

Rédacteur en chef : Izio ROSENMAN

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

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

Sommaire

Guy de Maupassant – <i>La peur</i>	4
Goya – <i>Le Songe de la raison...</i>	5
Izio Rosenman – <i>Édito</i>	7
Russell Jacoby – <i>Peur et violence</i>	11
Martine Leibovici – <i>Peur et sentiment d'invulnérabilité dans Masse et puissance</i>	19
Delphine Horvilleur – <i>La peur dans la tradition juive</i>	35
Hélène Oppenheim-Gluckman – <i>Trauma et destructivité ?</i>	48
Daniel Oppenheim – <i>Peur et terreur</i>	56
Brigitte Stora – <i>Même pas peur ! Les chiens, les Justes et Spartacus</i>	66
Jean-Charles Szurek – <i>Le retour de la peur en Pologne</i>	72
Lydie Decobert – <i>Les ressorts de la peur dans le cinéma d'Alfred Hitchcock</i>	77
Guido Furci – <i>La peur dans Badenheim 1939 d'Aharon Appelfeld</i>	91
Guila Clara Kessous – <i>Qui a peur du Grand méchant Dieu ?</i>	101
Yaël Pachet – <i>Mon père n'avait pas peur d'être juif</i>	112

Hors dossier

Philippe Velilla – <i>Contrainte religieuse et contrainte politique en Israël</i>	116
Gilberte Finkel – <i>Kaleidoscope</i>	125
Sylvie Halpern – <i>Talmud à la sauce sud-coréenne</i>	133

Permettez-moi de m'expliquer ! La peur (et les hommes les plus hardis peuvent avoir peur), c'est quelque chose d'effroyable, une sensation atroce, comme une décomposition de l'âme, un spasme affreux de la pensée et du cœur, dont le souvenir seul donne des frissons d'angoisse. Mais cela n'a lieu, quand on est brave, ni devant une attaque, ni devant la mort inévitable, ni devant toutes les formes connues du péril : cela a lieu dans certaines circonstances anormales, sous certaines influences mystérieuses en face de risques vagues. La vraie peur, c'est quelque chose comme une réminiscence des terreurs fantastiques d'autrefois. Un homme qui croit aux revenants, et qui s' imagine apercevoir un spectre dans la nuit, doit éprouver la peur en toute son épouvantable horreur...

Et, pourtant, j'ai traversé bien des hasards, bien des aventures qui semblaient mortelles. Je me suis battu souvent. J'ai été laissé pour mort par des voleurs. J'ai été condamné, comme insurgé, à être pendu, en Amérique, et jeté à la mer du pont d'un bâtiment sur les côtes de Chine. Chaque fois je me suis cru perdu, j'en ai pris immédiatement mon parti, sans attendrissement et même sans regrets.

Mais la peur, ce n'est pas cela.

Guy de Maupassant



Éditorial

La peur, hier et aujourd'hui

Izio Rosenman

Lorsqu'il y a deux ans nous avons commencé à réfléchir à un numéro de *Plurielles* dont le thème serait la peur, nous étions loin de penser que l'actualité nous rattraperait si vite. Qu'elle rattraperait si vite les Juifs de France. Car ceux-ci, comme les Juifs d'Europe, comme une bonne partie des Juifs dans le monde, ont de nouveau peur. Il suffit de jeter un coup d'œil sur les nouveaux régimes politiques en Europe de l'Est avec leurs partis populistes et nationalistes au pouvoir, pour constater la renaissance de l'antisémitisme et de la peur qu'il suscite.

En France également la haine antisémite se développe. Une haine, qui se traduit par des actes, (74 % d'augmentation en 2018 par rapport à l'année précédente), par des profanations de cimetières, des insultes et des agressions, des graffiti, des slogans antisémites comme on a pu le voir lors de certaines manifestations, comme celle contre le mariage pour tous, mais aussi tout près de nous dans le temps, lors de certaines manifestations des Gilets Jaunes.

On ne peut oublier, par ailleurs, que la France est aujourd'hui l'un des pays européens où des citoyens, adultes et enfants, ont été attaqués, et pour certains torturés et tués, uniquement parce qu'ils étaient nés juifs, comme ce fut le cas de ceux qui furent assassinés par des fanatiques et des terroristes islamistes ces dernières années.

Malgré les efforts, réels, du gouvernement pour combattre cette haine, la peur s'est donc saisie des Français juifs. Comme le rappelle l'historien Vincent Duclert¹, il y a, en France, une convergence de plusieurs courants de haines antijuives, mais nous nous rassurons à peu de frais en pensant que la

1. *Esprit*, numéro de mars 2019, p. 12.

réponse pénale existe contre des phénomènes pensés comme archaïques ou résiduels. Il écrit :

L'antisémitisme en France n'a peut-être pas encore atteint le stade de la convergence des luttes antijuives. On doit pourtant s'interroger sur cette hypothèse lorsqu'on observe cette circulation des thèmes, cette expression publique de la haine, ces procès en « enjuivement », cette violence ordinaire et cette licence dans la destruction qu'accompagne l'expression antisémite. L'expression des haines antijuives de ces dernières semaines renforcent ce halo caractéristique derrière lequel prospèrent d'authentiques idéologies : si tout les oppose dans leurs racines identitaires, racialistes, antisionistes, islamistes, traditionnalistes, nationalistes, complotistes, négationnistes, etc., la haine du juif fantasmé, obsessionnel, les unit. Et au-delà se révèle le même objectif d'« ethnicisation » de la société qui scelle la mort de l'universalisme démocratique.

On ne saurait ignorer des analyses ou des propos forçant le trait d'une immunité nationale au phénomène radical de l'antisémitisme. Que cette violence ne vise pas les Juifs mais sert d'exutoire à des colères tout autres. Que s'arrêter à cette violence empêche de penser ce qu'elle dit au plus profond et qui est peut-être respectable. Que cette violence demeure verbale et ne peut déborder vers l'acte physique. Que cette violence est bien plus grave dans d'autres pays. Qu'elle serait aussi de la responsabilité des Juifs eux-mêmes parce qu'ils ne seraient pas assez prudents, parce qu'ils afficheraient leur pleine appartenance à la France, qu'ils demanderaient à ce que l'on se souvienne de la Shoah, qu'ils adhéreraient à des hommages légitimes comme celui qu'on est en droit d'adresser au capitaine Dreyfus, officier français, patriote, résistant

Et il conclut à juste raison :

L'antisémitisme est un marqueur de la destruction des sociétés, et l'histoire nous l'enseigne.

La peur éprouvée par les Juifs de France est devenue palpable, en particulier dans certains quartiers mixtes où vivent Juifs et Musulmans, jusqu'à pousser certains à envisager le départ, au point qu'un chercheur du CNRS, Danny Trom, a pu intituler un livre tout récent (février 2019), *La France sans les juifs ? Émancipation, extermination, expulsion.*

Ce qui nous ramène à notre thème de la peur.

La peur a habité l'homme depuis l'aube des temps, que ce soient des peurs individuelles ou des peurs collectives. À l'époque où les sociétés étaient à

dominante religieuse, elles étaient pénétrées de la peur de Dieu ou des dieux, la peur d'une punition divine sous toutes ses formes. Depuis la sécularisation de celles-ci, la peur a changé de nature, elle est devenue la peur des hommes, des autres, des inconnus, de l'inconnu.

Depuis l'avènement de la société post-industrielle, que le sociologue allemand Ulrich Beck, a caractérisé comme *la société du risque*, les peurs se sont déplacées sur notre environnement de vie (pollution, énergie nucléaire, pandémies, etc...). Notre nouveau cadre de vie collective peut augmenter nos peurs et notre sentiment d'insécurité, et celui-ci peut s'étendre jusqu'à devenir ce que certains appellent « une insécurité culturelle ». Et celle-ci ouvre la porte à des sentiments xénophobes, hostiles aux immigrés, et à des mouvements populistes et nationalistes. Les régimes de *démocratie illibérale*, comme on en voit à présent dans l'Europe post-communiste, illustrent cet usage de la peur.

Un phénomène et un danger nouveaux se sont ajoutés à ce tableau avec le développement très rapide de l'ère numérique : un des sous-produits de cette nouvelle ère étant l'entrée dans un monde où le complotisme a fait sa place, illustrée par la prolifération des *fake-news* et l'augmentation des peurs irraisonnées.

Nous ouvrons notre numéro par un texte de **Russel Jacoby** qui montre les liens entre peur et violence, énonçant l'hypothèse que la peur et la violence, dans la société comme chez l'individu, ont plus à avoir avec le proche, le connu, qu'avec le lointain et l'inconnu.

Martine Leibovici, nous propose une étude sur Masse et puissance d'Elias Canetti, une analyse du national-socialisme, où dans ce phénomène du XX^e siècle il repère, un « fond archaïque » où la peur tient une place centrale, peur du contact avec autrui, paradoxalement surmontée dans les manifestations nazies.

Nous avons essayé de comprendre quel a été le rôle de la peur dans la Bible et la tradition religieuse juive. Un entretien avec **Delphine Horvilleur**, rabbin du MJLF, et un texte de **Guila Clara Kessous** portant sur la peur de Dieu, répondent à cette question.

Deux autres exemples des relations de la peur et de la violence nous sont donnés dans des contributions d'inspiration psychanalytique. Celle d'**Hélène Oppenheim-Gluckman**, qui souligne, elle aussi, les fondements

archaïques de la peur et de la destructivité, examinant en référence aux travaux de Christian Ingrao, ses effets sur les comportements exterminateurs des Nazis, tandis que **Daniel Oppenheim** s'intéresse aux enfants et adolescents handicapés ou malvoyants sévères, chez lesquels le handicap exacerbe les peurs, les terreurs, la violence qui existent chez tous.

Jean-Charles Szurek, évoque le retour de la peur en Pologne, du fait de la politique du gouvernement d'extrême-droite nationaliste polonais, et de la violence qu'elle suscite. Une illustration toute récente vient le confirmer : les incidents graves provoqués par des nationalistes polonais qui se sont produits lors d'un colloque à Paris qui portait sur les nouveaux historiens polonais de la Shoah.

Brigitte Stora, remarquant que ce qui menace est peut-être moins une déferlante fasciste, comme dans les années 30, que l'érosion démocratique abstentionniste qui rend possible la victoire des partis nationaux-populistes, souligne le danger de « sous-estimer » les dangers de certains discours car pour elle, « la peur est aussi une boussole ».

Sur un plan plus culturel, la contribution de **Lydie Decobert** sur Hitchcock, étudie les moyens visuels et sonores, le traitement de l'espace, les stratégies qu'il met en œuvre pour nous faire ressentir la peur et nous renvoyer au plus profond de nous-mêmes à nos chaotiques et terrifiantes origines.

Quant à **Guido Furci**, dans une étude sur Badenheim 1939 de Aharon Apelfeld, texte qui décrit métaphoriquement la progression du nazisme et l'aveuglement des victimes, il analyse autant les ressorts de la peur que ceux du déni.

Enfin, nous avons demandé à **Yaël Pachet**, de pouvoir reproduire un court témoignage sur son père, Pierre Pachet, un texte intitulé : Mon père n'avait pas peur.

Hors dossier, nous avons un témoignage de **Gilberte Finkel** sur sa vie en Israël, et un texte de **Sylvie Halpern** sur la fascination que les Coréens éprouvent pour le Talmud.

Nous terminons ce numéro par un essai de **Philippe Velilla** sur la situation politique et la place des religieux en Israël, essai d'autant plus d'actualité que, dans moins d'un mois, il y aura des élections en Israël. Benjamin Netanyahu, cerné par la justice dans des affaires de corruption, après avoir vidé Israël d'une partie de ses fondements démocratiques par la loi État-Nation, se trouve confronté à l'apparition du parti centriste Bleu-Blanc de Benny Gantz et Yaïr Lapid, qui semble en position favorable au niveau des sondages.

Croisons nos doigts...

Paris le 21 mars 2019

Les ressorts de la violence

Russell Jacoby

« Caïn parla à son frère Abel et, lorsqu'ils furent aux champs, Caïn attaqua son frère et le tua. » Ces quelques lignes extraites de la Genèse relatent le premier meurtre commis dans le monde [judéo-chrétien]¹. Sans mobile ? Incertain. Les moyens employés ? Incertains. La sentence ? Incertaine. Certains ont qualifié l'assassinat d'Abel de « premier génocide » de l'histoire². Une moitié de l'humanité se débarrasse de l'autre moitié.

Quelques millénaires plus tard, rien n'a changé. Les hommes ont produit une quantité faramineuse de discours et d'ouvrages sur la violence - ses origines, son déroulement, sa prévention - mais un aspect de la question semble leur avoir échappé : le meurtre originel, celui dont découlent tous les autres, est un fratricide. Cette observation contredit à la fois la sagesse populaire et les grands principes édictés par les autorités intellectuelles et religieuses : nous grandissons dans la crainte de « l'autre », ce dangereux inconnu. Nos parents, nos instituteurs, nos amis – tous nous ont appris que l'ennemi rôde au coin de la rue, là où le quidam se confronte au « choc des civilisations » avec les étrangers qui menacent notre mode de vie.

La vérité est plus dérangeante : en fait ce n'est pas tant l'inconnu qui nous menace que le connu. Nous méprisons et attaquons nos frères – famille, proches, voisins – que nous connaissons bien, trop bien peut-être. Nous connaissons leurs défauts, leurs croyances, leurs désirs, et c'est *à cause* de ces informations que nous nous méfions d'eux. Aujourd'hui comme hier, la forme de la violence la plus répandue oppose des communautés voisines ou parentes au sein d'un même pays. Les guerres civiles l'emportent sur les conflits internationaux. De l'agression au massacre, du meurtre au génocide,

1. Ajouté par *Plurielles*.

2. Elie Wiesel, *Célébrations bibliques : portraits et légendes* (Paris, *Le Seuil*, 1975).

la violence vient généralement de l'intérieur. Le Mahatma Gandhi, pionnier de la non-violence et père de l'Inde moderne, fut assassiné par un hindouiste nationaliste ; Anouar el-Sadate, homme d'État égyptien, également prix Nobel de la Paix, fut tué par un musulman égyptien ; Itzhak Rabin, ancien Premier ministre israélien et prix Nobel de la Paix, fut abattu par un Juif israélien. Chacun de ces trois assassins était l'enfant fidèle de son pays et de sa religion.

Les guerres civiles sont généralement plus cruelles que les guerres entre nations, et leurs conséquences se font sentir plus longtemps après le retour à la paix. La guerre de Sécession (1861-1865) a causé bien plus de morts aux États-Unis que tous les autres conflits impliquant le pays, à une époque où le nombre d'habitants ne constituait qu'un dixième de la population actuelle ; ses effets à long terme ont certainement dépassé ceux des autres conflits. Les grands bains de sang du XX^e siècle, dont les victimes se comptent par centaines de milliers voire en millions, sont liés aux guerres civiles russe, chinoise ou espagnole. À l'heure actuelle en Irak (sans entrer dans le détail des tenants et aboutissants de cette guerre), les pertes humaines provoquées par les conflits sectaires opposant les sunnites aux chiites excèdent de loin le nombre de victimes dues aux troupes étrangères. « L'Irak (était) déjà en état de guerre civile »¹, affirmaient en 2007 deux spécialistes du monde arabe. Les guerres civiles qui déchirent la République démocratique du Congo ont déjà causé des millions de morts, auxquels le monde a peu prêté attention.

La Seconde Guerre mondiale, emblème de conflits internationaux qui ont déchiré le XX^e siècle, se double d'un fratricide paradigmatique : l'extermination du peuple juif. L'antisémitisme qui s'est développé en Allemagne et en Autriche ne ciblait pas une population étrangère aux mœurs bizarres : les Juifs allemands étaient tout à fait intégrés dans la société et ils réussissaient fort bien. Ni marginaux ni outsiders ils appartenaient même à l'establishment dans de nombreux domaines professionnels – juridique, médical, journalistique, scientifique ou bancaire. L'antisémitisme allemand ciblait des proches, non des étrangers.

