouveau ne peut venir que malgré la planification, ce qui ne veut pas dire qu'il n'en sorte rien. On croit faire quelque chose de nouveau et on ne fait que répéter le passé ; mais autre chose se produit, inattendu et vraiment nouveau, parfois à l'opposé de ce qu'on croyait faire. La vanité, c'est celle qui vient du retour de l'identique, là où on attendait le nouveau. Pour le Midrach, l'expression « vanité des vanités », qui veut dire en fait « souffle des souffles » ou « fumée des fumées », désigne une superposition de marmites telle que la fumée qui sort de l'une chauffe celle qui est au-dessus. On croit chaque fois que ce qui va sortir d'une marmite sera différent, et on retrouve toujours une autre fumée, identique à celle du dessous. Là où on attendait que le souffle produise quelque chose, qu'il s'incarne par exemple dans une voix, une parole, on ne retrouve qu'un autre souffle, souffle des souffles. Tel est le statut, pour l'Ecclésiaste, de ce qui se passe sous le soleil, c'est-à-dire, peut-être, là où l'on veut que tout soit éclairci pour ne rien laisser au hasard, ne rien laisser dans l'ombre.

Le renouvellement du vivant, par définition imprévu, qui ne va pas sans instabilité ni sans gaspillage, sans incorporer, justement, ce qui ne sert à rien a priori, ce renouvellement ne se prépare pas à la lumière du jour solaire, mais sous la lune, dans la nuit, là où il n'y a ni idéologie, ni planification, mais dégradation et régénérescence. Le Messie ne se planifie pas et ne vient pas comme aboutissement d'une idéalisation politique, historique ou religieuse. Il est engendré, c'est-à-dire qu'il est produit, par les mêmes processus, à moitié conscients, pulsionnels, nocturnes, indirects, faits de vie et de mort, plus que de rationna-

lité explicite, les mêmes que ceux par quoi les êtres vivants s'engendrent les uns des autres. Et la seule façon concevable d'agir sur l'histoire souterraine de cet engendrement ne peut être qu'indirecte et c'est cela que nous dit la conclusion de l'Ecclésiaste : action indirecte sur ces processus mêmes, par transformation des individus dans leur corps, leurs affects, leurs pensées et leurs relations sociales.

Toute la signification de Pourim, par quoi nous avons commencé, se trouve dans la lecture d'une histoire sans Dieu, profane, puisque aucun nom de Dieu n'apparaît de façon explicite dans le livre d'Esther, mais où pourtant, de façon souterraine, l'alliance d'Israël et de l'humanité d'Israël avec son Dieu continue de se faire. Mais ce même récit du livre d'Esther nous montre aussi sur quel mode cette histoire souterraine est vécue. Certainement pas celui d'un Messie glorieux qui accomplirait un sens de l'histoire prévu et décrit par des idéologues ou des rabbins zélotes, et concrétisé par des politiciens, mais plutôt sur le mode de la dérision, de l'imprédictible où les contraires se rejoignent, le bien et le mal se confondent, où à la fois rien n'est sacré et tout est sacré, comme dans le carnaval. Et c'est probablement le génie des anciens rabbins, d'avoir institué le carnaval de Pourim, comme commandement rituel de Torah.

Malheureusement, le messianisme comme philosophie de l'histoire et comme politique, apparaît de façon tragi-comique, comme une extension du champ du commandement de carnaval à toute notre existence. Dérision du « *paradise now* », le cri « paradis maintenant » de la Californie des années soixante, nous avons maintenant chez nous « *We want Machiah now* », « nous voulons le Messie maintenant ». Mélange instructif d'hébreu et d'américain, que l'on trouve inscrit comme slogan sur des tricots d'enfants mais qui est pris au sérieux par des adultes, pour qui il ne s'agit pas de dérision du tout mais bien d'un idéalisme, un activisme, une piété, accomplissement de *mitzva*, pas celle de Pourim, bien sûr, mais celle du peuplement de la terre par exemple, ou encore, de la construction du temple.

Aussi doit-on s'interroger sur le statut de ceux qui étendent, sans le savoir, le champ du commandement du carnaval à l'ensemble de leur vie, et de la nôtre d'ailleurs en nous y entraînant, et cela, derrière le masque d'une religiosité, d'un nationalisme qui se veut sanctifié par le « Messie maintenant », mais qui reproduit en fait l'épopée carnavalesque et tragique de Chabtai Tsvi.

## Rabbin Adin Steinsaltz

---

### Le vide et le noyau\*

Je me sens comme un homme qui a un joug autour de son cou, cela dit, c'est une impression magnifique d'être dans une ville que je ne connais pas, de parler une lanque que la plupart des gens ne comprennent pas : c'est un peu comme si j'étais un ange qui parlait dans le vide : il m'est toujours possible de prétendre que le traducteur n'a pas traduit correctement.

Cela dit, je voudrais évoquer un problème. Il y a eu une grande émotion en Israël à propos de la définition de l'identité juive.

J'aimerais ajouter une définition originale, dont on ne s'est pas servi lorsqu'il y a eu le débat à la Knesset sur le thème : Qui est Juif ? Une définition que je proposerais serait : un juif, c'est quelqu'un que je rencontre dans la rue qui ne connaît rien, qui n'a jamais étudié la Bible, et qui se vante de ne l'avoir jamais lue. Si je rencontre un tel homme, certes, il est juif. De la même manière, si quelqu'un se rend à une assemblée juive, comme c'est le cas aujourd'hui, et qu'il découvre l'agréable sensation que personne ne comprend l'hébreu, c'est un signe qui ne peut pas tromper ; il s'agit bien d'une assemblée juive. Une assemblée où il n'y a pas de catholiques, ni de protestants, c'est certainement une assemblée juive.

Venons-en maintenant au sujet qui nous occupe. Je voudrais commencer par quelques statistiques qui sont, soit des interpolations, soit des extrapolations de l'histoire. D'après les estimations que nous pouvons faire, il apparaît que, au début de l'ère chrétienne, il y avait en Israël et dans les autres pays, environ 5 millions de juifs. Il s'agit là d'une hypothèse. Il y a de vives discussions sur le point de savoir combien vivaient en Israël, combien vivaient dans les autres pays, mais il s'agit d'une hypothèse qui est plus ou moins acceptée par les historiens qui traitent de ce sujet. Maintenant, il est un point sur lequel nous n'avons pas des chiffres très précis, mais on estime qu'à l'époque il y avait environ 40 millions de Chinois. Un peu moins de deux mille ans ont passés. Beaucoup de choses ont changé dans le monde, les Chinois sont environ un milliard de personnes ; les juifs arrivent à peine à 15 millions. Donc, par extrapolation, on pourrait calculer combien il

---

\* Nous remercions le Rabbin Josy Eisenberg d'avoir bien voulu assurer la traduction simultanée de cette conférence, prononcée en hébreu au colloque du Centre communautaire laïc juif, le 28 avril 1985.

devrait y avoir de juifs dans le monde aujourd'hui, si ce nombre s'était augmenté de manière naturelle, c'est-à-dire, s'il n'y avait pas eu d'interférences.

Je voudrais ajouter, bien que ce ne soit pas ma spécialité, un élément supplémentaire à ces données statistiques, à savoir que les juifs avaient de meilleures raisons que les autres de survivre. Notamment parce que d'une part, ils avaient un niveau culturel très élevé, ce qui constitue un avantage pour résister à diverses conditions défavorables, et d'autre part, ils étaient plus mobiles que les autres peuples, ils émigraient de pays en pays, grâce à quoi les juifs ont pu échapper aux catastrophes naturelles qui s'abattaient inéluctablement sur les autres peuples. Ce qui signifie que si l'on tient compte des catastrophes naturelles, des épidémies, de la mortalité infantile dans le monde, finalement, si l'on fait le calcul, on s'aperçoit que le nombre des Chinois a été multiplié environ par 50. On peut, sur ces bases, estimer le nombre que les juifs devraient atteindre aujourd'hui. Il est difficile d'imaginer un monde où il y aurait 120 millions de juifs. Je dis cela seulement pour frapper l'imagination, bien que ce ne soit pas notre sujet.