En Europe de l'Est, où vivaient la plupart des Juifs et où se produisit l'essentiel des massacres, la situation ressemblait, sur bien des points, à celle de l'Europe de l'Ouest : de nombreux Juifs faisaient partie intégrante de la société. Dans son documentaire *Where Is My Older Brother, Cain ?* la

1. Daniel L. Byman et Kenneth M. Pollack, *Things Fall Apart: Containing the Spillover from an Iraqi Civil War* (Washington, D. C. Brookings Institution Press, 2007).

réalisatrice polonaise Agnieszka Arnold s'interroge sur le massacre des Juifs à Jedwabne, un petit bourg situé dans le nord-est de la Pologne. Les relations entre Juifs et Polonais y étaient excellentes : « Tout le monde s'appelait par son prénom », se souvient un habitant¹. Mais un jour de l'été 1941, une moitié du village a tué l'autre : les 1600 personnes qui constituaient l'intégralité de la population juive de la commune furent enfermées dans une grange et brûlées vives. L'historien Jan T. Gross, qui a enquêté sur ce meurtre collectif, expose ses conclusions dans un ouvrage intitulé *Les voisins*².

L'extermination des Juifs d'Europe préfigure³ les massacres de masse commis au Cambodge, en Bosnie, au Rwanda, non par des étrangers, mais par des voisins. Pendant des siècles les Serbes et les Musulmans de Bosnie ont vécu et travaillé ensemble. Les mariages entre communautés étaient extrêmement fréquents. Au Rwanda, Hutus et Tutsis ont du mal à se distinguer entre eux. Selon les termes de l'africaniste français Gérard Prunier, le génocide rwandais est marqué par les « relations de voisinage » et s'est déroulé de foyer en foyer. Pour comprendre le phénomène, Prunier propose d'imaginer « un monde dans lequel la plupart des SS allemands auraient eu de la famille juive » – une perspective qui bouleverse l'idée communément répandue selon laquelle la haine de « l'autre »⁴ serait à l'origine de nombreux génocides. En fait, chrétiens et juifs allemands, Serbes et Bosniaques musulmans, sunnites et chiites en Irak, se connaissaient bien. On peut penser que les guerres intestines ne résultent pas d'un manque de compréhension mutuelle, mais de la situation inverse.

Le jour du cinquième anniversaire des attaques du 11-septembre, un journal américain rapportait que 17 000 homicides⁵ avaient été commis à travers le pays pour la seule année 2005. Ainsi, tandis que l'opinion américaine vivait dans la crainte obsessionnelle de pilotes étrangers prêts à s'abattre sur ses gratte-ciel, six fois plus d'individus étaient tués en un an sur le territoire national que lors des attaques du 11-septembre. La recrudescence des homicides (+ 4,8 %,) n'a suscité que peu d'intérêt chez les journalistes pour

1. « Movie on WWII Jewish Massacre Shocks Poles », Associated Press, 4 avril 2001.

2. Jan T. Gross, *Les Voisins*, Fayard 2002. Voir aussi Anna Bikont, *Le Crime et le Silence, Jedwabne 1941, la mémoire d'un pogrom dans la Pologne d'aujourd'hui*, Denoël, 2011.

3. Ce mot *préfigure* fait l'impasse sur le génocide arménien (Ndlr).

4. Gérard Prunier, *Africa's world war. Congo, the Rwandan genocide, and the making of a continental catastrophe*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2009.

5. « Rates of Slayings and Gun Violence Are Up », *Los Angeles Times*, 11 septembre 2006.

les raisons qui semblent évidentes : d'abord, sa valeur médiatique est loin d'égaliser celle des poseurs de bombe suicidaires et de leurs victimes ; ensuite, les homicides sont répartis sur l'année entière à travers l'ensemble du pays ; et enfin ils présentent des schémas plus ou moins récurrents d'année en année.

Ces pertes régulières nous rappellent que les accès de fureur meurtrière éclatent majoritairement entre des personnes qui se connaissent. Les violences domestiques en constituent la preuve. Le citoyen inquiet aura beau lutter pour un meilleur éclairage des espaces publics, il a davantage de chances d'être agressé ou tué dans sa cuisine par une connaissance que dans un parking par un parfait étranger. Une étude sur les homicides commis à New York entre 2003 et 2005 montre que les trois quarts des criminels connaissaient leur victime¹. Les statistiques nationales nous confirment que la majorité des homicides opposent des proches. Concernant les viols et les agressions, les chiffres basculent encore plus du côté de l'intime. On a plus à craindre d'un conjoint, d'un ex-petit-ami ou d'un collègue de bureau que d'un étranger². Les gangs urbains s'en prennent essentiellement aux gangs des quartiers voisins³. C'est la ressemblance, non la différence, qui suscite la violence.

Dans le quartier où j'habite à Los Angeles, les écoles publiques sont inhospitalières. De hauts grillages les isolent du monde extérieur. Et durant la journée, une voiture de police stationne en permanence devant l'entrée du lycée. De toute évidence, parents et autorité redoutent un déchaînement de violence. Mais à qui sont destinés ces grillages ? Dans les écoles, la violence n'est pas due aux intrus : c'est pour dissuader les élèves de se battre que ces policiers montent la garde.

Admettre que la violence surgit principalement entre proches nous amène à douter de nos certitudes : l'inconnu qui rôde au coin de la rue est-il si dangereux qu'on le dit ? Si c'était le cas, la solution serait toute trouvée : faire la connaissance avec cet inconnu. Lui parler, lui tendre la main. L'humanité

1. Voir « New York Killers, and Those Killed, by Numbers » *New York Times*, 28 avril 2006.

2. « Personal Crimes of Violence, 2006 : Number and Percent Distribution of Incidents, by Type of Crime and Victim-Offender Relationship », U.S. Department of Justice Statistics, *Criminal Victimization in the United States, 2006 Statistical Tables*, août 2008.

3. « Les victimes des meurtres et des fusillades au volant commis par les gangs sont en majorité des membres de gangs » constate le chercheur Malcolm W. Klein dans *Street Gang Patterns and Policies* (New York : Oxford University Press, 2006).

remédierait à la violence en favorisant la communication entre les peuples, l'étude des cultures étrangères et l'éducation des masses. Ce n'est pas si simple, hélas. Notre frère, notre voisin nous fait enrager parce que nous le comprenons trop bien, pas l'inverse. Caïn connaissait bien Abel, lui aussi. La Bible nous dit qu'il « parla avec son frère Abel », et le tua ensuite.

Si la menace vient non de l'étranger, mais du familier, doit-on y voir le signe d'une opposition irréductible entre ces deux notions ? Ou sont-elles, malgré tout, liées l'une à l'autre ? Sigmund Freud¹ penchait pour la seconde proposition. D'après lui, la parenté entre les termes *unheimlich* (inquiétant, étrange) et *heimlich* (familier) n'a rien d'accidentel : elle souligne au contraire leur grande proximité interne². Dans cette optique, autrui nous effraye parce qu'il nous est étrangement familier. On perçoit mieux alors les origines enfouies de la violence fratricide : chacun déteste le voisin qu'il est censé aimer. Pourquoi ? Les petites différences qui nous distinguent provoqueraient-elles une haine plus forte que les grandes différences ? Toujours d'après Freud le phénomène serait dû au « narcissisme des petites différences ». Il observe que « ce sont justement les petites différences entre les personnes semblables par ailleurs qui fondent les sentiments d'étrangeté et d'hostilité »³.

Le narcissisme des petites différences apparaît pour la première fois dans un essai intitulé « Le tabou de la virginité », au cours duquel Freud étudie également « la crainte de la femme ». Ces deux notions seraient-elles liées ? Le narcissisme des petites différences, cet instigateur d'hostilité proviendrait-il de la différence entre les sexes ? Les travaux du philosophe et critique littéraire René Girard contribuent également à éclairer la nature de la menace issue du familier. Spécialiste de ce qu'il nomme le désir mimétique, Girard a longuement étudié sa relation à la violence. Il remet en question l'idée couramment répandue selon laquelle les ressemblances seraient plus louables que les différences : « Dans les rapports humains, le *même*, le *semblable*, sont

1. Sigmund Freud, « Le tabou de la virginité », dans *Contributions à la psychologie de la vie amoureuse*, traduit par Janine Altounian et al. (Paris : PUF, 2011).

2. *Un* en allemand c'est le préfixe négatif, il n'y a rien d'anormal à ce qu'il y ait le même mot pour dire une chose et son contraire avec ce préfixe...

En revanche, il y a une polysémie du mot *heim* puisque *heim* signifie à la fois *foyer* et *secret*. Bref, au-delà de l'opposition, l'*inquiétante étrangeté* viendrait de ce secret au cœur du familier (Ndlr).

1 *Ibid.*, p. 242

évoqueurs d'harmonie. »¹ Pourtant, dans les faits, la similitude conduit plutôt à la rivalité et à la violence. D'après Girard le danger ne réside pas dans les différences, mais dans leur absence.

La notion de similitude et le malaise qu'elle suscite vont à l'encontre de notre interprétation habituelle des conflits mondiaux. Nous aimons croire que les hostilités sont liées à de profonds antagonismes sur la manière de vivre en société. Un peu comme si considérer que nos divisions sont dues à des différences d'échelle – une pauvreté relative, par exemple – et non de substance en banalisait les enjeux. À cette perspective, nous préférons le scénario du « choc des civilisations », et notamment celui des heurts entre culture occidentale et islamique : montrés du doigt, les fondamentalistes se voient reprocher de propager des doctrines radicalement opposées aux valeurs occidentales. Pourtant la colère des extrémistes islamistes semble provenir non de l'écart entre les deux cultures, mais de sa disparition même : ce qui les exaspère n'est peut-être pas tant l'éloignement que l'invasion de l'Occident. Ils enragent de devoir copier la société occidentale. Oussama Ben Laden conspuait les musulmans qui imitent les Occidentaux : « Les juifs et les chrétiens nous ont soumis à la tentation du confort matériel et de ses plaisirs faciles. Ils nous ont envahis avec leurs valeurs matérialistes. »²

La violence a inspiré une montagne de travaux et d'ouvrages. Les spécialistes distinguent généralement la violence interpersonnelle (homicides et viols) de la violence collective (guerres et émeutes). Les historiens se consacrent plutôt aux détails de certains événements – tel meurtre, telle guerre – et arrivent à des conclusions fragiles. Les sociologues et les politologues, qui préfèrent envisager une multiplicité d'événements, aboutissent à un foisonnement de conclusions, souvent simplistes, mais jargonneuses. Un sociologue ayant étudié une trentaine d'actes de violence, allant de la simple agression au hooliganisme, résume ainsi son propos : « je cherche à développer une théorie générale de la violence en tant que processus situationnel (...). Tous les types de confrontations violentes ont la même tension de base... appelée entraînement non solidaire. »

Depuis quelques années, l'approche sociologique de la violence qui n'a jamais complètement disparu revient en force. Il y a presque 50 ans, l'ouvrage

1. René Girard, *La violence et le sacré*, (Paris, Fayard, 2011).

2. « Saudi Magazine Publishers « Important parts » of Usama Bin Laden's « Will », in *Compilation of Usama Bin Laden Statements 1944-Jan. 2004* Washington, DC : FBIS, 2004).

de Konrad Lorenz, *L'Agression, une histoire naturelle du mal*, et celui de Robert Ardrey, *Le Territoire*, énonçaient déjà des théories de la violence fondées sur la biologie. Les progrès de la génétique et de la biologie de l'évolution ont mis cette approche au goût du jour. La psychologie a intégré la chimie et la biologie. La biologie a pris le dessus sur la psychanalyse, autrefois triomphante. Les troubles psychologiques, pense-t-on aujourd'hui, proviennent principalement de déséquilibres chimiques dans le cerveau. Les psychiatres analysent de moins en moins. Ils prescrivent.

L'application de la pensée darwinienne – le principe de la lutte des espèces pour la survie – aux sciences politiques et sociales a le vent en poupe. Les thèses sociobiologiques mettent l'accent sur le caractère héréditaire de la violence, tant au niveau individuel que social. L'ouvrage du politologue Bradley A. Thayer sur la politique étrangère établit un lien entre la pensée darwinienne et la notion de conflit global. « Il est temps d'intégrer Darwin à l'étude des relations internationales »¹, déclare-t-il. Dans son étude encyclopédique sur la guerre, l'Israélien Azar Gat défend également un point de vue darwinien. La violence humaine et la guerre n'ont rien de spécial, écrit-il. Selon Gat, la rivalité violente est « la règle » dans « l'ensemble de la nature ».² Certaines études sur la violence criminelle invoquent désormais la génétique. Un ouvrage très réputé consacré à l'homicide aux États-Unis se conclut par une réflexion du primatologue Franz de Waal sur l'incomparable aptitude de l'homme pour la violence³.

Dans le présent ouvrage il ne sera question ni de Darwin ni d'ADN. Le facteur biologique joue sans doute un rôle dans la violence (ne joue-t-il pas un rôle dans tout ce qui nous entoure ?). Mais ce n'est pas ce qui m'occupe. Je suis historien, certes, mais relier entre eux des faits et des événements ne me suffit pas. Je ne prétends pas réinventer la route. Je tenterai seulement de pousser le véhicule dans une direction nouvelle. Mon objectif est de rassembler ici des faits et des réflexions afin de mettre à nu les racines fratricides de la violence. J'en propose une lecture en tant qu'elle se rattache à certaines configurations historiques du XX^e siècle tels que l'antisémitisme en Allemagne

1. Bradley A. Thayer, *Darwin and International Relations : On the Evolutionary Origins of War and Ethnic Conflict* (Lexington University Press of Kentucky, 2004).

2. Azar Gat, *War in Human Civilization* (New York : Oxford University Press, 2006)

3. Randolph Roth, *American Homicide*, (Cambridge, MA : Harvard University Press, 2009)

et le terrorisme islamique. Dans les pages qui suivent, il ne sera pas question de la violence domestique ni des agressions criminelles dont la dimension fratricide est évidente.

Avant-propos de : *Les Ressorts de la violence. Peur de l'autre ou peur du semblable*
Belfond éditeur, 2014

Peur et sentiment d'invulnérabilité dans *Masse et puissance* d'Elias Canetti

Martine Leibovici

« C'est à se demander s'il parviendrait à formuler des réflexions lisibles dans lesquelles les mots suivants n'interviendraient jamais : Dieu, masse, mort, puissance, métamorphose, amour et peur. »¹

Les premières années d'élaboration de *Masse et puissance* sont celles où Elias Canetti, après avoir séjourné à Berlin en 1928, ressent la menace qui provient du « caractère inflammable du monde »², comme si « une catastrophe pouvait survenir d'un moment à l'autre »³, tout cela provoquant en lui une « peur démesurée »⁴. L'atmosphère de Berlin avait « quelque chose d'âpre et de mordant (...) qui excitait et vivifiait », mais on recevait « la terrible coexistence de toutes les choses (...) comme une gifle dans les dessins de Grosz »⁵. Le mot chaos revient souvent pour qualifier ce monde où les choses empruntaient des « directions contradictoires » et où les faits « tendaient à s'écarter les uns des autres (...) avec la plus grande rapidité »⁶. Même si Canetti continue de lire tout ce qui lui tombe sous la main afin d'élucider théoriquement l'énigme de la masse, aucune théorie, aucune piste d'interprétation n'émerge encore de ce chaos, mais des personnages, chacun avec « une silhouette qui lui était propre,

1. Elias Canetti, *Le Livre contre la mort*, trad. B. Kreis, Paris, Albin Michel, 2018, p. 96.

2. Elias Canetti, « Le Flambeau dans l'oreille », trad. M.-F. Demet, in *Écrits autobiographiques – ci-après EA*, Paris, Albin Michel, 1998, p. 674.

3. Elias Canetti, « Jeux de regards », trad. W. Weideli, in *EA*, p. 678.

4. *Ibid.*, p. 677.

5. « Le Flambeau dans l'oreille », *EA*, p. 611

6. *Ibid.*, p. 626.

qui réunissait ce qui était absurdement dispersé et lui donnait corps »¹. De retour à Vienne, Canetti écrit en l'espace de deux ans son premier roman (*Die Blendung*) ainsi qu'une pièce de théâtre (*Noce*)². N'apportant aucune consolation, aucune issue au chaos, ces deux œuvres sont, selon Olivier Agard, « destinées à ouvrir les yeux du lecteur (et du spectateur) sur la folie ambiante »³.

Les thèmes de la masse et de la puissance obsèdent déjà Canetti, mais c'est dans l'œuvre majeure »⁴ de sa vie, achevée en 1959 en Angleterre, qu'il considérera avoir pris « ce siècle à la gorge »⁵, *Masse et puissance* étant « pour l'essentiel une analyse du national-socialisme »⁶. Ce dernier, ainsi que « le XX^e siècle, ses guerres, ses despotismes, ses massacres », précise Olivier Agard, ne s'y trouvent pourtant qu'« en filigrane »⁷, car pour Canetti on ne peut pas comprendre ces phénomènes sans tenir compte d'un « fonds archaïque » où la peur tient une place centrale. En effet, *Masse et puissance* s'ouvre par la mention d'une « phobie » que Canetti désigne comme « l'effroi d'un contact inattendu »⁸. La situation emblématique, dirions-nous, pourrait en être la peur enfantine du noir, qui n'est pas une peur de quelque chose de précis, mais l'effroi devant un danger dont on ne peut anticiper la venue et qui s'emparerait de nous sans qu'on l'ait *vu* venir. Le corps humain est fondamentalement ambivalent, saisissable et saisissant : d'un côté il est « nu et fragile ; sa mollesse l'expose à n'importe quelle agression »⁹, sa chair peut être transpercée, pénétrée de l'extérieur ; d'un autre côté il est vivant et la force de vie qui est en lui se manifeste comme une capacité de saisir (par la main) et d'absorber (par la bouche). Étant saisissables, une grande partie de notre énergie est consacrée à mettre en œuvre des dispositifs pour éviter le contact physique avec l'autre. C'est ainsi que la masse tranquilliserait la phobie originaire du contact, tout en engendrant paradoxalement un

1. *Ibid.*, p. 628.

2. *Die Blendung* (en français *Auto-da-fê*) fut achevé en 1931 et publié en 1935, *Noce* fut écrit en 1933-34, publié en 1950 et représentée la première fois en Allemagne en 1965.

3. Olivier Agard, *Elias Canetti*, Paris, Belin, 2003, p. 86.

4. E. Canetti, « Le Territoire de l'homme », trad. A. Guerne, in *EA*, p. 962.

5. *Ibid.*, p. 1197.

6. Gérald Stieg, « Questions à Elias Canetti », *Austriaca*, novembre 1980, n°4, p. 20.

7. O. Agard, *op. cit.*, p. 113.

8. E. Canetti, *Masse et puissance* – ci-après *MP* –, trad. R. Rovini, Paris, Tel, 1986, p. 11.

9. *Ibid.*, p. 242.

sentiment d'invulnérabilité. De l'autre côté, la logique de la puissance, dont la source est le saisir et non l'être saisi, la porte aussi à se sentir invulnérable, mais la peur finit toujours par la rattraper, ce qui ne l'en rend pas moins dangereuse.

I – Être saisissable : la réponse par la masse

a) De la masse de fuite à la panique

Quiconque a déjà participé à une manifestation reconnaîtra son expérience dans cette description :

« Rien n'est annoncé ni attendu. Soudain tout est noir de monde. De toutes parts d'autres affluent, c'est comme si les rues n'allaient que dans une seule direction. Beaucoup ignorent ce qui s'est passé, les questions les laissent sans réponse ; mais ils sont pressés d'être là où est le plus grand nombre. Il y a dans leur mouvement une résolution qui se distingue très bien de l'expression de curiosité banale ».¹

Une fois rassemblés, « un corps presse l'autre, chacun est aussi proche de l'autre que de soi-même »², sans que nous éprouvions la moindre peur. De quoi jouissons-nous dans ces moments ? De quoi est fait ce que Canetti nomme un « instinct de masse »³ que, contrairement à de nombreuses analyses célèbres des phénomènes de foule (Le Bon, Tarde par exemple), il n'aborde pas d'un point de vue élitare et unilatéralement négatif ?

Le bonheur éprouvé par l'individu dans la masse vient d'un « soulagement immense », d'une « *décharge* »⁴. D'habitude la « phobie du contact » suscite une grande dépense d'énergie, une « insidieuse vigilance (qui) ne se relâche jamais (et) ne quitte plus l'homme dès qu'il a fixé une fois pour toutes les limites de sa personne ». Nous nous verrouillons dans nos maisons et dans la rue ou les transports en commun, même quand « nous nous tenons tout près des autres (...), nous évitons leur contact autant que faire se peut »⁵. Une telle proximité contrainte ne constitue cependant pas une masse au sens

1. *Ibid.*, p. 12-13.

2. *Ibid.*, p. 15.

3. « Le Flambeau dans l'oreille », *EA*, p. 474.

4. *MP*, p. 15. Les italiques sont dans le texte.

5. *Ibid.*, p. 11-12.

qui intéresse Canetti. Se laisser aller à la masse, c'est au contraire accepter le contact physique avec d'autres inconnus et ne plus avoir à mobiliser son énergie pour s'en protéger. Les distances s'abolissent, mais aussi les hiérarchies : même si ce n'est qu'une illusion, dans la masse les hommes *se sentent* égaux. La phobie individuelle et individualisante du contact se renverse en une compacité faite d'un abandon libérateur au rapprochement physique avec autrui, n'importe quel autrui, le premier venu.

La masse est, d'après Canetti, une figure universelle de la socialité humaine, qu'il analyse en élaborant une série complexe de distinctions – masse ouverte qui a tendance à s'accroître, masse invisible, masse stagnante, masse fermée, cristaux de masse, etc. Les deux derniers types de masse sont des constructions ayant pour but de dépasser son caractère éphémère, sa tendance spontanée à la désintégration. C'est ainsi que Canetti explique en particulier la fonction des rituels et des cérémonies, et plus généralement celle des grandes religions. Sa perspective n'est cependant pas uniquement fonctionnelle, car la masse est un phénomène dynamique : elle a une direction, un rythme, elle engage des affects et se reconnaît dans des symboles, elle est agissante. Quel que soit son type, la masse est une réalité nouvelle par rapport à l'individu et elle suscite en chacun des émotions *sui generis*. S'y abandonner provoque un élargissement de la sensibilité : on éprouve l'autre contre lequel notre corps se presse « comme si c'était soi-même (...) ». Soudain tout se passe comme à l'intérieur d'un même corps »¹. C'est pourquoi ce corps nouveau peut lui-même être menacé par un danger extérieur, ce qui donne lieu à de nouvelles formes de peur, collectives cette fois, ainsi que de nouveaux comportements de masse.

L'approche d'un danger commun concentré en un point déterminé peut donner lieu à une « masse de fuite » : on se sauve tous ensemble et dans la même direction, le but est commun. La fuite massive – qui se distingue de la fuite individuelle – « tire son énergie de sa cohésion » : tant que la peur reste supportable, chacun garde une place dans l'ensemble. Certains, plus faibles, restent pourtant en arrière ou tombent. Mais tant que la « masse de fuite » reste soudée, cela renforce « l'incitation (des autres à) continuer »². La fuite peut être provoquée par un ordre, cette parole définitive et indiscutable qui

1. *Ibid.*, p. 12. Les italiques sont dans le texte.

2. *Ibid.*, p. 54.

vient de l'extérieur, pénètre en nous tel un aiguillon et y enkyste « un dur cristal de rancune »¹. D'après Canetti, l'ordre en général dérive de l'ordre de fuite dont l'efficacité provient d'une menace de mort qui vise chacun en tant que membre d'une collectivité. Dans la fuite, « l'ordre donné à un grand nombre de gens (...) vise à faire de ce grand nombre une masse »², tout en attachant la masse à celui qui le profère. Cependant, l'émetteur de l'ordre de fuite n'est pas nécessairement au-dessus de la masse, l'ordre peut se propager horizontalement et être transmis sans délai de l'un à l'autre : « dans sa peur, il se rapproche (de ses semblables). En un clin d'œil, les autres en sont contaminés. Quelques-uns commencent par se mettre en mouvement, puis d'autres, puis tous. La diffusion instantanée du même ordre les a transformés en masse »³, ne lui laissant pas le temps de se transformer en aiguillon. Les exemples de fuite en masse sont innombrables, et l'époque contemporaine en fournit aussi une grande quantité. Parmi eux, Canetti évoque l'exode qui se produisit lorsque les Allemands s'approchèrent de Paris en 1940 et il apparente son « intensité » et son « étendue » à celles de la retraite de Russie plus d'un siècle auparavant, même s'il n'a pas « duré aussi longtemps, l'armistice n'ayant pas tardé à intervenir »⁴.

Il y a une ténacité de la fuite, due à l'effet de cohésion protecteur de la masse. En chemin, si l'atteinte du but tarde trop, les forces des fugitifs déclinent, la plupart abandonnent, mais le mouvement continue, porté par ceux qui tiennent, si peu nombreux qu'ils soient : « Les gens continuent d'avancer en rampant quand tout espoir de sauvetage a disparu (et) restent groupés jusqu'au dernier moment »⁵. Jusque dans les conditions les plus désespérées, la fuite en masse – et la masse – sont possibles, à condition qu'un espace reste ouvert. Il y a cependant des situations où une peur commune et même un ordre de fuite n'engendrent pas une masse de fuite mais une panique. Lorsque, par exemple, le feu se déclare dans un théâtre, on entend « au feu ! », mais l'espace est clos, tout mouvement commun est impossible : la masse se désintègre avec violence : chacun voit « la porte par laquelle (il) doit passer,

1. *Ibid.*, p. 329.

2. *Ibid.*, p. 330.

3. *Ibid.*, p. 329.

4. *Ibid.*, p. 55.

5. *Ibid.*, p. 54-55.

(...) il (s'y) voit nettement détaché de tous les autres ». Il se produit alors « un revirement (qui) se manifeste dans les tendances individuelles les plus violentes : on pousse, on frappe, on piétine sauvagement tout autour de soi »¹.

b) L'inquiétante euphorie d'invulnérabilité des masses ameutées

Si la décharge que procure la prise en masse permet d'économiser l'énergie que nous dépensons à maîtriser notre phobie du contact, elle peut aussi engendrer une « euphorie » inquiétante, lorsqu'une masse renoue avec la forme archaïque de la meute de chasse, l'« unité dynamique la plus primitive que connaissent les hommes »², la plus proche du monde animal. Engendrée à partir de son être saisissable, la masse permet à l'homme effrayé de retrouver son être saisissant et d'effrayer à son tour. Caractérisée par son petit nombre, la meute de chasse est orientée vers « un but rapidement accessible »³, un être vivant qu'il s'agit de tuer. Les humains chassent aussi depuis la nuit des temps, mais alors que les loups chassent des agneaux, c'est-à-dire d'autres espèces que la leur, les hommes se regroupent parfois en masses ameutées contre d'autres hommes. D'expulsions en lapidations, de lynchages en assassinats collectifs et en exécutions publiques, l'humanité regorge de ces sombres épisodes. L'inquiétante euphorie qui s'empare alors des membres d'une masse ameutée vient de « l'absence de danger de l'entreprise »⁴ qui, à partir de la désignation d'une cible justifiant d'avance l'agression, autorise à tuer sans redouter de sanction, ce qui procure à chacun un sentiment d'invulnérabilité et rend la masse extrêmement dangereuse.

Cependant, toute masse ne s'unifie pas pour tuer, l'impulsion peut venir d'une révolte contre l'injustice, comme ce jour mémorable du 15 juillet 1927 où, « sans l'assentiment de leurs dirigeants »⁵, les ouvriers de Vienne ont incendié le palais de justice alors que le tribunal venait d'acquitter trois membres d'une milice de droite, la *Heimwehr* (Défense de la patrie), qui avaient tué deux personnes, dont un enfant, lors d'un affrontement avec le *Republikanischer Schutzbund* (Alliance républicaine de protection) de gauche dans le Burgenland. Happé lui-même par cette manifestation, Canetti

1. *Ibid.*, p. 24-25.

2. *Ibid.*, p. 49.

3. *Ibid.*, p. 48.

4. *Ibid.*, p. 49.

5. « Le flambeau dans l'oreille », *EA*, p. 562.

décrit la façon dont les mots d'ordre d'anonymes se propagent à l'intérieur d'une masse ouverte : « Quelqu'un a bien dû crier le mot d'ordre «Au palais de justice !» Il n'est pas très important de savoir qui, car ce mot d'ordre se communiqua à tous ceux qui l'entendirent et fut accueilli sans hésitation, sans réflexion, sans que l'on y pensât, sans atermoiement ni désir d'attendre et cela entraîna tout le monde dans une seule et même direction »¹. « Je compris, écrit Canetti, que la masse n'a pas besoin de *Führer* pour se former, en dépit des théories proposées à ce sujet ». Au sein d'une masse du type de celles que l'on retrouve dans les révolutions, une multiplicité d'orateurs improvisés entraîne les gens ici et là, « parlent dans le sens de la masse », mais, ajoute Canetti, « toute description des faits qui leur attribue une place essentielle est une falsification »².

Qu'une masse se forme à partir d'une révolte légitime contre l'injustice n'empêche pas qu'en tant que masse elle puisse donner lieu à des conduites destructrices. Ainsi, ce 15 juillet 1927, de même que quelqu'un a crié « Tous au palais de justice ! », quelqu'un a dû aussi soit crier « Feu sur le palais de justice ! », soit mettre le feu lui-même. Canetti découvre ici une affinité profonde entre le feu et la masse, le spectacle du feu contribuant à renforcer sa cohésion, inspirant en même temps à la masse un sentiment d'invulnérabilité, que l'on retrouve dans différentes occurrences de masses ameutées au-delà des motivations qui les animent³. Mais ce sentiment ne dure pas et le solde de la journée du 15 juillet fut dramatique, car les troupes montées de la police, qui « faisaient une impression particulièrement effrayante, peut-être parce qu'elles-mêmes avaient peur »⁴, tirèrent sur la foule. La masse résista, persévéra un moment, mais le bilan fut terrible : 90 morts, des centaines de blessés, signant la sortie de scène des masses révolutionnaires socialistes en Autriche, prélude à l'entrée en scène d'autres masses enthousiastes, mais autrement plus sinistres.

1. *Ibid.*, p. 564.

2. *Ibid.*, p. 568.

3. Prenons deux extrêmes : les auto-da-fés nazis de 1933, l'incendie de l'Hôtel de Ville lors de la débâcle de la Commune de Paris... Ce qui compte ici est de faire ressortir le sentiment d'invulnérabilité, précurseur d'une montée en puissance dans un cas, désespéré de l'autre, dernier moment d'une histoire de vaincus.

4. *MP*, p. 565.