Le problème est : que s'est-il passé ? Les juifs ont toujours eu une forte natalité et ils ne commettaient pas d'infanticides. Au contraire, relativement aux autres cultures, la sollicitude pour l'enfant a toujours été très grande. Donc, nous nous trouvons devant un manque absolument énorme des quantités qu'il faut prendre en compte. Du fait que le peuple juif a beaucoup erré, il a vu s'ajouter à lui, des quantités importantes de prosélytes. On ne peut pas savoir exactement combien. Mais cela a été un atout au peuple juif et néanmoins, le nombre de juifs dans le monde est ce qu'il est aujourd'hui.

Ce qui est arrivé est clair. Le peuple juif n'a pas diminué pour des raisons naturelles ou biologiques, ou à cause de catastrophes, mais il y a eu deux phénomènes : d'abord, il a été persécuté en tant que tel ; lorsqu'on étudie l'histoire juive, d'une façon générale, que dit-on le plus souvent ? En telle année, on a tué des juifs, en telle année on a égorgé des juifs, on les a noyés, ou on les a brûlés. Donc, l'histoire juive apparaît essentiellement comme l'histoire des différents malheurs qui nous sont arrivés. C'est la structure générale : une succession presque dans le monde entier, d'exterminations des juifs, de manière physique, ou en raison des conditions de vie difficiles.

Mais je ne veux pas trop parler de cela, car je ne veux pas passer mon temps à pleurer sur le destin juif. Il y a certainement de plus grands spécialistes que moi sur ce sujet.

La question fondamentale que je veux poser ici, c'est qu'il y a eu une tentative de détruire les juifs de l'extérieur, soit par des actions bruta-

les, soit simplement par la création de l'oppression, oppression économique, oppression spirituelle, et d'autres formes d'oppressions.

Il y a un second phénomène. Certains ne pouvaient pas supporter cette pression que la société exerçait sur les juifs. C'était une pression énorme presque partout : aussi bien dans le monde musulman que dans le monde de la Chine, ou dans le monde de la chrétienté ; il y avait une tentative de séduction du monde sur les juifs, qui était très forte. Par exemple, en Pologne, il y avait une loi datant, me semble-t-il, du 13<sup>e</sup> siècle, la loi de Yaguelo qui était alors, la dynastie régnante en Lithuanie, et suivant laquelle tout juif qui se convertirait recevrait automatiquement un titre de noblesse. Cette loi a été utilisée par les franquistes lorsqu'ils se sont convertis, ils sont tous devenus membres de l'aristocratie polonaise. Un membre de cette secte franquiste, devenu un aristocrate polonais, fut un des compagnons de Robespierre, lors de l'assemblée constituante française et a perdu la tête, au sens révolutionnaire du terme, au moment de la terreur.

Je veux dire qu'il y avait une structure générale de séduction à l'égard des juifs qui était très forte, sur les plans économique, culturel, social. Force centrifuge, au fond, basée sur le sentiment, que l'on voulait faire éprouver aux juifs, qu'il n'y avait pas grand'chose à faire à l'intérieur de la communauté, que c'était beaucoup plus intéressant à l'extérieur.

Il y a environ cent ans, un certain professeur Chwolfson, qui s'était converti, discutait avec d'autres convertis des raisons qui les avaient poussés à ce convertir. L'un disait : je n'ai pas trouvé de femme ; l'autre disait : qu'il y avait une trop grande pression. Chwolfson, qui était un homme très cynique dit : moi, je me suis converti par conscience. Tout le monde l'a regardé : qu'est-ce que cela veut dire « par conscience » ? « Je me suis converti parce que j'avais purement et simplement conscience qu'il valait mieux être professeur à St Petersburg que d'être un instituteur à Berditchev. »

Ce genre de conscience, le professeur Chwolfson n'était pas le seul à l'avoir, mais des milliers, ou peut-être des millions de juifs ont eu ce même type de conscience. Les statistiques concernant le nombre de juifs, dont j'ai parlé, montre cela d'une manière extrêmement frappante. Je ne veux pas faire des théories complexes, mais il me paraît clair que le nombre de juifs vivant aujourd'hui dans le monde, s'agissant d'un peuple qui a eu une telle continuité historique, révèle l'étendue de ce phénomène. Cela, c'est ma théorie personnelle.

Je pense que cette théorie a un sens, pour ce qui concerne nos sujet. Nous assistons là à un processus comparable à ce que l'on pourrait appeler dans le monde extérieur, un processus de sélection naturelle. Seulement ici, il ne s'agit pas de sélection naturelle, mais d'une sélection

tion tout à fait artificielle, qui procède, comme je l'ai dit, d'une pression à la fois intérieure et extérieure, et qui suscite une pression sélective permanente.

Un exemple. Depuis cent générations, on a pu fabriquer à peu près toutes les espèces possibles et imaginables de chiens ; on peut par exemple prendre un pékinois et en faire un labrador ou un saint-Bernard. On peut faire de grandes modifications dans un système donné de phénomènes génétiques, par exemple, en y imposant une pression permanente.

En ce qui concerne le peuple juif, cette pression est double, puisqu'il y a une pression extérieure et une pression intérieure. C'est que la communauté juive elle-même a défini des critères tels que celui qui n'y résistait pas était rejeté à l'extérieur. Autrement dit, il n'y a pas que ce phénomène d'un homme qui veut sortir, qui veut quitter, il y a aussi l'homme que l'on rejette, pour toutes sortes de raisons. Je n'ai pas l'intention d'affirmer ici que cette sélection crée nécessairement et à tous les coups des anges : il y a ici un type de sélection agissant de façon permanente dans une seule direction, et par laquelle s'est créée ce que l'on pourrait appeler la nature du juif. Quiconque ne correspondait pas à cette espèce particulière de critère, de l'intérieur ou de l'extérieur, ne pouvait pas rester à l'intérieur du peuple juif, il devait sortir.

Et on n'a pas besoin de Monsieur Peyrefitte pour essayer d'évaluer le nombre d'hommes qui se promènent dans le monde et qui ont du sang juif. Mais il est sûr que cela existe dans le monde, et je ne veux ni les compter, ni m'en glorifier ; je dis simplement que, ceux qui, d'une certaine manière, sont restés à l'intérieur de ce cadre, sont des gens qui sont restés avec une nature particulière et avec des qualités particulières, bonnes ou mauvaises. Quelquefois, nous aimons ces qualités, quelquefois, non sans un certain antisémitisme, nous les détestons, mais d'une manière générale, c'est cela le peuple juif.

Voici deux exemples, un positif et un négatif. Quiconque n'avait pas une très grande facilité d'adaptation ne pouvait pas rester dans ce cadre, c'est une chose claire. Je ne me prononce pas sur le point de savoir si c'est bien ou pas, mais j'analyse le phénomène en tant que tel. Un homme très sensible, qui n'aurait pu supporter de transiter d'un endroit à l'autre, d'une société à une autre, n'aurait pas pu rester juif. Il fallait pour cela une agressivité d'un type particulier et une capacité exceptionnelle d'adaptation. Peut-être n'est-ce pas une bonne chose mais cela fait partie de la nature juive.

Il y a un second phénomène d'ordre interne. Il ne suffit pas qu'un homme puisse affronter les choses ou développer un sens commercial

ou une certaine agressivité, il doit aussi développer un système interne permettant de préserver sa nature spécifique. C'est pourquoi, une des caractéristiques des juifs, aujourd'hui encore, c'est le complexe messianique. Il s'agit là d'un trait qui les distingue en tant que peuple et en tant qu'individus. Il semble que nous soyons tous nés avec un complexe messianique. Ce complexe peut se définir ainsi : moi, juif, qui que je sois, petit ou grand, j'ai pour devoir de sauver le monde, je ne puis exister sans cela. Il ne s'agit pas, ici, d'une question d'idéal ou de telle ou telle forme de vie sociale, c'est tout simplement un complexe avec lequel nous sommes nés.

D'autres personnes ont le complexe d'Œdipe ou le complexe d'Electre. Chacun a son complexe, complexe de jalousie ou complexe de castration. En plus de cela, les juifs ont ce complexe particulier que j'appelle complexe messianique, qui est un élément fondamental de notre être : on ne peut pas être juif autrement.

En effet, celui qui ne sentirait pas ce besoin impérieux, cette pression intérieure, n'aurait aucune raison de continuer à demeurer au sein d'un cadre aussi difficile, pesant, que celui de l'histoire juive. Voici donc défini le cadre et ce qui, à mon avis, constitue le caractère fixe, stable de la nature juive, de l'âme juive.