Évoquant cette journée cinquante-trois ans plus tard, Canetti écrit : « C'est la chose la plus proche de la révolution que j'aie jamais éprouvée personnellement »¹. Contemporain de la révolution soviétique, il comprend comment la stratification rigide d'une société fait peser sur les classes dominées une multitude d'aiguillons qui soulignent leur impuissance et leur humiliation. Et les dominants ont bien tort de ne pas comprendre que « les hommes qui reçoivent beaucoup d'ordres et sont tout emplis de tels aiguillons éprouvent une forte tendance à s'en débarrasser ». Les révolutions commencent par un mouvement de renversement tel qu'un « grand nombre se retrouvent dans une masse (et réussissent) ce qui leur était individuellement interdit » : se libérer « collectivement des aiguillons subis »². Il est vrai que ce renversement comprend souvent des épisodes de masses ameutées : « Les hommes qui agissent par ordres (...) sont capables des plus terribles actions »³, alors même qu'ils se révoltent contre ces ordres. Lorsqu'ils se regroupent, ils s'en prennent aux individus qu'ils considèrent comme des symboles de leur oppression, « une fois pris on est tous ensemble pour les tuer, soit que l'on forme un tribunal, soit qu'il n'y ait pas de jugement »⁴. L'aiguillon de l'ordre qu'ils situent comme leur étant extérieur reste fiché en eux et, même s'ils font des victimes, ils continuent à se sentir victimes : « Ils ne se sentent pas coupables, ils ne regrettent rien. Ils n'ont pas été pénétrés de leurs actions »⁵. En d'autres termes, ils ne sont pas libérés des aiguillons qui les ont fait agir sous contrainte. Mais Canetti refuse d'identifier l'aspiration révolutionnaire au déchaînement ponctuel de masses ameutées. Si le processus se poursuit, il « se déroule lentement, (...) monte des profondeurs et va de secousse en secousse »⁶. Son enjeu pourrait être de briser la dialectique infernale du ressentiment à partir de laquelle de nouvelles oppressions viennent remplacer les anciennes. Il faudrait « ébranler » la domination de la longue histoire de l'ordre lui-même, « avoir le courage de s'y opposer » et « trouver les moyens d'en garder libre

1. *Ibid.*, p. 562.

2. *Ibid.*, p. 59.

3. *Ibid.*, p. 351.

4. *Ibid.*, p. 60.

5. *Ibid.*, p. 351.

6. *Ibid.*, p. 60.

l'essentiel de l'homme. On ne doit pas lui permettre d'égratigner plus que la peau. Il faut que ses aiguillons deviennent des glouterons faciles à secouer d'un geste léger »¹.

c) L'instinct d'Hitler

Si la masse « n'a pas besoin de *Führer* pour se former », le lien privilégié qu'Hitler entretient avec les masses modernes saute aux yeux. Hitler, écrit Canetti dans le texte que lui inspira la lecture des *Mémoires* de Speer², avait « un instinct pour tout ce qui est en rapport avec la masse, il l'aura senti (...). Les masses qui, excitées par lui, l'ont porté au pouvoir, il faudra qu'on puisse toujours les exciter à nouveau »³. Avoir un instinct pour tout ce qui est en rapport avec la masse, c'est avoir capté les processus divers qui la constituent et sont l'objet des analyses de *Masse et puissance*, avec en premier lieu le processus enclenché par le soulagement dû à la cohésion, que Miguel Abensour nomme « l'effet de compacité »⁴ ; ou encore la tension entre la tendance de la masse à s'accroître et sa tendance à la désagrégation⁵, tension à laquelle répondent les projets architecturaux de Speer mettant en œuvre la monumentalité nazie. Dans *Masse et puissance*, Canetti avait aussi insisté sur la volonté de Hitler de constituer le peuple en masse guerrière, et relevé cette autre forme de « cohésion inquiétante » accompagnée d'une euphorie qui rappelle celle des masses ameutées⁶, quand une déclaration de guerre

1. *Ibid.*, p. 353.

2. Cf. Albert Speer, *Au Cœur du Troisième Reich*, Paris, Fayard, 1971.

3. E. Canetti, « Hitler d'après Speer », in *La Conscience des mots*, trad. R. Lewinter, Paris, Albin Michel, 1984, p. 207.

4. M. Abensour, « Architectures et régimes totalitaires », in *La Part de l'œil*, n°12, 1996, p. 18.

5. « Il y a – abstraction faite de la guerre – deux moyens seulement d'agir contre la désagrégation de la masse. L'un est sa croissance, l'autre, sa répétition régulière. En empiriste de la masse tel qu'il en exista peu, il en connaît les formes et les moyens. Sur des places colossales, si vastes qu'on les remplit difficilement, la masse a la possibilité de croître ; elle reste ouverte » (*La Conscience des mots*, *op.cit.*, p. 205). Cité par M. Abensour, *ibid.*

6. La masse guerrière tient de la meute de chasse moyennant quelques transformations ou revirements : les animaux pourchassés se défendent peut-être au dernier moment, mais surtout ils fuient, constituant éventuellement une masse de fuite, alors que dans la guerre deux masses humaines s'opposent l'une à l'autre « avec la même intention » : obtenir le plus possible d'ennemis morts (*MP*, p. 104)

est accueillie avec enthousiasme aux cris de « on les aura tous ! ». Déclarer la guerre c'est autoriser une armée à tuer. Or, que l'on soit agressé ou surtout agresseur, la justification d'aller tuer les autres est la plupart du temps que ce sont eux, les ennemis, qui vous menacent tous indifféremment et individuellement pour peu que vous fassiez partie d'un « peuple déterminé ». Comme si une « *sentence collective* » avait été proférée « au même instant » à chaque individu de ce peuple : « «Tu dois mourir» », activant en chacun la peur de sa propre mort que pourtant « personne ne veut regarder en face ». C'est cette peur que l'enthousiasme accompagnant la mobilisation, la levée en masse, au début d'une guerre cherche à conjurer : la menace étant collective, en restant groupés, on peut, ensemble, parer à la mort, « il faut seulement être assez rapide et ne pas hésiter un seul instant dans sa besogne de mort »¹. Avant même la déclaration de la Deuxième Guerre mondiale, les nazis avaient étendu la mobilisation à la période de paix, embrigadant les masses dans d'interminables parades, ou faisant constamment défiler dans les rues des troupes en uniforme. Mais pour mobiliser une masse sans avoir encore déclaré la guerre, il aura fallu repérer la « susceptibilité » et l'« irascibilité » qui lui sont propres et lui font tout interpréter « comme provenant d'une inébranlable hostilité, (...) d'une intention préméditée de la détruire ouvertement ou sournoisement ». La menace est interne, l'ennemi est « dans les caves »². Canetti ne nomme pas directement le Juif pas plus que Hitler, dans ce passage, mais on y reconnaît bien les caractéristiques de la masse sur lesquels l'antisémitisme nazi a su jouer avec tant d'efficacité³.

II – Saisir et survivre : les racines de la puissance

En admettant qu'Hitler soit un cas extrême de puissance despotique, il faut creuser encore pour atteindre la source de la constitution de la puissance. Comme la masse, elle engage des capacités anthropologiques que nous partageons tous. Même si elle peut se faire saisissante, la masse dérive quand même de la part saisissable de notre être, alors que la puissance provient de sa part saisissante à laquelle s'associe un affect archaïque qui nous est commun à tous :

1. *Ibid.*, p. 74-75.

2. *Ibid.* p. 20. Ce point est développé ici même par Hélène Oppenheim.

3. La représentation des Juifs comme des rats est très fréquente dans l'iconographie nazie.

« la satisfaction de survivre »¹. Canetti ne s'attarde pas à distinguer les différentes sortes de puissance politique selon qu'elles sont limitées ou non par des règles ou des contre-pouvoirs. Il dirige directement le regard vers la puissance d'un seul, souverain ou despote, c'est-à-dire vers ce que Nicolas Poirier appelle « la logique tendancielle propre à toute puissance », tout pouvoir gardant « la trace du lien originel qu'il entretient concrètement à la mort »².

a) Saisir et fixer : vers l'énantiomorphose

Dans des pages très suggestives Canetti reconstitue un genre de scène primitive animale, où l'on peut entrevoir à la fois les prototypes originaires de la masse – « l'effroi le plus archaïque »³ à l'approche d'un contact – et de la puissance – saisir, son « acte capital »⁴. Il décrit comment le chasseur s'approche petit à petit de sa proie, pour s'en emparer, l'immobiliser et la tuer, il s'attarde sur notre capacité à broyer ou à écraser, réfléchit sur l'acte de manger où nous absorbons après avoir mordu, digérons, assimilons, toutes ces fonctions constituant « les entrailles de la puissance »⁵. La masse de fuite procède ainsi de la réaction animale de la proie devant le prédateur. Mais cette situation dévoile aussi d'autres échappatoires possibles de la proie qui relèvent d'une capacité qui fascine Canetti tout autant que celles de la masse et de la puissance : la métamorphose ou plutôt les diverses formes de métamorphose (*Verwandlung*) dont l'homme est capable, compliquant ainsi la scène originare tant du côté de la proie que du prédateur : tandis que le fuyard sait inventer des ruses pour tromper le prédateur, comme Protée échappant à Ménélas en se métamorphosant en lion, en serpent, en léopard, en sanglier ou en arbre, le chasseur « entre exactement dans le rôle de l'animal qu'il poursuit. Il sait si bien s'y prendre que l'animal s'y trompe »⁶. Canetti recueille des mythes ou des rêves où ce genre de scènes pullule. Tout cela est imaginaire dira-t-on. Sans doute, mais si Canetti multiplie les récits de mythes, ce n'est pas pour nous faire croire que ce qu'ils racontent s'est réellement produit, mais pour nous rappeler l'existence d'une capacité

1. *MP*, p. 244.

2. Nicolas Poirier, *Les métamorphoses contre la puissance*, Paris, Michalon, 2018, p. 50 & 71.

3. *MP*, p. 216

4. *Ibid.*, p. 218.

5. *Ibid.*, p. 213.

6. *Ibid.*, p. 216.

humaine fondamentale, mieux « le don original de l'homme »¹ dont en fin de compte le poète est le gardien² : la métamorphose. À l'opposé, la puissance, surtout lorsqu'elle est celle d'un potentat ou d'un despote, vise à abaisser et « en abaissant, elle fixe », c'est pourquoi elle lutte en permanence contre les « métamorphoses spontanées et incontrôlables (ce qui) conduit à une réduction du monde. On n'accorde alors plus aucune valeur à la richesse de ses formes, on en dédaigne toute la multiplicité »³. Canetti nomme les moyens inventés par les potentats pour paralyser les métamorphoses, l'« énantiomorphose » (*Entwandlung*)⁴.

b) Passion de survivre et sentiment d'invulnérabilité

Cependant l'exploration des « entrailles de la puissance » ne suffit pas à en comprendre la constitution. La scène primitive de la chasse nous présente un pouvoir (*Gewalt*), une force s'exerçant sur un être présent, alors que la puissance (*Macht*) est « plus générale et plus vaste (et) contient bien davantage »⁵. Elle s'enracine dans l'une des réactions affectives les moins avouables qu'éprouve l'être humain debout, vivant, devant un mort étendu, désarmé, « qui ne se relève plus »⁶, réaction qui se combine avec, voire est recouverte par le chagrin lorsque le mort est un proche. Il y a là une autre scène primitive d'après laquelle la peur de notre propre mort – « l'effroi (...) devant le fait de la mort » – devient véritablement concrète, car « l'être humain ne croit jamais tout à fait à la mort tant qu'il ne l'a pas vécue », non comme sa propre mort, mais comme celle d'un autre. Là, « ce qui succède à l'effroi face au mort qui gît là, c'est une satisfaction : on n'est pas soi-même le mort. Cela aurait pu être le cas »⁷. L'authenticité du chagrin n'est pas en cause ici, mais il nous est très difficile de reconnaître – et on le ressent en l'écrivant – que le chagrin s'accompagne d'une satisfaction

1. *Ibid.*

2. Cf. E. Canetti, « Le métier du poète », in *La Conscience des mots*, op. cit., p. 319-331.

3. *MP*, p. 401.

4. *Ibid.*, p. 400.

5. *Ibid.*, p. 299.

6. E. Canetti, « Puissance et survie », in *La Conscience des mots*, op. cit., p. 32.

7. *Ibid.*, p. 33.

« qu'on n'avoue à personne, pas même à soi peut-être »¹, c'est pourquoi les conventions funéraires sont heureusement là pour qu'elle ne s'exprime pas. À partir d'une telle expérience, pour tous, vivre c'est survivre, et cet instant de satisfaction est, malgré la honte, un « instant de puissance »², par rapport à l'impuissance radicale du mort.

Il est des circonstances où cette satisfaction est plus intense, lorsqu'un homme non seulement triomphe d'un adversaire après un combat et lui survit, mais se met à rechercher les occasions de la ressentir. Dès lors « la satisfaction de survivre (...) peut se transformer en passion dangereuse et insatiable »³ : l'accumulation de triomphes lui procure un « sentiment d'*invulnérabilité* »⁴. Ce n'est pas tant le simple fait de n'avoir pas été battu qui le lui procure, mais le fait que l'autre – ou plutôt les autres – sont morts et pas lui, lui faisant éprouver « le plaisir toujours renouvelé de survivre »⁵. En attirant notre attention sur ce sentiment qu'un soldat sorti vivant d'une guerre peut ressentir, Canetti arrive à ce qui l'intéresse vraiment pour comprendre la puissance : la « forme la plus active de vivre »⁶, le plaisir lié à la survie en fonction du nombre de ceux à qui l'on survit. Or ce plaisir ne s'atteint pas en combattant soi-même (« Personne à soi seul ne peut tuer assez de gens »⁷), mais en s'appropriant le résultat du combat mené par d'autres, tel le général à qui est attribuée la victoire sur un champ de bataille. Que veut-on dire exactement quand on dit que Napoléon a gagné la bataille d'Austerlitz ? Rien d'autre que : son armée a fait plus de morts que les armées ennemies, et c'est Napoléon qui apparaît comme invulnérable. Comme l'écrit Nicolas Poirier, Canetti défie « le type même du héros célébré par les historiens à travers la figure des conquérants, dont on croit abusivement que c'est mus par l'attrait du danger qu'ils ont accompli leur œuvre alors que leur motivation principale était de tuer en masse »⁸ pour ressentir la satisfaction de survivre.

1. *Ibid.*, p. 34.

2. *MP*, p. 241

3. *Ibid.*, p. 244.

4. « Puissance et survie », *op. cit.*, p. 34. Les italiques sont dans le texte.

5. *MP*, p. 244.

6. « Puissance et survie », *op. cit.*, p. 40.

7. *MP*, p. 245.

8. Nicolas Poirier, *Les métamorphoses contre la puissance*, *op. cit.*, p. 61.

c) Le délire de vouloir être l'unique survivant et l'omniprésence de la peur

Nul n'est davantage possédé de la passion de survivre que le tyran ou le despote et, comme le général, il ne la satisfait pas en multipliant les occasions de combats singuliers, mais en obtenant de la masse la plus nombreuse possible que ses membres meurent pour lui, d'où la prédilection des tyrans pour la guerre et leur art de mobiliser les masses en leur représentant un danger qui les menace. Mais tous ne sont pas soldats, aussi le pouvoir d'un seul s'érige en maintenant autrement la menace : d'une part, la prérogative essentielle du souverain est le droit de vie ou de mort, d'autre part, la forme la plus courante de sa parole envers les autres est l'ordre, qui, nous l'avons vu, dérive de l'ordre de fuite, c'est-à-dire d'une sentence de mort collective, alors que le refus d'obéissance est soumis à des sanctions qui peuvent aller jusqu'à la mort elle-même. La contrepartie en est que le souverain « n'est jamais sûr de l'obéissance de ses sujets (...) il suffit que l'un d'eux se soustraie à son jugement pour que le prince soit en danger »¹.

Mais la passion de survivre du despote devient véritablement très dangereuse, lorsqu'à la différence du général, il est possédé par une intention « aussi grotesque qu'incroyable : il veut être l'*unique*. Il veut survivre à tout le monde pour que nul ne survive à *lui*. Il veut échapper à tout prix à la mort et c'est pourquoi il faut qu'il n'y ait personne, absolument personne, qui puisse lui donner la mort. Tant qu'il y aura là des êtres humains, quels qu'ils soient, il ne se sentira jamais en sécurité »².