Mais, je voudrais aller plus loin. Dans un certain sens, le peuple juif est un peuple bizarre. On se pose la question de savoir si le peuple juif est un peuple. Lénine, Staline, et les rabbins ont dit qu'il n'existait rien de semblable à un peuple juif. Qui pourrait les contester ? Personnellement, je crois qu'en tant qu'entité collective, nous ne sommes pas un peuple, mais quelque chose de bien plus primitif, et peut-être de bien plus fort. Nous sommes une entité qui existait bien avant le concept national. Ma définition est que nous sommes une famille. Il faut comprendre d'un point de vue sociologique, d'un point de vue théologique et d'un point de vue mystique, quel est le rapport que nous avons avec nous-même et avec Dieu. Donc si je parle du concept de peuple juif, c'est pour utiliser le jargon local, mais en réalité, le peuple juif est une création particulière et peu ordinaire, de bien des points de vue. L'un de ces points de vue, le plus saillant probablement, est que le peuple juif porte en lui, non seulement des qualités propres dont je ne veux pas parler, non seulement une langue commune (qui n'est pas nécessairement le yiddish) mais aussi une culture propre. Or, c'est cette culture propre au peuple juif, qui définit sa vie, c'est elle qui explique sa survie à travers toutes les générations de l'histoire. Même sans remonter à la préhistoire juive, sur laquelle nous ne connaissons rien, on rencontre le peuple juif qui, à travers toute l'histoire a su se maintenir dans sa définition du judaïsme.

Certes, son rapport au judaïsme n'a pas toujours été le même. Quelquefois, c'était un rapport d'identification totale, quelquefois un rapport d'antagonisme interne plus ou moins grand. D'une manière générale, on peut dire que le juif n'a existé que comme concept abstrait. Le peuple juif n'a existé que comme concept abstrait sans le phénomène du judaïsme, tout comme le judaïsme existe comme un concept abstrait sans le phénomène de l'existence du peuple juif.

Que signifie cette affirmation que le juif vit avec le judaïsme ? Lorsqu'on a la chance d'entrer dans le judaïsme, pas précisément lorsqu'on est un enfant mais lorsqu'on est un adulte, on voit les choses d'une manière plus claire. Lorsqu'on naît avec cela et que le judaïsme est une chose simple et naturelle, on ne le voit pas toujours. Or, l'une des choses qu'un homme doit comprendre lorsqu'il aborde le judaïsme de manière consciente, c'est le fait qu'être juif ne crée pas toutes sortes de problèmes complexes, mais fait partie, justement, du phénomène juif. Ce n'est pas terrible, je le dit par expérience personnelle ; on peut traverser cela et demeurer vivant. Le plus difficile, ce n'est pas telle ou telle difficulté particulière, c'est le fait que l'on vit dans le monde occidental. Et dans ce monde, on n'a pas toujours beaucoup de respect pour l'identité juive.

Imaginons que je sois un bon chrétien, je vais tous les dimanches à l'église, j'écoute la messe, je reçois la communion, après cela je rentre à la maison où je vis avec les autres hommes. Je peux, à partir de ce dimanche, me reposer une bonne semaine jusqu'au prochain dimanche. Je vis, plus ou moins, je suis un homme respectable, je suis un bon chrétien. Maintenant, que se passe-t-il si je suis juif ? Si je suis juif, le problème devient beaucoup plus profond, parce que, à la minute où j'ouvre les yeux le matin, je me heurte au Saint, béni soit-il. Il me dit : lave-toi les mains comme cela et pas autrement ; lève-toi de ce côté et pas d'un autre côté ; va ici, prie là, parle ainsi. Et cela se poursuit jusqu'au moment où je ferme les yeux et où je vais dormir et, même à ce moment-là, on précise encore de quel côté je dois me coucher. Aussi bien le problème de l'existence juive est-il que cette existence pénètre dans tous les recoins de la vie. Elle n'existe pas comme une sorte de phénomène, mais entre dans une forme d'existence religieuse, dans une forme de pratique religieuse ou de pratique culturelle ; elle emplit tous les détails de l'existence dans tous ses aspects. A partir du moment où un enfant juif naît, jusqu'au moment où il quitte ce monde, tout ce qui se passe entre ces deux moments se déroule de telle manière qu'il ne peut pas être libéré du judaïsme. Je dirais, moi, que c'est cela la plus grande difficulté. Peut-être, effectivement, la spécificité la plus rigoureuse de l'existence juive est-elle qu'on ne peut jamais être en vacance.

J'aimerais définir le contentieux judéo-chrétien d'une manière qui n'est peut-être pas très conventionnelle. Je pense que ce que Jésus a dit : « rendre à César ce qui est à César, et donner à Dieu ce qui est à Dieu », est une chose avec laquelle un juif ne peut pas être d'accord. Non pas à cause de César, mais à cause de la conception sous-jacente à une telle affirmation et qui est la *dichotomie* du monde. Ce monde existe, et tout ce qui existe appartient à Dieu. Certes, je donne à César ce que je suis obligé de donner à César, mais lui, il n'est maître de rien dans ce monde, il appartient à Dieu comme tout lui appartient. Une telle affirmation crée une pression permanente et des mutations permanentes dans la vie. En effet, il n'existe aucun recoin de la vie juive qui ne reçoive pas cette pression d'une existence spirituelle, qu'il s'agisse d'inspiration, qu'il s'agisse de commandement, qu'il s'agisse de pratique, ils sont présents en permanence et on ne peut en sortir. Je peux sortir du judaïsme, mais en tant que juif, je ne puis trouver un lieu qui soit neutre, comme on l'a dit de certains rabbins français qui prenaient des vacances au milieu du shabbat, par exemple pour fumer une petite cigarette. Un juif ne peut pas faire cela. Cela s'exprime dans un autre processus qui se relie à ce qu'a exprimé un chant des Juifs de l'Est : lorsque l'on marche, on marche avec le yiddish, lorsqu'on voyage, on voyage avec le yiddish, lorsqu'on court, on court avec le yiddish. C'est une conception selon laquelle, quand je marche, quand je cours, quand je parle, je fait tout en tant que juif, lorsque je parle, je parle d'une manière juive, quel que soit le sujet.

Autrement dit, une partie importante de la définition de l'identité juive est cette pression puissante, multiple, qui ne concerne pas seulement un sujet d'étude théorique, mais a un contenu extrêmement vaste et remplit d'existence juive. Venons-en au présent. J'ai parlé du contenu, de tout ce qui pèse sur le juif, et si je devais définir cela, je dirais peut-être que le peuple juif est construit selon la structure d'un saucisson ; il y a une couche très fine de peau, et à l'intérieur tout est rempli, pour ne pas dire farci, d'un tas de choses.

Le judaïsme dit séculier, je le définirais comme un saucisson dont on a vidé l'intérieur. C'est pourquoi j'ai intitulé cette conférence : le problème du vide juif, c'est-à-dire, ce qui reste à l'intérieur d'une image particulière au sein du peuple juif. La question qui se pose n'est pas celle qui se poserait à quelqu'un qui était d'abord évangéliste, par exemple, et qui serait devenu luthérien ou qui a subi telle ou telle modification ; la question est que son identité religieuse et son identité culturelle, la façon dont il parle, la façon dont il marche, étaient marqués d'un sceau culturel extrêmement particulier et tout cela tout à coup disparaît. La question n'est pas de savoir si cela disparaît pour de bonnes ou de mauvaises raisons : tout cela disparaît. Et ainsi se crée un grand vide, de telle sorte que maintenant le juif qui se promène

dans la rue, ne peut plus se définir comme une identité particulière, mais, comme je l'ai dit, comme la peau d'un saucisson juif, à l'intérieur duquel il y a un vide qui représente ce qui reste du contenu juif.

Je voudrais dire que ce vide est spécifique, c'est-à-dire, qu'il s'agit d'un vide particulier ; le vide que laisse le judaïsme est toujours un vide particulier, il ne ressemble pas au vide que laisse le christianisme ou l'islam, il est un vide d'une forme particulière, mais il n'en reste pas moins un vide : il subsiste sur les vestiges du passé et sur le rapport avec le passé.