C'est la raison pour laquelle le tyran, craignant toujours d'être attaqué, ménage toujours autour de lui un espace vide et développe toutes sortes de techniques de surveillance pour anticiper le moindre danger. Tout ce qui se transforme indépendamment de lui cache un danger, aussi est-il toujours préoccupé de démasquer, de traquer les apparences. Poussée à son terme, la logique de la puissance est paranoïaque et Canetti en trouve l'expression la plus pure dans les *Mémoires* de Schreber, dont le « délire, sous le travesti d'une conception du monde surannée supposant l'existence d'esprits, est en réalité le modèle précis de la puissance politique qui se nourrit et se constitue de la masse »³. Retenons deux éléments importants de ce délire : il se voit comme l'unique être humain ayant survécu alors que l'humanité entière a péri, par

1. *MP*, p. 247.

2. « Puissance et survie », *op.cit.*, p. 42.

3. *MP*, p. 468.

épidémies de lèpre ou de peste, ou par d'immenses tremblements de terre ; et si elle a péri, c'est parce qu'elle était contre lui, c'est la raison pour laquelle il a été protégé par des rayons guérisseurs. Dès lors, toutes les personnes avec lesquelles il est en contact ne sont que des apparences d'hommes et il lui importe de constamment les démasquer : « il retrouve son ennemi dans les figures les plus diverses »¹, qui le menacent comme autant de meutes ennemies.

Hitler est par excellence le survivant au pouvoir, lui qui n'existe littéralement que par la masse des victimes qu'il fait assassiner et dont le nombre doit s'accroître le plus possible. Cela éclate en particulier à la toute fin de l'histoire du Troisième Reich, quand la défaite est inéluctable et que les Allemands ne sont plus enivrés de victoires : Hitler est complètement indifférent au « sort de son peuple dont il avait longtemps fait passer la grandeur et la prospérité pour le dessein et l'objet même de sa vie »². Ce peuple doit lui aussi périr, quitte à ce qu'il le détruise lui-même. « Son motif profond, écrit Canetti, est qu'il ne veut pas qu'on lui survive »³.

Se remémorant dans son autobiographie les dernières années qu'il passa à Vienne, Canetti note qu'« il y avait de la catastrophe dans l'air ». Mais il ne se retrouve pas dans la façon dont elle est appréhendée : dans les cafés d'abord où il déplore « une inflation de discours égocentriques, de protestations et d'affirmations de soi », dans l'espace public en général ensuite, tellement « pollué de slogans (...) qu'on avait du mal à trouver un espace qui en fut libre ». Ce n'est qu'en fréquentant assidument le Docteur Sonne⁴ que Canetti rencontre un homme avec qui on pouvait passer en revue les choses qui « *menaçaient* de se produire », en cherchant à discerner non pas « *son* (propre) péril, mais celui de tous » et ce, « sans schématisme » et de façon détaillée⁵.

1. *Ibid.*, p. 481.

2. « Hitler d'après Speer », *op. cit.*, p. 215.

3. *Ibid.*, p. 216.

4. Abraham Sonne (1883-1950) est un poète écrivant en langue hébraïque, critique littéraire et érudit juif. Activiste sioniste – ce que Canetti ne mentionne jamais... – il vit la plupart du temps à Vienne et se réfugiera en Palestine au moment de l'Anschluss, où il écrira sous le nom d'Avraham Ben-Yitzhak.

5. « Jeux de regards », *op. cit.*, p. 791-792. Les italiques sont dans le texte. En l'occurrence, pour Canetti le prophète de malheur ou le « zéléteur prophétique » (*ibid.*, p. 802) n'est autre que Karl Kraus.

Mais Canetti fait aussi l'éloge d'une qualité fondamentalement absente de la posture de prophète de malheur que l'on retrouve dans les époques (dont la nôtre ?) où il y a de la catastrophe dans l'air : « Les réquisitoires, qui ne manquaient certes pas, ne lui causaient aucun plaisir. Il prévoyait le pire, l'énonçait avec la plus grande précision, mais ne se réjouissait pas quand elle se produisait effectivement (...). Il s'efforçait de ne pas montrer à quel point toutes ces choses pressenties par lui le tourmentaient. Il se gardait d'en user pour vous menacer ou vous punir (...). Plus encore que de ménagements c'est de tendresse qu'il faudrait parler en l'occurrence, et je m'étonne jusqu'à ce jour de ce mélange de tendresse et de rigueur inflexible »¹.

1. *Ibid.*, p. 802.

La peur dans la tradition juive

Entretien avec Delphine Horvilleur

Plurielles

Notre prochain numéro de *Plurielles* aura comme thème la peur. Il sera, comme d'habitude, transversal, et interrogera cette notion dans le cadre de l'histoire, de la littérature, du cinéma, de la psychanalyse. Delphine Horvilleur, merci de nous recevoir pour parler de la peur dans la tradition juive. Est-ce que nous pourrions, pour commencer cet entretien, évoquer les mots de la peur dans la Bible et la conception qu'ils traduisent ? Des mots comme *pahad* et *yirah* par exemple, chacun de ces mots orientant vers une piste différente

Delphine Horvilleur

Quand on pense à la peur dans la Bible, on pense immédiatement à un personnage qui lui est associé, et c'est Isaac. À tel point qu'il est appelé, *pahad Itzhak*, la peur d'Isaac. Chaque personnage de la Bible a une caractéristique qui lui est associée. Si Abraham, par exemple, représente l'hospitalité, Isaac, lui, est inséparable de sa peur. Et cette peur renvoie à ce moment que l'on nomme « la ligature d'Isaac ». Ce moment où, d'après les Sages, ce personnage a vécu la plus grande peur, une peur panique.

Mais avant de parler de cet épisode, il serait intéressant de parler de l'autre terme que vous évoquez, le terme de *Yirah*, qui désigne aussi la peur. L'étymologie de ce mot a quelque chose à voir avec la vision (*lirot* : voir, *raa* : il a vu). Pour *yirah* ou *yir'e*, en hébreu, il s'agit littéralement de *voir* au futur : c'est ce qu'on va voir, ce qu'on pourrait voir. Je pense que la peur d'Isaac, même si on utilise le mot *pahad*, a beaucoup à voir avec ce qu'il a vu, avec la problématique de la vision. Isaac a vu quelque chose qu'il n'aurait pas dû voir, que personne n'aurait dû voir. Il a vu un père qui lève son couteau sur son fils.

Et les choses deviennent troublantes, car la particularité anatomique, physique, d'Isaac est que justement, à un moment de sa vie, il devient aveugle. Les Sages

sont convaincus que cette problématique « ophtalmologique » est totalement liée à ce qu'il a vu et n'aurait pas dû voir. Comme si cette vision avait été capable de déclencher une faille dans son regard, de mettre sa vision en faillite. Cela arrive à un moment de sa vie, mais pas sur le moment même : Isaac ne devient pas aveugle au moment où il redescend de la montagne ; il y a comme une latence, qui fait dire à certains commentateurs qu'Isaac est le personnage de la Bible qui incarne le traumatisme. Car il a vécu quelque chose de l'ordre de l'indicible. Et en fait, c'est comme s'il n'avait pas pu être présent à ce qu'il a vécu, comme s'il n'avait pas eu la possibilité de voir ce qui lui arrivait. Donc toute sa vie il cherche à voir, à savoir. Et il va devenir aveugle.

Il est intéressant de relire dans la Bible le verset disant qu'Isaac est aveugle. En effet, à quel moment la Bible nous dit-elle qu'Isaac ne voit pas ? Lorsqu'il est devenu vieux, qu'il veut bénir ses fils et leur demande de s'approcher. Dans la Bible, il est écrit que sa vue s'obscurcit. Littéralement, « ses yeux sont devenus sombres d'avoir vu... *mi reot* », mais quoi ? En fait, il perd la vue d'avoir vu. Donc, pour les Sages, d'avoir vu ce qu'il a vu, mais bien avant ce moment où il appelle ses fils. D'avoir vu quelque chose de l'ordre de l'expérience insurmontable. Donc la peur a toujours à voir avec la vision. Il y a dans le texte, une modalité du voir qui relie *pahad* et *yir'a*, le voir et la peur.

On pourrait évoquer d'autres moments dans la Bible qui vont lier la peur d'un personnage à la peur de voir, à la peur de la vision. Par exemple le moment où les Hébreux sont témoins de la manifestation du divin sur le Mont Sinaï, et qu'ils disent à Moïse : « Ce serait bien maintenant que tu y ailles toi, et qu'ensuite tu nous racontes ». Car selon la Bible personne ne peut voir (la divinité) et vivre.

PL

Puisque vous évoquez le Sinaï, il y aussi le *midrash* qui dit que Dieu a proposé la Torah aux 70 peuples, mais que chacun a trouvé un prétexte pour la refuser, et qu'alors Il a dit aux Juifs : « Ou vous la prenez ou je fais tomber la montagne sur vous ». Ils ont donc pris la Torah, mais par peur.

DH

L'expérience du Mont Sinaï est unique par définition. Le texte dit qu'au moment de la Révélation « ils ont vu les voix », or personne ne peut voir des voix, ce serait comme goûter une couleur. Je dois dire que j'aime cette image d'un Dieu,

comparable à un marchand ambulant qui essaie de refourguer son encyclopédie. Tout le monde dit « non, cela ne nous va pas ». Il finit par la proposer au petit peuple des Juifs et leur dit : « soit vous la prenez, soit je renverse la montagne sur vous et elle sera votre tombe ». Ce qui est drôle, c'est que nous racontons notre histoire sur un mode qui n'est pas du tout à notre gloire.

PL

C'est une particularité de la tradition juive, notamment dans *Les Rois*.

DH

Nous ne sommes pas des héros. Nous avons été mis dans une situation que nous avons dû accepter. Nous ne sommes pas du tout dans une théologie héroïque. Nous sommes plutôt présentés comme des enfants rebelles, à la nuque raide. La tradition dit que nos ancêtres se sont endormis la nuit de la Révélation. Et que, quand Moïse est revenu, ils lui ont dit : « Dorénavant c'est toi qui vas parler avec Dieu, parce que nous, on a peur, on n'est pas capables ; on ne va pas tenir. »

C'est donc un peuple qui n'est pas héroïque. De même, en Égypte, le peuple ne veut pas partir, sortir d'Égypte. C'est trop angoissant, cette proposition de liberté. Le peuple doute : « Est-ce que c'est une bonne idée ? », et un peu plus tard, « Est-ce qu'on ne devrait pas faire demi-tour ? On était bien en Égypte. »

Cette peur d'aller de l'avant, pour moi, c'est ce que l'on vit aujourd'hui, c'est la peur de la transition. Il se manifeste de la peur dans la société, à chaque fois que l'on est dans un processus de transition. Au fond on a peur de voir ce qui va venir, ce qui s'annonce comme changement. Cela provoque même chez certains une forme de terreur. On est dans ce clair-obscur d'un monde qui meurt. Et, comme le dit Gramsci : « Le vieux monde se meurt, le nouveau monde tarde à apparaître et dans ce clair-obscur surgissent les monstres. »

Cette phrase de Gramsci est très souvent citée, mais je trouve qu'elle raconte bien notre temps. Il y a un monde qui tarde à naître, ce moment, on ne sait pas comment l'appeler, et de cette zone liminale, les monstres surgissent. Aujourd'hui tout nous apparaît comme monstrueux, dans le sens de monstration, où il y a quelque chose qui nous est montré. On est à mi-chemin entre du connu et de l'inconnu.

PL

En effet, Le monde ancien s'en va, et on est devant l'inconnu. Les références anciennes se défont et les nouvelles références ne sont pas encore là. C'est cela qui fait peur.

DH

En fait, on ne sait pas comment nommer le nouveau monde.

PL

Une expression comme « le nouveau monde » a, en général, une connotation positive, alors que là, dans ce cas ?

DH

Il est vrai que je pense toujours au principe freudien de « l'inquiétante étrangeté ». Dans les contes pour enfants, le moment de terreur, c'est le moment où la maman ressemble à la sorcière et la sorcière à la maman. Nous sommes à un moment où l'on reconnaît des traits du monde ancien, du monde en lequel on avait confiance, mais tout à coup apparaît un sourire étrange, une étrange grimace, et c'est terrifiant. Cela a un peu changé, mais il y a encore des traces, c'est l'inquiétante étrangeté de l'entre-deux.

PL

C'est l'angoisse qu'Itzhak ressent au moment où il donne sa bénédiction à Jacob, croyant la donner à Esaü : c'est le même et ce n'est pas le même.

DH

Ce sont les mains d'Esaü mais c'est la voix de Jacob, et c'est terrifiant. À ces moments-là, on est ramené à tous les clairs-obscur de notre vie passée. Et on comprend mieux que là tous les discours du « il fut un temps » aient le vent en poupe.

PL

Ces discours expriment la nostalgie d'un âge d'or, d'une période fantasmée et je pense que le vent de messianisme qui souffle est totalement lié à ce phénomène.

DH

Ce vent de messianisme fait croire aux spectateurs du monde que c'est déjà écrit, que la recette est donnée dans le livre. « Et moi, je vais vous lire, entre les lignes, la raison pour laquelle j'ai eu, aujourd'hui, un accident de voiture. C'était marqué. » On est dans le refus de ce qui pourrait surgir, si ce n'est au prisme du *c'était déjà marqué*.

PL

Il y a aussi cette tendance dans le judaïsme qui est exprimée par la phrase : *hadesh yamenu ke kedem*. (renouvelle nos jours comme par le passé). Il y a toujours comme une nostalgie de base pour le passé, l'idée qu'il y a une sorte de déchéance, de dégradation du présent par rapport à ce qu'il y avait dans le passé. Dans le messianisme, il y a aussi le désir d'un retour à l'ancien.

DH

C'est un bon exemple. Il y a du paradoxe dans cette expression « renouvelle nos jours comme avant ». Car soit il y a quelque chose de neuf et on renouvelle, soit il y a quelque chose qui a été donné auparavant et on doit le maintenir. En fait, la tradition juive marche sur cette ligne de crête, une ligne de crête impossible, mais qui est permanente, et c'est celle du judaïsme. On ne peut être là que parce qu'on vient de quelque part, que quelque chose nous a été donné que l'on veut faire perdurer. Et l'on ne pourra tenir les deux bouts que si on lâche un peu la corde. Si l'on ne fait que répéter ce qui a déjà été fait, on fait mourir le système. Mais si on quitte complètement ce qui a été transmis, on le fait aussi mourir. On peut penser que les choses vont continuer si l'on est, en même temps, suffisamment fidèle et suffisamment infidèle.

En fait cette phrase que vous citiez, je l'entends comme si on demandait à Dieu : donne-nous le courage d'être aussi audacieux, d'avoir autant de cran que les générations précédentes. C'est difficile, mais c'est finalement le modèle donné, le modèle d'Abraham. À un moment, Abraham quitte la maison de son père et il quitte le monde de ses origines. Quand on est un fils d'Abraham, on va toute sa vie se demander comment être fidèle à quelqu'un qui n'a pas été fidèle à ses origines, comment être fidèle à un père qui n'a pas été fidèle au sien.

PL

Cela remonte à loin, car dans *Berechit* (la *Genèse*) il est dit : « C'est pourquoi chacun quittera son père et sa mère ». On est obligé de quitter, pour créer quelque chose. Le problème de l'infidélité est un problème auquel se confrontent toutes les cultures, mais le judaïsme s'y confronte peut-être un peu plus fortement.

DH

Je crois que c'est encore plus fort dans le judaïsme parce que c'est, en quelque sorte, ontologique : l'identité juive est une sorte d'identité de décrochage et non pas un ancrage. Ce qui n'est pas facile à expliquer aujourd'hui. Par exemple, si on appelle ainsi les Hébreux dans la Bible, c'est parce que ce sont des gens qui sont partis. Les Grecs s'appellent les Grecs parce qu'ils viennent de Grèce, et les Romains parce qu'ils viennent de Rome. Alors que les Hébreux portent le nom d'un décrochage. C'est une identité qui dit qu'elle n'est pas identique à ce qu'elle a été, là où elle a été.