Je voudrais faire deux observations concernant des phénomènes relatifs, précisément, à ce que j'ai appelé le vide juif :

1°) Un phénomène que l'on observe en permanence dans l'historicisme, lorsque je me trouve dans une situation où je n'ai pas vraiment de survie juive, que ma survie n'est que le fait de m'appuyer en permanence sur la mémoire juive, sur des souvenirs. Ce n'est pas pour rien, par exemple, qu'à l'entrée de ce colloque on trouve tant de livres d'images, tant d'albums illustrés, images des juifs de Pologne ou de différents endroits, souvenirs ; parce que tous ces souvenirs sont une part de ce phénomène du vide, qui tente d'une certaine manière de se relier à soi-même, de se relier aux souvenirs. Si j'utilisais ici le langage de la Cabale, je parlerais du creux vide : une expression qui ne concerne pas la physique, mais la Cabale ; c'est un concept qu'on appelle en hébreu : *Halal rek*, le vide laissé par Dieu ; et dans ce vide, il y a une trace. C'est Dieu qui se retire du monde pour lui permettre d'exister, c'est ce qu'on appelle le vide, mais ce vide n'est pas absolument vide, parce que le fait que Dieu y ait été présent une fois laisse une trace. Cette trace, précisément à l'échelle de l'histoire humaine et de l'identité juive, ce sont tous les avatars de notre histoire.

2°) Il y a un phénomène infiniment plus grave, à mon avis. Un homme comme moi peut se permettre de dire des choses un peu grosses, puisqu'il a un prénom qui signifie délicat. Ce second aspect, c'est ce que j'appelle la religion de la Shoah. Une nouvelle religion est apparue chez les juifs qui s'appelle la religion de la Shoah. Des hommes juifs construisent leur identité autour de la Shoah. Je voudrais dire, afin qu'il n'y ait pas de malentendus à cet égard, et pour éviter de me faire lapider, que, bien que je sois né en Erets Israël, toute ma famille, mon grand-père, ma grand-mère, mes oncles et mes tantes, mes cousins, etc... tous, ont fini dans les chambres à gaz. Donc, il ne s'agit pas de manque de sensibilité au phénomène de la Shoah.

Quand je parle de religion de la Shoah, c'est parce qu'il y a diverses formes de judaïsme desquelles, bien entendu, je ne me sens pas un grand supporter. Il existe un judaïsme conservatif, un judaïsme

réformé, des juifs libéraux. Et cependant, ces diverses formes de judaïsme ont en tout cas quelque chose de commun : c'est que pour y appartenir, il faut faire quelque chose, il faut accomplir certains actes. En revanche, lorsque quelqu'un appartient à la religion de la Shoah, il n'est besoin de rien faire. Pour dire que je suis un martyr éternel, un éternel persécuté, que je vis avec la persécution, que je vis avec la souffrance, pour cela, je n'ai pas besoin de faire quoi que ce soit. Je dirais, que de toutes les religions qui existent dans le monde, cette religion-là, c'est la religion la plus vide, parce qu'elle repose, non pas sur ce que je fais, mais sur ce que l'on m'a fait ou ce que l'on me fait. Donc, je vis dans ce vide. Or, ce vide, dans le monde juif, essaye de se confectionner une forme, des modes d'expression, l'histoire en général, la Shoah en particulier, et toutes sortes de relations avec la culture juive, surtout lorsqu'elle est morte.

C'est une des raisons du réveil, auquel on assiste, du yiddish. J'avais un oncle qui était un boundiste. Lorsqu'il était boundiste, le yiddish représentait la langue du peuple. Tandis que le juif qui aujourd'hui s'occupe du yiddish, il s'occupe d'une chose qui a un avantage : elle est morte. C'est une chose du passé.

En Israël, on assiste à un phénomène intéressant qui, d'ailleurs, existe également ici. Je suis à nouveau tenu de définir cela d'une manière anthropologique. Il existe en anthropologie et en psychologie, un concept qui s'appelle : le culte du Roi mort. L'anthropologie observe ce phénomène dans de très nombreuses tribus. Je pourrais dire, par exemple, qu'en Israël et également dans la diaspora, existe le culte des rabbins morts. Au fond, ce culte pourrait être le suivant : lorsque le rabbin est vivant, on lui jette des pierres, une fois qu'il est mort, on le vénère. Par exemple, le célèbre Rav Kouk, le premier grand rabbin d'Israël, qui était un homme, un très grand homme, avec une grande vision, et vivant dans un univers spirituel très puissant. Lorsque le Rav Kouk était vivant, malgré toute l'estime qu'on avait pour lui, il a connu de grandes difficultés. Les hommes, les membres de ce vide juif dont je parle, ne l'aimaient pas tellement et ils lui ont rendu la vie difficile. Aujourd'hui, il est impossible de dire quoi que ce soit contre lui. Pourquoi ? Parce qu'il est mort. C'est là un des aspects caractéristiques de la vie juive : c'est bien pour les rabbins de mourir, parce qu'alors, ils deviennent des figures, à moitié légendaires, et tout le monde les aime parce qu'ils ne sont plus de ce monde, ils nous ont quitté.

Maintenant, s'agissant de ce vide juif et de sa signification, il s'est produit un phénomène. J'ai parlé de la nature juive qui a connu diverses formes au cours de l'histoire. Mais cette nature permanente dont je parlais, a subsisté. Je pose la question suivante, peut-être d'une manière un peu optimiste : quel est le pourcentage de personnes qui

doivent avoir une vie spirituelle ? Peut-être la plupart des hommes vivent-ils très bien sans vie spirituelle. Peut-être que tous les « soap opéras » que l'on voit à la télévision suffisent à combler leurs besoins spirituels durant toute leur existence. Peut-être, un homme peut-il vivre dans la société de consommation, « vivre pour manger », comme on dit en français. Je ne crois pas que la nature juive puisse connaître une telle mutation de façon permanente. Autrement dit, il existe un certain cadre qui fait que ce vide reste, subsiste, persiste, comme un phénomène psychologique ; l'homme juif, où qu'il soit né, et même s'il n'y a pas de contenu juif à l'intérieur, sent qu'il y a un vide, il ne réduit pas son existence à ce qu'il est personnellement, à l'étendue de sa personnalité ou de sa culture, il ne se transforme même pas dans les structures environnantes, mais il reste avec un certain vide naturel, conformément, d'ailleurs, à la définition d'Aristote selon laquelle la nature a horreur du vide. Ce vide a une très puissante tendance à vouloir se remplir de quelque chose. En d'autres termes, le fait que l'homme juif, ou le peuple juif a le sentiment du vide, exige d'une manière presque indispensable, que ce vide soit comblé.

Par exemple, lorsque j'ai parlé du complexe messianique, et de tout ce qui l'entoure, cette chose accompagne le jeune homme juif ou la jeune fille juive, sans même qu'ils sachent de quoi il s'agit. Mais, c'est un fait : ils ne peuvent pas se satisfaire de vivre avec ce qui remplit la vie des gens qui ont le même âge qu'eux, et alors, n'importe quoi peu surgir dans le monde et remplir ce vide.

J'ai un ami qui a vécu dans un environnement qui était particulièrement adapté à cette exigence en Californie. Il a émis l'hypothèse que 60 % de tous ceux qui appartenaient à la secte de Moon, dans l'Est et en Californie, et particulièrement parmi les dirigeants, étaient des juifs. Et c'est apparemment vrai pour le monde entier. Nous assistons là à un phénomène général. Partout où il existe un mouvement révolutionnaire messianique, que ce soit le communisme en son temps ou le chamanisme en son temps, partout donc où une telle chose apparaît, il y a un pourcentage relativement important de juifs qui est lié à ce phénomène. Un de mes amis a voyagé aux Indes et a voulu savoir pourquoi tant de gourous étaient originaires de Brooklyn. Il n'a pas trouvé de réponse. Mais j'ai reçu un jour, une lettre très émouvante, du dirigeant d'un des plus grands couvents bouddhistes de Ceylan. Dans cette lettre, il me disait qu'il était un juif originaire de Galicie.

Noé avait trois fils et chacun de ces trois fils — Sem, Ham et Jafed — avait un caractère spécifique qui était en même temps, sa force et sa faiblesse. Or, ces trois identités se répartissent en fonction des trois fautes fondamentales selon la loi juive, qui sont l'idolâtrie, le meurtre et l'inceste. Par exemple, on dit des fils de Ham, que leur faiblesse,

leur tendance la plus forte, c'est l'inceste, la sexualité en général, pour les fils de Jafed, (le monde indo-européen) c'est le meurtre, et pour les fils de Sem, (les sémites) c'est l'idolâtrie.

Il est clair que pour les juifs, cette tendance à pratiquer l'idolâtrie, toutes les sortes d'idolâtrie qu'on peut trouver, est un des éléments déterminants de leur nature. Sans trop entrer dans les détails, je pense qu'il n'y a aucun peuple au monde qui soit aussi théocentrique que le nôtre. Même lorsqu'il n'a pas de Dieu, il est théocentrique, c'est pourquoi il a besoin d'avoir un Dieu, en tant que peuple. Et c'est là, me semble-t-il un élément de notre structure psychologique, et de notre conception des choses. Nous nous sentons tenus d'avoir un Dieu. S'il n'est pas en haut, ce Dieu est en bas, s'il n'est pas à droite, il sera à gauche, mais il faut que nous ayons un Dieu. Dans un des *midrachim*, on trouve une belle description, qu'on peut trouver sous d'autres formulations, dans toutes sortes de journaux. Lorsqu'un goy trouve une nouvelle divinité, une nouvelle statue qu'il ne connaissait pas, il la regarde et il dit : c'est une statue juive. C'est ce qui arrive encore aujourd'hui. Lorsque je trouve un « isme » nouveau que je ne connais pas, dont je ne sais d'où il vient, il y a de fortes chances qu'il ait une origine juive, qu'il ait été fait par des juifs et, pour des juifs, car nous sommes des fabricants d'« ismes » et aussi de grands acheteurs de toutes les formes possibles et imaginables d'« ismes » qui existent dans le monde.

C'est bien pourquoi ce phénomène du vide juif dont je veux parler, ce n'est pas seulement un point de passage particulier de l'histoire, mais c'est peut-être la meilleure définition du peuple juif aujourd'hui : quelqu'un qui avance avec un vide dans le cœur, qui vit avec une certaine structure interne qui jadis avait un contenu et qui, maintenant, ne contient plus que le vide. Ce qui nous fait courir aujourd'hui c'est précisément le fait que nous sommes nés avec ce vide intérieur et que nous cherchons comment le combler, parce qu'il est à l'intérieur de nous.

Avant de répondre à cette question du vide juif, je voudrais préciser une chose. Il semble qu'il soit devenu presque à la mode de ressentir ce vide, je pense que de nombreuses personnes le ressentent. C'est la raison pour laquelle nombreuses sont les personnes qui flirtent avec le judaïsme. Il existe toutes sortes de flirts. Ce flirt particulier est fait avec beaucoup de prudence pour bien s'assurer que, jamais, un enfant n'en naîtra.

C'est la première définition de cet état, à savoir qu'aucune chose permanente ou sérieuse ne doit naître de cette quête. Cela ne signifie pas qu'on ne fait pas des livres. Au contraire, cet état de choses produit des tas de livres. Les juifs, à la moindre provocation, écrivent un livre.

Cela n'exige aucun effort, mais cela ne signifie pas une véritable création. Ces personnes qui jouent avec le judaïsme me rappellent un de mes amis qui vivait toujours ses aventures avec des femmes mariées : c'était pour s'assurer qu'il resterait toujours célibataire. Il y a donc dans cette sorte de jeu juif une distance permanente. C'est comme s'il y avait un écriteau concernant tout ce que je fais dans ce domaine, disant que cela doit rester de la pure théorie, cela ne doit pas se transformer en pratique, parce que cela deviendrait quelque chose de sérieux, et je ne le veux pas. C'est un jeu intéressant par bien des aspects mais un jeu très facile. Ce n'est pas pour rien qu'aujourd'hui on s'intéresse tellement à la mystique juive. En effet la mystique a un grand avantage : elle n'oblige personne à faire quoi que ce soit de précis. Je peux continuer à vivre bien et en sécurité, tout en m'occupant de mystique juive, et tout en conservant ma liberté, comme auparavant.

Tout ce que j'ai dit jusqu'à présent, et notamment du complexe messianique et de la culture juive, repose sur un point qu'il me faut maintenant aborder. Je pense que, vous tous, ici, en tant que juifs, vous le ressentez instinctivement. Nous sommes, en vérité, un peuple qui comprend beaucoup d'intellectuels. Certains disent même que nous avons trop d'intellectuels. Nous aspirons aux choses de l'esprit. Mon métier, c'est d'écrire sur le Talmud. Une des définitions du Talmud, un livre unique au monde, c'est que c'est le livre d'un intellectualisme sacré, un livre où, en même temps, on se livre à une activité intellectuelle et en même temps à une activité sacrée. Et dans ce domaine, plus on agit, plus on pose de questions, plus elles sont difficiles, plus on a l'impression de faire bien.

Qu'est-ce qu'on appelle un grand talmudiste ? Le grand talmudiste c'est quelqu'un qui peut poser 50 ou 100 questions et qui ne connaît pas toutes les réponses. Mais poser les bonnes questions, cela fait partie du problème. C'est un des éléments du concept de sainteté de ce métier. C'est ce qu'on appelle un homme qui étudie le Talmud. C'est pourquoi je dis que nous avons tous une très grande charge intellectuelle. Revenons maintenant à la question que je posais au début : comment avons-nous réussi à survivre. Le problème, ce n'est pas seulement comment nous avons réussi à survivre, mais qui, parmi nous, finalement subsiste ? Subsistent, ceux qui, non seulement, ont pu jouer avec les idées, avec l'intellect, mais ceux qui ont su avoir un rapport profond et sérieux avec leurs idées. Par nature, le fait d'être assis, de faire de la théorie, et de bien prendre garde tout le temps, à la distance entre la théorie et la réalité afin qu'elle reste une théorie, c'est une chose qui, à mon sens, est profondément opposée à la nature du judaïsme et des juifs. Notre nature ne permet pas à un homme de vivre dans une distance théorique. Notre complexe messianique, ce n'est pas

seulement que nous avons des rêves, tout le monde rêve, mais c'est aussi le sentiment qu'il faut que je fasse quelque chose pour faire venir le messie, que j'en ai, en quelque sorte, la responsabilité. C'est ma façon d'être juif.

Le jeu juif ne peut être qu'une solution provisoire. Tout comme, à mon avis, la survie juive à la plupart des phénomènes, c'est du point de vue historique, toujours un moment de passage entre deux situations stables. Mais un homme qui vit avec le vide dont je parlais, ne peut pas transmettre ce vide à ses enfants. Je ne peux pas transmettre à mes enfants uniquement un vide, je dois leur transmettre un certain contenu. Celui qui a, non seulement un souvenir, mais aussi quelque chose de réel, celui-ci peut transmettre à ses enfants le souvenir. Mais celui qui n'a que le souvenir, ne laissera que le souvenir, c'est-à-dire le souvenir du souvenir, le phénomène du phénomène, l'ombre de l'ombre, et cela ne peut pas résister, cela ne peut pas subsister.

C'est pourquoi, il existe deux situations stables. La situation du goy, qui est correcte, il vit, il subsiste, il agit, il naît, il engendre, il fait tout d'une manière correcte. Et puis il y a la manière du juif qui est bâtie avec tout ce qui concerne son identité. Mais tout ce qui se trouve entre ces deux situations, ce qui est au milieu, et c'est un milieu qui est très large, ce sont les phénomènes de passage, des situations transitoires. Et l'histoire décide quand ces phénomènes sortent de l'histoire.

Il existe en Amérique, un phénomène qui s'appelle la Yivo, une des grandes archives de la culture Yiddish, et de la mémoire juive. Cela intéresse une génération, peut-être deux générations, après quoi, cela cessera d'être intéressant. La Yivo n'a rien à dire, parce qu'elle n'a pour tout héritage que ce vide, et ce vide n'a pas suffisamment de substance pour passer de génération en génération.

Ici se pose le problème de la transformation. Si nous prenons, par exemple, la communauté juive d'Espagne au XV<sup>e</sup> siècle où une partie importante des juifs ont décidé de rester. Ils ont créé là-bas une culture, un art, même des saints, et toutes sortes de choses. C'était leur propre monde, mais ce monde est sorti du nôtre. Il y a des vestiges de cet univers qui sont entrés dans le monde juif, ils sont restés, et constituent même une part de notre histoire. Mais ce monde intermédiaire, ce monde du vide est une chose qui ne peut subsister, il doit bouger. Je ne voudrais pas faire un discours sioniste, je n'ai d'ailleurs jusqu'à présent, même pas mentionné le nom d'Israël. Mais, je voudrais ajouter quelque chose qu'il n'est peut-être pas agréable de dire, à savoir que l'Etat d'Israël est devenu aussi une sorte de finalité divine pour un certain nombre de juifs de la Diaspora. Ce ne peut cependant

pas être une réponse en soi, parce que l'Etat d'Israël, lui-même, souffre de ce problème, celui de la conception d'une identité qui ne se définirait que négativement.