D'une certaine façon, on peut dire que cette identité porte en elle le mouvement. Il y a quand même un mystère de la persévérance juive qui se joue dans la non-répétition à l'identique de son identité.

Pour revenir au sujet de la peur, de l'entre-deux, et à cette phrase de Gramsci que nous évoquions, pour moi, il n'est pas tellement étonnant que les discours que nous citons aient tellement de succès. Ces dernières années, il y a eu ce slogan de Trump, si emblématique : *make America great again*. Il faut revenir au moment où on était *great*. De même, on peut penser au Brexit avec le slogan : *take back control*. On se raconte notre histoire comme si, avant, on avait le contrôle. Et en fait, de nombreux systèmes politiques, les systèmes politiques extrémistes, bien sûr, racontent l'histoire comme un retour à un contrôle des origines. C'est cela qui est troublant, parce que, à nouveau, c'est une façon de dire : « Je vous promets des lendemains qui seront comme hier ». Une promesse étrange, mais qui est là pour rassurer quand on est submergé par la peur. Si j'ai peur de ce que sera demain, je vais « acheter » le slogan de quelqu'un qui me dit, « Je vais faire de demain la réplique d'hier ». D'ailleurs, s'il y a un discours qui est l'apothéose de cette démarche, c'est le discours du fondamentalisme religieux, quel qu'il soit. L'essence même du fondamentalisme religieux c'est qu'on vous promet un retour au fondement. Toujours avec l'idée qu'au début, c'était

mieux, c'était pur. On vous fait un récit qui historiquement est absurde, qui est un mensonge et une fiction : « Au début, vous étiez purs de toute contamination par l'autre, vous n'aviez pas été altérés par cet autre. Nous étions nous-mêmes et il faut revenir au temps où le Prophète était là, où le Temple était à Jérusalem, où les familles étaient *comme il faut* ». On peut décliner de mille manières cette façon de se raconter l'histoire. Loin de moi de vouloir dire que, forcément, le progrès c'est toujours mieux. Mais c'est quand même un étrange point commun à tous les fondamentalismes, qui consiste à raconter leur histoire passée comme un âge d'or. Quand on y pense, chez les Juifs, cela a quand même été extraordinaire, cette marche du judaïsme européen vers le progrès, vers l'universalisme. Il y a une histoire d'amour du judaïsme avec la quête de l'universel, du progrès, de la science et des Lumières, même s'il est vrai que la Shoah est venue jeter son ombre là-dessus et a complètement changé les règles du jeu. On ne peut pas s'empêcher, après la Shoah, de se demander pourquoi c'est arrivé là, justement à ce moment-là. Et, cependant, après la guerre, les Juifs se sont de nouveau engagés dans les mouvements politiques, dans toutes les luttes comme celle pour les droits civiques aux États-Unis.

Aujourd'hui, on assiste chez certains Juifs à un nouveau trouble. Ils se disent qu'ils ont été tellement présents dans ces combats, par exemple ceux de l'antiracisme, et ils se demandent comment il se fait qu'aujourd'hui on entende de l'antisémitisme dans ce camp-là. Et c'est une nouvelle crise. On a eu comme une histoire d'amour avec les Lumières et puis il y a eu la Shoah. On a lutté pour les droits des minorités et on a l'impression que cela nous explose au visage. Le Rabbin Élie Benamozegh disait que le judaïsme a l'universel comme phare et le particularisme comme moyen. Le judaïsme navigue entre l'universalisme et le particularisme.

PL

Il est vrai que le danger actuel, pour le judaïsme, c'est de jeter le bébé avec l'eau du bain, c'est-à-dire de rejeter les idées qui ont nourri son lien à l'universalisme et de se refermer complètement.

DH

Il me semble que le débat actuel en Israël porte étonnamment là-dessus. Constamment. Tous les récents débats à la Knesset opposent l'État juif à l'État

démocratique. Comme s'il fallait choisir. On va voter des lois qui renforcent le caractère juif de l'État comme s'il y avait trop de lois qui en renforcent le caractère démocratique. Comme si l'un faisait perdre l'autre.

PL

La droite enfonce l'idée qu'il faut se barricader, car tous sont contre nous (*kulam negdenou.*) Et cela marche très bien. En Europe aussi d'ailleurs. Ce qui est très troublant, c'est que cela coupe complètement le reste du message juif, c'est-à-dire celui qui a rapport à l'éthique, les commandements relatifs à la relation entre l'homme et son prochain.

DH.

Comme si, aux yeux de certains, c'était la vision du judaïsme diasporique, que la Shoah avait mis en échec. Comme si la Shoah et l'État d'Israël avaient créé une nouvelle réalité, où la priorité, c'était la sécurité. Comme si ces idées, cet idéal de la diaspora correspondaient à un moment révolu.

PL

On pourrait évoquer le problème du passage de la peur à la haine. Dans les sociétés, la haine est bâtie sur la peur. Comme une sorte de basculement collectif. Je me demande si l'idée même d'Amalek, l'ennemi qui traverse les âges, et l'injonction divine de destruction d'Amalek, n'est pas une réponse à la peur existentielle primitive des Judéens.

DH

Amalek représente cette haine qui va surgir à chaque génération. Dans la Bible, Amalek est un cousin, c'est un descendant d'Esäü. Donc on ne peut pas le voir complètement comme extérieur. Les rabbins racontent une histoire sur Amalek : il est le fils d'une femme qui s'appelait Timna, une princesse locale qui avait très envie de devenir juive. Et elle s'est présentée devant le *Beth Din* (le tribunal rabbinique) d'Avraham, d'Isaac et de Jacob, qui l'ont rejetée. (Bien sûr, il s'agit d'un anachronisme total.) Timna ne s'est jamais remise de ce rejet. Et elle a fini par épouser le fils d'Esäü et elle a donné naissance à Amalek, c'est-à-dire à l'ancêtre de tous les salauds de l'histoire. C'est ce qui fait dire aux rabbins que la haine n'est jamais totalement déconnectée de ce qui a eu ou de ce qui n'a pas eu lieu. Cette histoire parle aussi de notre incapacité d'ouvrir la porte.

Dans le Deutéronome, il y a cette phrase : « Souviens-toi d'effacer le souvenir d'Amalek. N'oublie pas ». C'est comme s'il était écrit : « Surtout n'oublie pas d'oublier ». Pour moi cette phrase, est la seule recette, s'il y en a une, pour sortir de la compétition victimaire. Aujourd'hui, les gens se racontent tellement leur histoire et se disent qu'ils ont des droits parce qu'ils ont souffert. Or ce commandement dit : « Souviens-toi de ce qui t'est arrivé, mais souviens-toi de l'oublier suffisamment pour que tu vives ». Il y a une leçon d'amnésie nécessaire. À la fois un devoir de mémoire et d'amnésie qui sont mêlées dans la phrase. Il faut savoir se souvenir d'Amalek, mais pas au point qu'il te hante dans ta façon d'être en vie. Certes, il ne faut pas oublier le passé, mais comment faire pour que le passé ne dise pas tout de toi ? On en revient à toutes ces identités juives d'aujourd'hui et à toutes les peurs de la communauté juive en Diaspora ou en Israël. À la manière dont elles sont hantées par la Shoah et il ne peut pas en être autrement. Mais la question est : comment faire pour que cette histoire ne dise pas tout de nous ? À force de répéter le mantra « Plus jamais ça », c'est comme si on y était encore.

PL

Et il y a ceux qui disent que l'on est dans les prodromes du Messie.

DH

C'est une façon d'être complètement conditionné par cette histoire-là, d'être encore conditionné par l'autre, comme chez Sartre. Il doit y avoir un chemin où l'on dit « malgré tout, nous allons construire, nous allons apprendre à nos enfants à se relever ». Mais cela implique de ne pas faire du passé table rase. Ce qui m'inquiète aujourd'hui c'est que certains pensent que l'on peut se passer de l'héritage rabbinique ou diasporique, qui était une force de résilience, et qui apparaîtrait à certains comme un résidu bon à jeter.

PL

En faveur de quoi ?

DH

En faveur d'autres éléments du récit qui avaient été mis de côté par les rabbins, par exemple, ceux de la conquête territoriale. Aujourd'hui, il y a des Juifs

qui se reconnaissent dans certains récits bibliques de puissance, de refus de vulnérabilité. En ce qui me concerne, je me dis souvent que je suis juive, parce que dans mes textes les héros sont vulnérables : Avraham est stérile, Isaac aveugle, Jacob boite, et Moïse bégaye. Nous sommes dans l'histoire d'un impuissant, d'un aveugle et d'un boiteux, une histoire racontée par un bègue. Et tout cela se construit non pas *malgré*, mais *sur* la vulnérabilité du héros. Et ce sont ces héros que l'on prie, que l'on invoque. On ne prie pas Samson et sa puissance, ou Juda Maccabi.

PL

Peut-on dire que le discours de l'éthique est un discours de l'incomplétude ?

DH

Je pense que oui. Je pense que c'est le discours de la faille, de la brisure. Il se construit théologiquement sur la faille, à un moment où le Temple est détruit. À un moment où Dieu a laissé sa maison être détruite. Et il va bien falloir construire théologiquement un judaïsme qui accepte l'idée d'un Dieu absent dont la présence est marquée par l'absence ; un Dieu faillible. Tous les rites du judaïsme religieux racontent cette faille : on ne peut pas se marier sans casser un verre, on ne peut pas commencer un Seder sans casser une *matza*, et Moïse ne sort pas de la Montagne sans casser les Tables de la Loi. Tout se construit sur des repères explosés. On construit sur du cassé. C'est tout cela qui fait de la théologie juive l'inverse de la théologie chrétienne, qui elle se construit sur une présence.

PL

Y a-t-il encore d'autres moments qui soient des moments de peur individuelle et collective dans la Bible ?

DH

En fait il y a beaucoup de moments où on évoque la peur du face-à-face avec l'autre. On ne peut pas être face à face avec le divin, avec le transcendant ; et on ne peut pas non plus être en face à face avec son frère. Le nom Israël le raconte bien. Ce nom est gagné, une nuit, lors d'un combat. Jacob est terrorisé avant sa rencontre avec son frère Esaü à qui il a volé son droit d'aînesse ; il doit faire face à son passé et il doit faire face à son ennemi, il est terrorisé. Et il va tout

à coup se retrouver dans la nuit, face à cet être ou à cet ange (ce n'est pas très clair), et combattre. Il va gagner ce nom, Israël, qui veut dire combat avec Dieu. Il y a deux sens à ce combat : combat avec et combat contre.

Sortir de la peur signifie aller vers un combat particulier, dans la nuit. Et cela a un coût physique : Jacob qui est une autre de nos identités, est un homme qui boite, qui va boiter tout le reste de sa vie. Ce nom, Israël, qu'il gagne dans un combat, a fait de lui un homme boiteux, un éclopé, un incomplet, un être vulnérable. Et que veut dire boiter ? Ne pas pouvoir se tenir droit ni être complètement en place.

Cela est épuisant et terrifiant, de ne pas pouvoir se reposer, mais c'est la condition juive. Nous ne savons pas faire avec l'installation, avec le sur-place. Comment l'identité juive peut-elle se concilier avec l'idée d'installation, précisément quand l'identité juive dans les textes est fondée sur l'idée de mouvement ? Cela ne veut pas dire que c'est impossible, mais cela demande de boiter. À mon avis c'est le gros défi d'Israël aujourd'hui.

PL

Comment raccrocher cette réflexion à une autre dimension qu'il y a dans le judaïsme religieux : la peur du péché ?

DH

Péché.... J'ai l'impression que c'est un mot tellement chargé de sens chrétien. C'est comme le mot *foi*. Mais il est intéressant d'aller chercher où le mot péché (*het*) apparaît dans la Bible. On dit que les archers du roi David ne commettaient jamais de *het*. Qu'est-ce que cela veut dire ? Cela veut dire qu'ils ne loupaient jamais la cible. En hébreu commettre le *het* c'est, littéralement rater la cible. C'est l'erreur. J'aurais dû être là, au cœur de la cible, mais je suis ailleurs. C'est un décalage. Il va falloir œuvrer à se rapprocher du cœur de la cible, tout en sachant que l'on n'y sera jamais complètement. Il y a la peur d'être à côté de là où on devrait être, la peur d'être à côté de soi.

Je reviens à la peur et à la vision. Ma légende rabbinique préférée se situe pendant l'esclavage en Égypte. Cette légende dit que pendant l'esclavage en Égypte, les hommes travaillaient durement dans les champs et étaient complètement découragés. Ils ne voulaient plus faire d'enfants, ils ne voulaient plus que naisse une nouvelle génération, parce qu'ils ne croyaient pas en la possibilité d'un monde meilleur, d'une rédemption, d'une libération. Ils vivaient un

moment de dépression collective, de peur extrêmement forte. Et il s'est passé quelque chose, en tout cas un *midrash* raconte une histoire agréable : un jour, les femmes des Hébreux sont allées dans les champs avec des miroirs, elles sont allées voir leurs époux épuisés, et alors elles se sont regardées chacune dans le miroir avec son mari en disant « Je suis plus belle que toi. » En quelque sorte une version rabbinique de Blanche-Neige : *miroir*, *petit miroir*. À ce moment-là, elles font renaître chez les hommes le désir, et ceux-ci retrouvent le je (et aussi le jeu) amoureux. On nous dit c'est la clé de la survie.

On revient à cette idée que sortir de la peur est lié à la capacité de voir. Il faut être capable de se regarder dans le miroir (en hébreu le miroir se dit *mar'a*, et la peur se dit *yir'a*. C'est la même racine). Ces femmes ont été capables de sortir des miroirs et tout un peuple a pu s'y regarder, et faire renaître le désir ; après on était prêt à sortir de l'esclavage et de la peur et à retrouver le courage. La sortie de la peur et de l'exil a toujours à voir avec la capacité de se regarder dans le miroir.

PL

Ceci pourrait être mis en rapport avec le point de vue psychanalytique selon lequel le désir ne peut se baser que sur un narcissisme déjà assumé.

DH

Le désir naît d'un amour de soi déjà assumé. Il faut déjà se regarder. La peur surgit quand on ne réussit pas à voir ce qui nous est arrivé ou ce qui pourrait nous arriver. Sortir de la peur, c'est se dire « je vais regarder ». Alors même que le texte dit, en rapport au Transcendant « Nul ne peut voir et vivre ».

Il y a encore un autre mot qui désigne plutôt la terreur, *eima*, la stupeur. Le moment qui précède la rencontre de Jacob et d'Esau nous le montre terrorisé. Il sépare ses femmes et ses enfants en deux groupes. Il va démultiplier ses campements de façon que, si l'un est attaqué, l'autre puisse survivre. À ce moment il incarne l'homme divisé.

Ce que l'on appelle le combat avec l'ange va lui permettre de redevenir intègre, mais le prix est de boiter. Il tient debout tant qu'il est divisé. Mais quand il devient intègre physiquement, il ne tient plus debout. L'expérience d'Isaac c'est la peur du père ; et l'expérience-clé de Jacob c'est la peur du frère.

PL

Il me semble que dans les Psaumes il y a deux peurs : la peur des hommes, et la peur de Dieu qui protège contre la peur des hommes.

DH

Il y a une chose dont on n'a pas parlé : les *Haredim*, les craignant-Dieu. *Harada* c'est la peur qui fait trembler. C'est une déclaration d'humilité, cette peur. On a peur de Dieu, mais on attend de lui qu'il accorde sa protection : « *lo ira ra ki ata imadi* », « je n'aurai pas peur, car tu es avec moi ». Finalement, il y a beaucoup de mots en hébreu pour dire la peur.

PL

Pour finir, est-ce que le concept de peur est un concept central dans le judaïsme, et est-ce qu'à un moment ou à un autre, il joue un rôle ?