Pour conclure, j'emprunterai une comparaison au domaine de la biologie. Il existe dans le monde deux types de créatures : les vertébrés et les invertébrés, ceux qui ont une colonne vertébrale et ceux qui n'ont qu'un épiderme. Les hommes aussi sont construits à peu près de cette manière. Il y a des juifs qui appartiennent à ce que j'appellerais la catégorie des scorpions, ou des escargots ou tous autres animaux qui n'ont qu'une peau extérieure. Il entre, ici, deux éléments. Cette peau est faite d'une part, de ce dont on a hérité, et d'autre part, de ce qui caractérise un certain nombre de juifs, à savoir de l'antisémitisme, c'est-à-dire les juifs qui sont construits à cause du phénomène de l'antisémitisme. Il y a des juifs que l'on peut définir ainsi : ils sont faits de tous les coups que nous aurons reçus tout au long de notre histoire et lorsque l'on assemble tous ces coups, apparaît une image. Il y a des gens qui deviennent très enthousiastes, très patriotes, très nationalistes même, simplement à cause des coups qu'ils ont reçu durant toute la vie, c'est cela qu'ils ont à l'intérieur, il n'y a rien d'autre de particulier. C'est une espèce très courante. Elle ne vit que par la force des coups qu'elle a reçus. Or, il est possible que si l'Etat d'Israël continue tel qu'il est actuellement, il finisse par ressembler à ces nombreux juifs qui restent juifs parce qu'on leur a craché à la figure en les traitant de sales juifs. Ainsi, l'Etat d'Israël continuerait d'exister parce que ses voisins préserveraient cette existence. Et comment ces voisins préserveraient-ils l'existence juive ? En lui assénant des coups. Or, les juifs ne veulent pas qu'on les frappe. Alors, ils se fabriquent cette peau extérieure dont je parlais. D'un autre côté, il existe aussi des juifs qui ont une colonne vertébrale. Ils n'ont pas besoin de coups pour se définir. Je ne parle pas seulement des coups physiques et des crachats mais du fait que ce type de juif n'a pas besoin du vide pour exister : il vit grâce à une définition positive. Il s'agit là d'une toute autre conception de l'existence juive, qui se fonde sur le contenu et non sur le vide.

Nos problèmes, donc, continuent à se poser, dans les termes suivants : l'Etat juif sera-t-il un état avec une colonne vertébrale ou simplement une peau extérieure ? Vertébré ou invertébré ? Quelque chose qui a son propre contenu ou quelque chose qui n'existe que par réaction à autrui ? Le résultat, c'est que quiconque veut construire son identité juive sur une terre de sécurité, en fait, ne peut pas le faire, parce que là aussi, ce problème existe, et pas moins qu'ici, même si, bien entendu, cela prend des formes différentes.

Partout dans le monde, on organise des colloques plus ou moins importants sur des sujets juifs, on joue avec le judaïsme. Il s'agit de jeux

intéressants, mais on ne fait que chatouiller le problème, sans toucher à ses racines, qui sont les racines non seulement de la continuité juive, mais même de son existence actuelle.

Je peux agresser les rabbins sous telle ou telle forme, et c'est très sain. Quant aux rabbins, ou bien ils ne comprennent pas pourquoi on les agresse, ou bien cela leur est égal. Mais pour pouvoir détester les rabbins, encore faut-il au moins avoir une certaine culture juive, sans cela, il n'y a aucun contenu. Je dois être au sein d'une culture pour en faire partie, autrement il ne s'agit que de tatonnements dans le vide. En réalité, il n'y a pas de réponse à la question. Il n'y a pas de situation intermédiaire. On peut se tenir sur un pied, sur une jambe ou sur le souvenir, pendant une période, un certain temps, mais il y a toujours une limite historique à cette période. A un certain moment les choses commencent à devenir branlantes, et le choix devient : ou bien je reviens aux sources et je remplis ce vide, ou bien la peau extérieure et superficielle s'enlève, et il ne reste plus rien. Alors, on en reviendra au premier jeu, et 5 ou 10 millions de personnes viendront s'ajouter à ceux dont j'ai dit qu'ils nous manquent; ces personnes qui étaient exactement dans cette situation, dans le passé, et qui nous manquent. Ce n'est pas par plaisir que je dis ces choses-là : je ne crois pas que le peuple juif peut se permettre aujourd'hui de perdre un seul juif, il en a suffisamment perdu, mais c'est un fait : si nous ne nous déterminons pas, pour un côté ou l'autre, c'est ce qui arrivera, car il n'existe pas de voie intermédiaire qui puisse subsister de façon permanente.

Je voudrais peut-être terminer de manière plus optimiste. Lorsque j'étais enfant, mon père s'est trouvé en Espagne. Moi-même j'ai visité Tolède et j'ai éprouvé un sentiment étrange, en pensant que mon père a fait partie des brigades républicaines, jadis à Tolède, parmi les volontaires de ce qu'on appelait la brigade palestinienne, dans les brigades internationales. Et je me trouvais dans la même ville. Or, mon père était un juif, très fier d'être juif. Lorsque j'étais enfant, il a engagé un professeur particulier pour m'enseigner le Talmud, et nous étudions le Talmud sans avoir une *kippa* sur la tête. Ce professeur, qui s'est ensuite établi à Paris, s'appelait Epstein. Il a été mon premier professeur de Talmud, et mon père m'a dit : « cela m'est complètement égal que tu sois athée, je le suis également, mais je ne veux pas qu'un enfant de notre famille soit un « *am ha aretz* » : un ignorant. »

Je conclurai avec un enseignement du Talmud. N'ayez pas peur, ce n'est pas terrible. Il existe deux versions d'un texte du Talmud qui sont les suivantes. Dieu dit : « Si seulement on m'avait abandonné moi, mais qu'on ait conservé ma torah ». C'est la suite de ce texte-là qui comporte deux versions différentes et qui ne diffèrent que d'une seule lettre. Dans la première version, du Talmud de Babylone, il est dit :

« parce que la lumière qui est en eux les ramènera au bien ». Autrement dit, la lumière qu'il y a dans la torah ramènera les hommes à Dieu, même s'ils ont abandonné Dieu. Pourvu qu'ils aient conservé la Torah, la lumière de la Torah les ramènera à Dieu. L'autre version, qui se trouve dans le Talmud de Jérusalem, dit simplement : « pourvu qu'ils m'abandonnent et qu'ils observent la Torah, le « *scor* », le ferment qui est en eux les ramènera au bien ». Il y a donc quelque chose dans la torah qu'on appelle le ferment, quelque chose qui bouge, et qui fait que, lorsqu'un homme y entre sérieusement, il ne peut pas se contenter d'y rester comme un ustensile vide, qui s'adonnerait à une histoire d'un temps lointain.

Je ne peux pas dire que tout le monde, doit faire « *tchouva* ». Je suis sûr qu'il y a certainement des gens qui sont de plus grands *tsadikim*, de plus grands justes que moi. Mais, il y a aussi, ici, des hommes qui ont un complexe de la persécution de Dieu, c'est-à-dire des gens vraiment très religieux. Je suis convaincu que la plupart des gens ici sont des gens religieux. Je veux dire par là des gens qui ont une aspiration religieuse profonde, et que la plupart des femmes qui sont ici, pourraient avoir la tête couverte du livre de *Tsenarena*, qui est un livre de commentaires, et la plupart des hommes, je les verrais très bien ici avec des barbes, des *peyoth*, et se tenant assis comme jadis. Simple-ment ils se sont trompés de chemin. Donc, je ne dirais pas à ces gens-là : faites *tchouva*, mais ce que je puis dire, c'est qu'on peut, au moins, commencer quelque chose, remplir le vide, essayer au moins, même en le considérant comme quelque chose d'étranger, de ne pas avoir peur que cela puisse nous entraîner à changer notre vie.

Je souhaiterais qu'au moins une fois, on essaye de s'intéresser à ces choses, sans refuser à priori de se laisser influencer, mais en acceptant le risque de la confrontation avec la lumière de la Torah, avec le ferment que renferme la Torah, non pas en gardant ses distances, mais en considérant que l'on est concerné.

# Signatures

---

Henri ATLAN — Professeur de biophysique, Chef du département de biophysique médicale à l'Hôpital universitaire Hadassah, à Jérusalem.

Auteur de *L'Organisation biologique et la théorie de l'information*, Hermann, Paris 1972 ; *Entre le cristal et la fumée*, éd. du Seuil, Paris, 1979 ; *A tort et à raison, intercritique de la science et du mythe*, éd. du Seuil, 1987.

Blandine BARRET-KRIEGEL — Chercheur au CNRS, Paris. Maître de Conférences à l'IEP de Paris.

Auteur de *L'Etat et les Esclaves*, Calmann-Lévy, 1979 ; *Les Chemins de l'Etat*, Calmann-Lévy, 1986 ; *L'Etat et la démocratie*, La documentation française, 1986.

Christian DAVID — Psychanalyste. Collaborateur de la *Nouvelle Revue de Psychanalyse*.

Auteur de *L'Etat amoureux, essais psychanalytiques*, Payot, 1971.

Rachel ERTEL — Professeur Université Paris 7. Responsable du Centre d'Etudes Judéo-Américain. Dirige la collection *Domaine yiddish* aux éditions du Seuil. Traductrice du yiddish et de l'anglais.

Auteur de *En marge : les minorités aux Etats-Unis*, Paris, Maspero 1971 ; *Le roman juif-américain* (étude socio-critique), Paris, Payot 1980 ; *Le shtetl-la bourgade juive de Pologne de la tradition à la modernité*, Paris, Payot 1982, réédité en 1986.

Télévision : *Les révolutionnaires du yiddishland*, réalisation Nat Lilienstein, collaboration historique et textes Rachel Ertel, série de 3 heures, Antenne 2, 1984.

Alain FINKIELKRAUT — Ecrivain.

Auteur du *Juif imaginaire*, éd. du Seuil, 1980 et coll. « Points », 1983 ; *L'Avenir d'une négation : réflexion sur la question du génocide*, éd. du Seuil, 1982 ; *La Sagesse et l'amour*, Gallimard, 1984 ; *La Défaite de la pensée*, Gallimard, 1987.

Lydia FLEM — Sociologue et psychanalyste. Membre du Comité de rédaction de la revue *Le Genre humain*.

Auteur de *Le Racisme, M.A. éditions, 1985* ; *La Vie quotidienne de Freud et de ses patients*, Hachette, 1986 et en livre de poche, « Biblio-essais », 1987.

Nadine FRESCO — Historienne. Chercheur au CNRS, Paris. Membre du Comité de rédaction de la revue *Le Genre humain*.

Auteur de « La diaspora des cendres », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, XXIV, 1981. Et sur la question du « révisionnisme » : « Les redresseurs de mort », *Temps modernes*, juin 1980 ; « Parcours du ressentiment », *Lignes*, n° 2, fév. 1988.

Yoram KANIUK — Ecrivain israélien.

Auteur de *Himmo, roi de Jérusalem*, Stock, 1971 ; *Adam ressuscité*, Stock, 1971 ; *La Vie splendide de Clara Chiato*, Stock, 1982.

Naim KATTAN — Dirige le Service des Lettres de l'Édition du Conseil des Arts du Canada.

Auteur d'essais : *Le Réel et le théâtral*, Denoël, 1971 ; *La Mémoire et la promesse*, Denoël, 1979 ; *Le Repos et l'oubli*, Ed. Méridiens-Klincksieck, 1987. Auteur de romans et de nouvelles : *Adieu Babylone*, Julliard, 1976 ; *Le Rivage*, Gallimard, 1979 ; *Le Sable de l'île*, Gallimard, 1981.

Roger LALLEMAND — Avocat. Sénateur. Président de la Commission de la Justice du Sénat.

Auteur de *Terrorisme et démocratie*, Institut Emile Vandervelde, 1979 ; « Le Droit de punir et le dialogue ambiguü du pénaliste et de la Conscience publique », dans *Punir mon beau souci*, éd. de l'Université de Bruxelles, 1984 ; « Le Pouvoir judiciaire et les pouvoirs », dans *Les Pouvoirs du judiciaire*, Labor, 1988.

Emmanuel LEVINAS — Philosophe.

Est notamment l'auteur de *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, 1949 ; *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, 1961 ; *Difficile liberté*, Albin Michel, 1963 ; *Quatre lectures talmudiques*, éd. de Minuit, 1968 ; *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, 1974 ; *Du sacré au Saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, éd. de Minuit, 1979 ; *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, éd. de Minuit, 1982 ; *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, 1982.

Richard MARIENSTRASS — Enseigne la littérature anglaise à l'Université Paris VII.

Auteur de *Etre un peuple en Diaspora*, éd. Maspero, Paris, 1975 ; *Le Proche et le Loin-tain*, éd. de Minuit, Paris, 1981.

Shimon MARKISH — Traducteur et critique littéraire, historien, de la littérature. En 1970, il a quitté l'URSS pour la Hongrie d'où, en 1974, il est parti en Suisse. Citoyen israélien, il enseigne à l'Université de Genève.

Auteur d'une dizaine de livres écrits ou traduits. Ses livres écrits et publiés en Occident : *Erasme et les Juifs* (en français et en anglais) et *Le cas Grossman* (en français et en russe en Israël).

Maurice OLENDER — Assistant associé à l'École pratique des Hautes Etudes (V<sup>ème</sup> section : sciences religieuses). Dirige la revue *Le Genre humain*, aux éditions du Seuil, et la collection « Textes du XX<sup>ème</sup> siècle » chez Hachette.

A paraître : *Le Miroir aryen*, Seuil-Gallimard, collection « Hautes Etudes », 1988.

Gérard RABINOVITCH — Chargé de recherche au CNRS-CETSAP. Ecole des Hautes études en sciences sociales. Directeur de *Traces*. Membre du comité de rédaction de *l'Eclat du Jour*. Administrateur du board français de l'Institut Israël-Diaspora de l'Université de Tel Aviv.

Articles dans : *Revue de Psychanalyse*, *Traces*, *Le Monde*, *L'Arche*.

Foulek RINGELHEIM — Magistrat.

A dirigé les ouvrages collectifs : *Punir mon beau souci*, éd. de l'Université de Bruxelles, 1984 ; *Les Pouvoirs du judiciaire*, Labor, 1988. Articles dans *Le Genre humain*.

Lilly SCHERR — Professeur-adjoint à l'Institut National des Langues et Civilisations orientales à Paris.

Auteur de « La Femme juive comme < autre > », dans *Actes du colloque de Cerisy-la-Salle*, 1975 ; *Entretien sur le racisme*, éd. Mouton, 1978 ; « Aspects de la mythologie juive dans le cinéma américain : l'exemple de la femme », dans *Le Racisme mythes et sciences*, éd. Complexe, 1981.

Jacques SOJCHER — Professeur de philosophie à l'ULB. Directeur de la *Revue de l'Université de Bruxelles*.

Auteur de *Nietzsche. La question et le sens*, Aubier-Montaigne, 1972 ; *La Démarche poétique*, 10/18, 1976 ; *Le Professeur de philosophie*, Fata Morgana, 1976 et 1984 ; *Un roman*, Flammarion, 1978 ; *Essai de n'être pas mort*, Fata Morgana, 1984.

Adin STEINSALTZ — Rabbin à Jérusalem. L'un des plus importants talmudistes contemporains, il réalise, depuis 20 ans, la première traduction complète du Talmud, dont une quinzaine de volumes ont paru.

Auteur d'une *Introduction au Talmud*, Albin Michel, 1987.

Lucette VALENSI — Directeur d'Etudes à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. Co-directeur des *Annales, ESC*.

Auteur de plusieurs ouvrages, dont *Juif en Terre d'Islam. Les communautés de Djerba* (écrit en collaboration avec A.L. Udovitch), Paris, Archives contemporaines, 1984 ; *Mémoires juives* (écrit en collaboration avec N. Wachtel), Paris, Gallimard-Julliard, 1986 ; *Venise et la Sublime Porte. La naissance du despote*, Paris, Hachette, 1987.

Claude VIGEE — Ecrivain.