DH

Dans le judaïsme, je peux me disputer avec Dieu, mais finalement ce sont mes actions qui vont changer le monde. En ce sens nous sommes à l'opposé de ce que dit le christianisme où c'est par la grâce de Dieu que les choses peuvent changer. Dans le judaïsme on est en position de négocier, et cela demande de surmonter sa peur afin qu'elle ne nous paralyse pas, mais nous aide à agir pour changer la situation. La peur doit nous aider à agir. Mais on se méfie du moment où elle nous immobiliserait.

PL

Peut-on résumer en disant que le peuple juif est un agité ?

DH

Oui, un agité.

Entretien réalisé par Anny Dayan Rosenman et Izio Rosenman

Trauma et destructivité ?

Hélène Oppenheim–Gluckman

Comment un « homme ordinaire » peut-il se transformer en meurtrier de masse ? Le trauma ou les angoisses archaïques sont-ils un abord explicatif possible de cette question ? Celle-ci est tellement complexe et multifactorielle qu'il est bien sûr impossible de répondre de façon univoque.

Dans cet article je tracerai simplement quelques pistes de réflexion pour ouvrir un débat.

Bourreau ou victime ?

Pour Didier Fassin et Richard Rechtman¹, la notion de traumatisme s'impose depuis les années 80 comme un lieu commun du monde contemporain. C'est l'introduction du DSM², le combat des féministes sur les violences faites aux enfants et aux femmes, celui des vétérans du Vietnam, décrit par Allen Young³, qui aboutit à la création du Post traumatic stress disorder (PTSD), qui vont imposer une double révolution paradigmatique du concept de traumatisme dans la société des années 1980. L'événement traumatique devient le seul responsable de la pathologie. Les vétérans du Vietnam, dont certains avaient participé aux massacres de masse et aux atrocités, deviennent des victimes, des hommes traumatisés par ce que la guerre a fait d'eux, des hommes ordinaires placés dans une situation extraordinaire. Ils passent ainsi du statut de bourreau à celui de victime.

1. Didier Fassin, Richard Rechtman, *L'Empire du traumatisme, enquête sur la condition de victime*, Paris, Coll « Champs essais, Flammarion, 2007. ».

2. Manuel statistique et diagnostic des troubles mentaux qui visait à unifier le savoir psychiatrique sous la houlette de la psychiatrie nord américaine et à contrer la psychanalyse.

3. Allen Young, *The Harmony of Illusions*. Princeton (EU) : Princeton University Press, 1995.

Se pose ici la question du glissement de la position de bourreau à celle de victime dans le discours social. Celui-ci est illustré par le récent procès au TPI de Dominique Ongwen, enfant soldat accusé de crimes de guerre en Ouganda. Pour Christian Ingrao, la position de victime a justifié partiellement les massacres de l'Allemagne nazie, les Allemands se sentant victimes des puissances qui avaient vaincu en 14-18 et des Juifs infestant mortellement le corps pur de la mère patrie, tout en se sentant investis de la mission de sauver les *Volksdeutsche* éparpillés et minoritaires dans plusieurs pays de l'Europe de l'Est, qu'ils décrivaient comme persécutés, en constituant un empire aryen pur¹. Au Rwanda, les Hutus se considéraient victimes du pouvoir et de la beauté des Tutsis comme le montre Sidi N'Daye², et en ex-Yougoslavie, les Serbes se voyaient comme les victimes des Croates fascistes et alliés des nazis pendant la Seconde Guerre mondiale, et indûment vainqueurs au moyen âge lors de la bataille du Champ des Merles.

Ce glissement pose la question des liens entre traumatisme et destructivité. Des écrits littéraires, des travaux de psychologie sociale et de micro-histoire essayent de comprendre, sans réponse univoque et claire, comment des hommes « ordinaires » deviennent acteurs de massacres de masse ou bourreaux dans un mouvement d'adhésion à une idéologie ou au totalitarisme³. Les situations et les mécanismes sont multiples.

Pour Christian Delourmel, psychanalyste, dans un texte non publié, l'activation d'une « faille virtuelle ou déjà marquée » selon Yves Bonnefoy, et de la « peur sans nom » qu'elle engendre constituerait le *primum movens* des actions meurtrières de Macbeth. Elles témoigneraient de l'action défensive de la fonction désobjectalisante décrite par André Green à l'égard d'une angoisse sans nom. De son côté, Daniel Oppenheim montre, dans un autre texte non publié, que *Lear* va plus loin que *Macbeth* dans l'analyse des causes

1. Christian Ingrao, *Croire et détruire, les intellectuels dans la machine de guerre* SS., Paris, Coll. « Pluriel ». Fayard, 2010 et *La promesse de l'Est*, Paris, Le Seuil, 2016.

2. Sidi N'Diaye, *Neighbour murders in Rwanda : what mutilated bodies and killing methods tell us about historical imaginaries and imaginaries of hatred. Human Remains and Violence* (Manchester University Press) 2016 ; 2 : 3-22.

3. Harald Welzer, *Les Exécuteurs*, Paris, Gallimard, 2007 ; Abram De Swann, *Diviser pour détruire*, Paris, Le Seuil, 2016 ; Christopher Browning, *Des hommes ordinaires*, Paris, Taillandier, 2007 ; Zazoubrine, *Le tchekiste*, Paris, Christian Bourgois, 1990. Voir aussi Christian Ingrao déjà cité.

de la fureur meurtrière barbare, et que ces éléments psychiques se relient à une autre origine de la destructivité, elle aussi traumatique, le trouble social, politique, moral, dans la société comme au sein des familles. Le déchaînement de la destructivité barbare sans limites est provoqué par les deux brisures des références structurantes majeures de l'humain : l'ordre du monde (Lear se dépossède de sa royauté) et les liens enfants-parents (Lear renie Cordelia, ses deux autres filles le renient comme père). C'est le retour de la reconnaissance de Cordelia par Lear et d'Edgar par Gloucester qui y met fin, suivi par la désignation d'un nouveau roi. D'après d'autres travaux de ce même auteur¹, le trauma ne découle pas seulement des caractéristiques de l'expérience traumatique, mais peut faire surgir ou ressurgir des terreurs archaïques qui peuvent inciter à une violence destructrice pour s'en défendre, les extérioriser, pour ne pas être le seul à en souffrir. Cette violence destructrice ne doit pas être confondue avec une destructivité primaire inscrite au plus près de l'instinct vital et du biologique. Ainsi pour Bianca Lechevallier, les conduites psychopathiques graves pouvant conduire à la criminalité à l'adolescence sont une tentative d'échapper « aux angoisses du vide anéantissant ». Elle décrit une destructivité narcissique avec mécanismes de clivage et d'identification projective et une destructivité dans l'adhésivité à des traces sensorielles qui implique « un collage sans mobilité à des impressions sensorielles en deçà de la perception »².

L'expérience de terreur dans la prison de Pitesti en Roumanie entre 1949 et 1953 où les détenus opposants au régime ont été torturés avec une barbarie extrême jusqu'à ce qu'ils acceptent de torturer à leur tour d'autres détenus reste énigmatique : l'ont-ils fait pour échapper à la poursuite des tortures jusqu'à la mort, par identification à l'agresseur, ou parce que, comme le suggère Virgil Ierunca³, tout ce qui les structurait psychiquement dans leur humanité avait été détruit et qu'à mon avis il n'existait plus, dans ces

1. Daniel Oppenheim, « Pourquoi les adolescents croient qu'il est bien et légitime de massacrer les gens qu'ils ne connaissent pas et qui ne leur ont rien fait », *Carnet psy*, 2017, n° 207, p. 54-7. D. Oppenheim, « Maître et incertitude, une réponse dans les idéologies radicales ? », Intervention non publiée au colloque de la Société de Psychanalyse Freudienne « Psychanalyse dans le monde contemporain », Paris, 25-26 mars 2017.

2. Bianca Lechevallier, *Le Souffle de l'existence*, Paris, In Press, 2016, p. 148.

3. Virgil Ierunca, *Pitesti, laboratoire concentrationnaire*, Paris, Ed Michalon, 1996.

conditions, que la pulsion de mort en roue libre ? Cette question est d'autant plus complexe que plusieurs exemples de rescapés de camps nazis, cités par Catherine Coquio et Daniel Oppenheim¹, ont montré que si quelques rares enfants ou adultes se sont identifiés à l'agresseur, d'autres, pour garder leurs repères moraux et éthiques, ont refusé de tuer leurs bourreaux à la libération des camps alors qu'ils en avaient la possibilité.

Les préalables du processus génocidaire ou des massacres de masse

J'esquisserai ici uniquement quelques hypothèses en m'appuyant sur les travaux de ceux qui ont essayé d'approcher les mécanismes des massacres de masse comme C. Browning, H. Welzer, C. Ingrao, A. De Swann² et sur les travaux sur les groupes menés par des psychanalystes comme Didier Anzieu et René Kaes³.

H. Welzer, dans *Les exécuteurs* écrit : « Le premier stade de tous les génocides connus comporte une redéfinition de l'univers d'obligation, c'est-à-dire la mise au point de critères d'appartenance et de non-appartenance des individus à l'univers commun (...) il suffit qu'une seule coordonnée dans le social se décale, celle de l'appartenance sociale ou ethnique, pour qu'il y ait une redéfinition radicale de l'univers d'obligation générale »⁴. Il devient donc « normal » de perpétrer des actes par ailleurs interdits selon les critères de la morale universelle. L'étranger à expulser, voire à exterminer, est celui qui vit à l'intérieur des peuples et se mélange à eux. En Allemagne, il est considéré comme un parasite à extirper du corps de la mère patrie⁵. C. Ingrao, dans *Croire et détruire* explique qu'il attaque l'espace vital qu'il s'agit de reconstruire et de purifier dans le cadre d'un combat pour l'existence et la survie. L'angoisse de sa disparition et la lutte pour sa survie biologique et celle de son peuple justifient les massacres. De

1. Catherine Coquio, Aurelia Kalisky, *L'Enfant et le génocide, Témoignages sur l'enfance pendant la Shoah*, Paris, Coll. «Bouquins», Robert Laffont, 2007 ; D. Oppenheim, *Peut-on guérir de la barbarie ?*, Paris, Coll. « Espace du sujet », Desclée de Brouwer, 2012 et *Des Adolescents au cœur de la Shoah*. Paris, Coll. « Judaïsme », Le bord de l'eau, 2016.

2. Abram De Swaan, *Diviser pour tuer, les régimes génocidaires et leurs hommes de main*, Paris : Seuil, 2016.

3. Didier Anzieu, *Le Groupe et l'Inconscient*, Paris, Dunod, 1999.

4. H. Welzer, *Les Exécuteurs*, op. cit.,

5. *Ibid.*, p. 37.

même pour H. Welzer, les Juifs sont les premiers parasites : sans patrie ils vivent à l'intérieur des corps populaires¹ et s'y diluent via l'assimilation. Trop proches des Allemands, ils doivent être expulsés hors du groupe et devenir radicalement étrangers. Les Juifs ne sont pas le seul groupe visé. Le projet de créer une colonie de peuplement dans l'est de l'Europe rassemblant tous les *Volksdeutsch* potentiellement victimes de leur entourage et risquant de s'y diluer supposait l'expulsion, le massacre ou la condition d'esclave pour 27 millions de Slaves, comme l'explique C. Ingrao dans *La promesse de l'Est*.

Dans *Croire et détruire* et dans *La promesse de l'Est*, C. Ingrao décrit comment les angoisses et les croyances qui justifiaient l'extermination ont pris naissance dans la défaite de 14-18 qui a introduit un « ébranlement de l'ordre du monde » sociétal et groupal. Cette guerre a eu pour conséquence d'immenses bouleversements, des deuils, des traumatismes qui ont touché toute la génération des parents des nazis alors enfant et elle a alimenté la croyance de la disparition de l'Allemagne en tant qu'entité politique et biologique.

Dans ces conditions qui auraient favorisé l'émergence d'angoisses archaïques chez un grand nombre d'Allemands, y a-t-il émergence, quand la société vacille, de ce que Fakhry Davids² appelle notre racisme interne normal qu'il lie à la position schizo- paranoïde, la situation anxiogène fondamentale pour Mélanie Klein étant la crainte d'être détruit du dedans et le recours à des mécanismes de défense primitifs pour la maîtriser : clivage, expulsion hors de soi du mauvais, etc. ?

Les travaux de Didier Anzieu sur les groupes permettent aussi quelques hypothèses. Après la défaite de 14-18, la société allemande n'aurait plus assuré « la sécurité narcissique de base » que les individus demandent aux groupes dont ils font partie. Cette absence se retrouverait lors du massacre de May Lay au Vietnam décrit par H. Welzer où la jungle était vécue comme un espace de menace extrême intégrant un ennemi invisible. Le groupe ne jouant plus son rôle de contenant, les angoisses archaïques suscitées inévitablement par le fonctionnement de celui-ci se mobilisent encore plus que dans une situation « normale » : fantasmes que le groupe serait son propre corps ou le corps de la

1. Cf. H. Welzer, *Les Exécuteurs*, op. cit., p.37.

2. Fakhry Davids, *Internal racism, a psychoanalytic approach to race and difference*, London, Palgrave, 2017.

mère, angoisses corrélatives de morcellement du corps, de menace de perte de l'identité, danger d'être englouti, angoisses persécutrices, etc. Les pulsions de destruction sont mobilisées, car le « moi enveloppe du groupe »¹ ne pourrait pas exercer sa capacité de liaison. Dans le massacre de May Lay au Vietnam (où le pays agresseur était une démocratie) l'ennemi est partout pour les GI's (alors qu'il s'agissait d'une population sans défense dans ce village) et tous sont des agresseurs, y compris les bébés.

C'est ce que montre le procès-verbal de la commission d'enquête que je cite. Voici le dialogue entre un GI et un juge.

Parlant des meurtres de bébés, un GI déclare :

« J'ai braqué sur eux ma M16.

- Pourquoi ?

- Parce qu'ils auraient pu attaquer.

- Il s'agissait d'enfants et de bébés ?

- Oui

- Et ils auraient pu attaquer ? Des enfants et des bébés ?

- Ils auraient pu avoir des grenades. Les mères auraient pu les lancer sur nous.

- Les bébés ?

- Oui

- Les mères avaient-elles les bébés dans les bras ?

- Je crois que oui.

- Et les bébés voulaient attaquer ?

- Je m'attendais d'un instant à l'autre à ce qu'ils contre-attaquent »².

Pour les nazis, les non-Aryens sont des ennemis et des persécuteurs dont les Allemands seraient victimes, un danger mortel pour l'Allemagne, ce qui justifie les massacres, y compris celui des enfants, ennemis et persécuteurs potentiels³. Ce discours « fou » s'inscrit aussi dans un mouvement de projection de sa propre destructivité individuelle et groupale sur l'autre. L'illusion groupale, mode de défense par rapport aux angoisses archaïques qui surgissent dans le groupe, et qui aboutit à nier les différences entre les membres du groupe et à la fusion dans le « bon sein » de celui-ci, serait aussi un élément

1. Cf. D. Anzieu, *Le Groupe et l'inconscient*, op.cit.,

2. H. Welzer, *Les Exécuteurs*, op. cit., p. 236-37.

3. C. Ingrao, *Croire et détruire*, op. cit., p. 241.

pouvant expliquer la nécessité d'expulser l'étranger « parasite », de créer une « mère patrie » pure dans laquelle venir se loger et celle de « faire corps » dans le groupe.

Après le massacre de May Lay, les hommes ont déballé leurs rations, mangé, fumé et raconté des blagues, ce qui n'est pas sans rappeler les moments hypomaniaques et de fête avec repas collectif décrits par Anzieu dans le processus d'illusion groupale, qu'il différencie du repas totémique¹.

La « promesse du règne » nazi devait amener un homme nouveau, le bonheur et ce qu'Ingrao appelle « une utopie raciale fusionnelle »². La croyance en l'ordre et l'homme nouveau a motivé l'engagement des hauts dignitaires, des SS, des *Einsatzgruppen* et d'une fraction de la jeunesse partie à la « conquête de l'Est ». Comment a-t-elle été partagée par un pays entier ? Il est difficile de répondre à cette question bien que plusieurs livres décrivent les processus psychiques, sociaux et politiques d'adhésion de la population au nazisme³.