Auteur de *L'Eté indien*, Gallimard, 1957 ; *Moisson de Canaan*, Flammarion, 1967 ; *La Lune d'hiver*, Flammarion, 1970 ; *Délivrance du souffle*, Flammarion, 1977 ; *L'Art et le Démonique*, Flammarion, 1978 ; *L'Extase et l'Errance*, Grasset-Fasquelle, 1982 ; *La Faille du regard*, Gallimard, 1987.

Annette WIEVIORKA — Professeur d'histoire au lycée Voltaire, à Paris.

Co-auteur (avec I. Niborski) des *Livres du souvenir. Mémoires juifs de Pologne*, Collection « Archives », Gallimard, 1983 et de *Ils étaient Juifs, résistants, communistes*, Denoël, 1986.

---

# Les juifs entre la mémoire et l'oubli

---

Textes de Henri Atlan, Blandine Barret-Kriegel, Christian David, Rachel Ertel, Alain Finkielkraut, Lydia Flem, Nadine Fresco, Yoram Kaniuk, Naïm Kattan, Roger Lallemand, Emmanuel Lévinas, Richard Marienstrass, Shimon Markish, Maurice Olender, Gérard Rabinovitch, Foulek Ringelheim, Lilly Scherr, Jacques Sojcher, Adin Steinsaltz, Lucette Valensi, Claude Vigée, Annette Wiewiorka

Les juifs se sont interrogés jusqu'à l'hystérie sur leur identité. « S'interroger sur son identité, dit Lévinas, c'est déjà l'avoir perdue ». Questionner la mémoire, comme on le fait aujourd'hui, n'est-ce pas une autre manière de rechercher les morceaux d'une identité qui se disperse et se perd dans le brouillard ? Les juifs de la diaspora semblent égarés dans un palais des glaces dont les miroirs renvoient à chacun le reflet d'un autre.

Ceux dont les parents ont pour sépulture le ciel de Pologne, ont souvent eu tendance à enfouir dans le tréfonds de leur conscience le souvenir de leurs morts, en même temps qu'ils réduisaient, en eux, le juif au silence. Quarante ans après, ils sont mûrs pour le deuil et découvrent que le vide de leur mémoire était plein d'une judéité indélébile.

Certains, traumatisés par la découverte de la shoah, ont voué leur existence juive à empêcher l'oubli ou le mensonge et à dénoncer l'éternel retour de l'antisémite dissimulé sous ses masques et ses prête-noms.

Il en est qui, voyant dans le judaïsme la forme la plus haute de l'altérité, ont assumé la charge et les prestiges d'un destin tragique, pour s'apercevoir, dans un effort de lucidité, qu'ils n'étaient, comme dit Finkielkraut, que des juifs imaginaires.

D'autres, ayant perdu leurs illusions idéologiques et se souvenant de leurs origines, accomplissent un retour aux valeurs du judaïsme, se lancent dans une lecture athée de la Bible et s'initient à la réflexion talmudique.

Les juifs religieux, dont la foi n'a pas été entamée par le silence de Dieu pendant la shoah (mais le silence des hommes n'était-il pas pire ?), perpétuent, dans les synagogues et dans les foyers, les rites et les traditions, approfondissent l'interprétation des textes sacrés et assurent la transmission d'un savoir fondamental.

Il existe aussi un judaïsme laïc, qui s'efforce de fonder sur la mémoire collective et sur l'histoire du peuple juif une culture et une éthique juives, d'où ne sont, du reste, pas exclues certaines pratiques religieuses sécularisées.

Il y a ceux dont le judaïsme s'exalte en passion nationaliste, souvent par procuration.

Il y a Israël et ses nouveaux juifs. Israël et les palestiniens.

## **Règles d'utilisation de copies numériques d'œuvres littéraires publiées par l'Université libre de Bruxelles et mises à disposition par les Archives & Bibliothèques de l'ULB**

L'usage des copies numériques d'œuvres littéraires, ci-après dénommées « copies numériques », publiées par l'Université Libre de Bruxelles, ci-après ULB, et mises à disposition par les Archives & Bibliothèques de l'ULB, ci-après A&B, implique un certain nombre de règles de bonne conduite, précisées ici. Celles-ci sont reproduites sur la dernière page de chaque copie numérique mise en ligne par les A&B. Elles s'articulent selon les trois axes : protection, utilisation et reproduction.

### **Protection**

#### **1. Droits d'auteur**

La première page de chaque copie numérique indique les droits d'auteur d'application sur l'œuvre littéraire.

#### **2. Responsabilité**

Malgré les efforts consentis pour garantir les meilleures qualité et accessibilité des copies numériques, certaines déficiences peuvent y subsister – telles, mais non limitées à, des incomplétudes, des erreurs dans les fichiers, un défaut empêchant l'accès au document, etc. -. Les A&B déclinent toute responsabilité concernant les dommages, coûts et dépenses, y compris des honoraires légaux, entraînés par l'accès et/ou l'utilisation des copies numériques. De plus, les A&B ne pourront être mises en cause dans l'exploitation subséquente des copies numériques ; et la dénomination des 'Archives & Bibliothèques de l'ULB' et de l'ULB, ne pourra être ni utilisée, ni ternie, au prétexte d'utiliser des copies numériques mises à disposition par eux.

#### **3. Localisation**

Chaque copie numérique dispose d'un URL (uniform resource locator) stable de la forme <[http://digistore.bib.ulb.ac.be/annee/nom\\_du\\_fichier.pdf](http://digistore.bib.ulb.ac.be/annee/nom_du_fichier.pdf)> qui permet d'accéder au document ; l'adresse physique ou logique des fichiers étant elle sujette à modifications sans préavis. Les A&B encouragent les utilisateurs à utiliser cet URL lorsqu'ils souhaitent faire référence à une copie numérique.

### **Utilisation**

#### **4. Gratuité**

Les A&B mettent gratuitement à la disposition du public les copies numériques d'œuvres littéraires publiées par l'ULB : aucune rémunération ne peut être réclamée par des tiers ni pour leur consultation, ni au prétexte du droit d'auteur.

#### **5. Buts poursuivis**

Les copies numériques peuvent être utilisés à des fins de recherche, d'enseignement ou à usage privé. Quiconque souhaitant utiliser les copies numériques à d'autres fins et/ou les distribuer contre rémunération est tenu d'en demander l'autorisation aux Archives & Bibliothèques de l'ULB, en joignant à sa requête, l'auteur, le titre, et l'éditeur du (ou des) document(s) concerné(s).

Demande à adresser au Directeur de la Bibliothèque électronique et Collections Spéciales, Archives & Bibliothèques CP 180, Université Libre de Bruxelles, Avenue Franklin Roosevelt 50, B-1050 Bruxelles.  
Courriel : [bibdir@ulb.ac.be](mailto:bibdir@ulb.ac.be).

#### **6. Citation**

Pour toutes les utilisations autorisées, l'utilisateur s'engage à citer dans son travail, les documents utilisés, par la mention « Université Libre de Bruxelles – Archives & Bibliothèques » accompagnée des précisions indispensables à l'identification des documents (auteur, titre, date et lieu d'édition).

#### **7. Liens profonds**

Les liens profonds, donnant directement accès à une copie numérique particulière, sont autorisés si les conditions suivantes sont respectées :

- a) les sites pointant vers ces documents doivent clairement informer leurs utilisateurs qu'ils y ont accès via le site web des Archives & Bibliothèques de l'ULB ;
- b) l'utilisateur, cliquant un de ces liens profonds, devra voir le document s'ouvrir dans une nouvelle fenêtre ; cette action pourra être accompagnée de l'avertissement 'Vous accédez à un document du site web des Archives & Bibliothèques de l'ULB'.

### **Reproduction**

#### **8. Sous format électronique**

Pour toutes les utilisations autorisées mentionnées dans ce règlement le téléchargement, la copie et le stockage des copies numériques sont permis ; à l'exception du dépôt dans une autre *base de données*, qui est interdit.

#### **9. Sur support papier**

Pour toutes les utilisations autorisées mentionnées dans ce règlement les fac-similés exacts, les impressions et les photocopies, ainsi que le copié/collé (lorsque le document est au format texte) sont permis.

#### **10. Références**

Quel que soit le support de reproduction, la suppression des références à l'ULB et aux Archives & Bibliothèques de l'ULB dans les copies numériques est interdite.