Quelle est la nature de l'idéal qui justifiait les crimes de l'Allemagne nazie ? Un bref détour par les régimes communistes peut nous éclairer. Dans *Le Tchékiste*⁴ (écrit en 1923) Sroubov liquide les opposants, accepte la liquidation de son père par son meilleur ami d'enfance, rêve de méthodes de liquidation qui préfigurent Auschwitz pour « Elle » (la révolution). Ici, l'idéal s'enracine dans le corps de la mère et de la femme confondues, éternelles, sauvages, transcendant le temps. La pulsion de mort et la pulsion de destructivité visent à la destruction des parasites internes au corps de la femme et mère pour arriver à un temps messianique sans contradiction, la société sans classe.

Dans le cas de l'Allemagne, le temps messianique est concrétisé par le Reich de mille ans avec un bonheur parfait dans un groupe purifié⁵. Le désir de vivre dans un groupe et un espace vital qui abolirait la mort, la différence entre vivants et morts, la temporalité, et qui permettrait une reproduction à l'identique, fut l'un des fondements de l'idéal nazi qui réha-

1. Cf. D. Anzieu, *Le Groupe et l'inconscient*, op. cit.

2. C. Ingrao, *Croire et détruire*, op.cit., p 142-43.

3. Cf. Sebastian Haffner, *Histoire d'un Allemand. Souvenirs 1914-1933*, Paris, Actes Sud, 2003; William S. Allen, *Une petite ville nazie*, Paris, Tallandier, 2016.

4. Zazoubrine, *Le Tchékiste*, Paris, Christian Bourgois, 1990.

5. Cf. C. Ingrao, *La promesse de l'Est*, op. cit.

bilitait la notion de *Stamm* (tribu) et de *Sippe* (lignage, parenté)¹. Il s'agit de créer une inséparable solidarité entre l'individu, la famille et la nation par l'intermédiaire du patrimoine génétique, chaque être humain étant le dépositaire complet du patrimoine génétique de son père et de sa mère, et donc de l'ensemble des aïeux des deux branches.

Dès 1935, *Stamm* et *Sippe* font partie des rituels de la cérémonie de mariage, chaque membre du couple devenant l'instrument réifié de l'exigence de la permanence et de l'identité totales, de la répétition du même, de l'abolition de la castration, de la différence des générations, du manque et de la perte. Peut-on parler ici d'un effet de l'illusion groupale qui crée un hors lieu et un hors temps et laisse place à la répétition, aux fantasmes d'absence de différenciation entre les individus du groupe et de retour à l'origine ? Hitler occupant la place du père tout-puissant en couple avec la mère patrie serait-il l'objet bon et tout puissant qui permettrait de retrouver un état de bonheur sans faille ? Ceux qui ont participé à la conquête de l'Est de l'Europe au nom de ces idéaux et dans le but de créer une grande Allemagne aryenne purifiée incluant les *Volksdeutsche* auraient été les plus ardents génocidaires selon Ingrao.²

Conclusion

Les processus génocidaires et les tueries de masse ont nécessité l'engagement non seulement des tueurs, mais des populations à des niveaux de complicité diverses. H. Welzer cite un chiffre très troublant : sur dix-neuf millions de soldats de la Wehrmacht, seule une centaine ont aidé les Juifs au lieu de les tuer ou de les livrer aux exécuteurs³. Comment l'expliquer ?

1. Cf. C. Ingrao, *Croire et détruire*, op. cit., p 143, sq.

2. C. Ingrao, *La Promesse de l'Est*, op. cit.

3. *Ibid.*, p. 204

Peurs et terreurs. Leurs causes et leurs conséquences

Daniel Oppenheim

Nous vivons entourés et habités de peurs et de terreurs, réalistes ou fantasmatiques. Les terroristes, mais ils ne sont pas les seuls, savent comment les provoquer, les démultiplier et les utiliser à leur profit. Pour y résister, il est souhaitable de comprendre les causes et les mécanismes de nos peurs et de nos terreurs. Pour développer ma réflexion à distance des pressions de l'actualité, je m'appuierai sur l'expérience des enfants et des adolescents malvoyants sévères, que je connais bien. Leur handicap exacerbe et rend plus visibles les peurs et les terreurs qui existent chez tous, avec des causes et des intensités diverses, ainsi que leurs conséquences dans leurs façons de penser, de réagir et d'agir. Mais chacun est responsable de la façon dont il essaie de s'en déprendre. J'essaierai ensuite de comprendre pourquoi des adolescents, qui n'ont pas forcément connu des situations plus dramatiques que d'autres, sont aujourd'hui attirés par les terroristes.

Parmi les peurs actuelles, le terrorisme apparaît au premier plan. Mais il coexiste avec le sentiment d'insécurité quotidienne (délinquance petite et moyenne, économique, financière et sociale, solitude), auquel il faut associer les peurs des guerres, de plus en plus barbares, des dictatures, qui se répandent dans le monde, des catastrophes écologiques aux formes multiples, ainsi que celles du vieillissement et de la mort dans de mauvaises conditions, et bien d'autres encore.

La malvoyance sévère (dvs) a de nombreuses conséquences sur ceux qui en sont atteints, sur leurs façons de penser, d'éprouver des émotions, d'être au monde et parmi les autres. La destructivité, tournée contre eux-mêmes ou contre les autres, en fait partie. Elle existe sous des formes et dans des intensités diverses. Les causes et les mécanismes en sont multiples. Néanmoins, il n'y

a pas de relation mécanique et immuable entre la déficience visuelle (dv) et les phénomènes que je décris, mais des conséquences de sévérité variable. Les parents peuvent, spontanément ou conseillés, aider l'enfant à se confronter à ses difficultés et garder sa confiance en lui et en eux. Il faut tenir compte aussi de la plasticité cérébrale, de l'usage des autres sens ou de la mobilisation des circuits préexistants pour les stimulations visuelles, qui atténuent les effets négatifs et déstabilisants du handicap.

Les peurs et les terreurs se constituent tôt, dès la révélation de la malvoyance, qui peut survenir à la naissance ou dans les premières années. Le petit enfant ne peut s'appuyer, ou pas suffisamment, sur la vue pour construire son adaptation au monde et à ce qu'il contient, objets ou vivants. L'enfant a du mal à évaluer la taille, la forme, la structure de l'espace qui l'entoure ainsi que l'emplacement et les caractéristiques de ses objets. Il fait l'expérience, dès qu'il se déplace, de leur dangerosité potentielle, quand il se cogne contre eux ou tombe. Il ne peut savoir, si elles ne signalent pas leur présence, si des personnes sont entrées dans son espace ou si elles en sont sorties. Il a du mal à reconnaître leurs comportements, leur visage, ainsi que les émotions et les intentions qui s'y inscrivent, et donc s'il peut leur faire confiance ou s'en méfier. Il s'en suit qu'il a du mal à imaginer ce que pense l'autre et à se mettre à sa place.

Les peurs naissent de nos insuffisances à percevoir le monde dans lequel nous vivons, à nous y repérer, à nous y déplacer en sécurité, à comprendre les autres, proches ou lointains, leurs façons de penser, leurs actions, à nous mettre à leur place. Diminuer ces difficultés est un travail permanent, qui concerne les individus (et ce dès l'enfance), les collectifs, les politiques, les dirigeants.

De la réalité, l'enfant malvoyant ne perçoit que le plus saillant, selon ses critères et les moyens de perception qui lui sont restés, et la représentation qu'il en a n'est pas forcément la même que celle des autres. Le décalage entre sa perception du monde et celle des autres peut aller jusqu'à la rupture, avec le risque de ne plus vivre dans le même monde qu'eux. Certains renoncent à préserver et développer cette relation (les parents de leur côté peuvent faire de même) et se développent dans une grande solitude, s'enferment dans leur monde, parfois avec des traits autistiques, ou dans une vie étriquée et précautionneuse, ou encore s'efforcent d'en prendre le contre-pied dans des conduites de risque. D'autres essaient de maîtriser la complexité excessive du monde en le réduisant à quelques éléments simples, insécables, figés, abstraits,

des éléments de savoir minimum qu'ils apprennent et additionnent comme des briques de Lego ou des entrées de dictionnaire.

Les peurs naissent aussi d'une vision tronquée, partielle du monde, qui induit des méconnaissances et des erreurs d'interprétation, ou un décalage avec les façons de voir et de penser des autres. Ce décalage sur des éléments factuels peut, avec le temps, devenir système et aboutir au sentiment d'être incompris, à des façons de penser dogmatiques et simplistes, à des relations conflictuelles, enclenchant le cercle vicieux des peurs et des agressivités.

Le sentiment d'insécurité de ces enfants les pousse à faire bloc avec un ou quelques autres enfants semblables à eux, sentiment dans lequel ils s'enferment. Ce groupe exhibe une caractéristique unique et clivante, séparant le monde entre « eux » et « nous ». D'autres enfants, pour masquer ou fuir leur identité de malvoyants, de handicapés, qu'ils jugent honteuse, en montrent de façon caricaturale une autre, plus valorisante, comme celle de « jeune de banlieue », qu'ils habitent ou pas la banlieue, ou ils se fantasment super-héros ou super-méchants – aujourd'hui gangsters ou terroristes –, jusqu'à parfois y croire.

Les groupes fermés, aux identités clivantes, et les sectes fragmentent de façon négative et non stimulante et féconde, à la différence d'autres formes de regroupements et de communautés, le tissu social. Les combattre et les interdire est vain et contre-productif si les causes à l'origine de leur constitution, les besoins auxquels ils répondent, ne sont pas compris et pris en compte.

Le bébé ou le petit enfant malvoyant perçoit bien que son développement, dont il a une intuition plus ou moins précise inscrite dans son patrimoine génétique, n'est pas ce qu'il devrait être. Il constate jour après jour ses limites et ses insuffisances, qui ne sont pas celles des autres enfants. Il perçoit aussi les attitudes inadéquates de ses parents. Alors, pour lui, l'ordre du monde s'écroule, ce monde dans lequel il avait sa place naturelle et ses parents qui en étaient les garants, qui devaient le protéger de toute souffrance. Le monde retourne au chaos, il ne sait plus à quoi se raccrocher, sur qui s'appuyer.

Le sentiment d'insécurité, à l'origine de tant de peurs, devient majeur quand, au-delà de l'addition d'éléments factuels, se fissure la confiance dans la stabilité du monde et dans la capacité des dirigeants ou de la société à la garantir. L'enfant, et plus encore l'adolescent, rend ses parents (qui représentent aussi

« la société ») responsables de son malheur, et se révolte contre leurs insuffisances, qui lui font honte, leur éventuelle séparation ou leurs difficultés, dont il se sent responsable. Il se révolte aussi quand il est par eux enfermé dans une identité dans laquelle il ne se reconnaît pas : « handicapé » ou, au contraire, « normal impeccable », auquel ils imposent des exigences de travail et de réussite excessives, comme s'il devait les venger de leurs échecs, dont sa malvoyance fait partie.

Nous avons peur de perdre notre place, pas seulement par rapport aux avantages matériels et sociaux, relationnels qu'elle nous procure, mais aussi parce que nous perdriions la part de notre identité qui y est attachée. De même, nous craignons d'être assignés à une place et une identité qui n'est pas la nôtre, dans laquelle nous ne nous reconnaissons pas. Cette assignation est souvent le premier temps d'une exclusion, qui souvent, l'histoire l'a montré, précède une extermination. Pour combattre cette logique, il importe de ne pas se tromper d'interlocuteur ni de responsable auquel s'affronter.

Les peurs diverses que l'adolescent a de l'avenir se concentrent quand il se confronte à la fin du collège ou du lycée, ou à la recherche d'emploi, quand il constate ses difficultés ou son échec, et que s'écroulent ses espoirs, parfois excessifs, ou ceux de ses parents. Il pense qu'il a été trompé, qu'il s'est trompé lui-même, que tous ses efforts ont été faits en vain. Le risque alors est celui de l'effondrement ou de la révolte dangereuse.

L'explosion de révoltes violentes apparaît incompréhensible quand elle est celle d'individus ou de groupes considérés jusqu'alors comme raisonnables, respectueux, bien intégrés. Elle l'est moins quand est considéré le déroulement dans le temps de leur histoire, avec ses moments charnières, leurs espoirs et leurs attentes, les promesses explicites ou tacites qui leur ont été faites.

LES PEURS ET LES TERREURS. Il est souhaitable de différencier chez ces enfants malvoyants les peurs et les terreurs.

Les peurs. Elles sont celles de se cogner, de tomber, d'être écrasé en traversant une rue ou bousculé dans le métro et de tomber sur les rails. L'enfant craint aussi d'être agressé (et encore plus s'il habite un « quartier sensible »), marginalisé (mais il peut revendiquer cette marginalisation, pour ne pas la subir passivement), exclu, humilié, instrumentalisé (par les autres ou par ses parents), ou encore

d'être sans ressources, sans vie sexuelle, conjugale, sans enfant, etc. Contre ses peurs, il peut se révolter, déprimer, se replier sur lui-même, attaquer les autres pour ne pas se faire attaquer, pour se faire respecter, ou encore chercher à être le meilleur, parfait, inattaquable, jusqu'au moment où il en constatera le leurre. Ces peurs ont un rapport étroit à la réalité et se révèlent assez facilement, ainsi que leurs causes, derrière les comportements inadaptés.

La malvoyance peut induire un sentiment de dévalorisation, des ruptures de continuité temporelle, familiale – en particulier pour les familles venues d'ailleurs –, de références culturelles et identitaires. Le rapport au temps est perturbé, le passé – individuel, familial ou collectif – est idéalisé, figé ou refusé, et l'avenir impensable ou craint. Un trouble identitaire en découle. Ces enfants et ces adolescents oscillent souvent entre une méfiance systématique et une confiance excessive envers les autres pour éviter la solitude, au prix souvent de cruelles déceptions ou de dépendance. Ces éléments poussent ces enfants, comme leurs pairs voyants, mais encore plus, vers les réseaux sociaux, ce qui accentue leur déconnexion de la réalité, l'indistinction entre fiction-imaginaire et réalité.

Avant de reprocher aux enfants et aux adolescents l'usage excessif d'Internet et des réseaux sociaux, il est souhaitable de comprendre ce qui les y pousse. C'est souvent le besoin de se sentir en sécurité, sociale et intellectuelle. D'où l'intérêt de les aider à préserver ou retrouver leurs continuités et l'identité, toujours mosaïque, qu'ils reconnaissent et assument comme la leur.

Les terreurs archaïques. Elles surviennent quand un sujet, précocement, est confronté à une situation (violente, insensée, non-intégrable dans l'ordre du monde) qui excède ses capacités à la comprendre et à la supporter, physiquement, psychiquement, socialement, intellectuellement. Elles laissent des traces durables. Elles ne sont pas seulement d'origine économique et sociale, et ne se retrouvent pas forcément dans les familles maltraitantes et les quartiers défavorisés. Cette violence peut être due à la maladie ou au handicap graves, à l'insuffisance des parents, à leur absence (autant psychique et affective que physique), à leur inadéquation majeure à ses besoins et à ses attentes. Aussi à la perte de confiance en eux quand ils n'ont pu jouer et assumer leur fonction symbolique, quand l'enfant n'existe pas ou plus pour eux dans leur vie, leur appareil psychique ou leur identité parentale, ou quand d'autres, plus tout-puissants qu'eux, les ont humiliés ou détruits devant lui. Ces situations, et

bien d'autres confirment son idée que les adultes tuent les enfants, d'où il en conclura qu'il est en droit et en nécessité de les tuer. Citons quelques-unes de ces terreurs. Celle de l'informe, du corps ou du visage, qu'il s'agisse des siens ou de ceux d'autres, et d'abord de ses parents; celle de la désorganisation du corps, du psychique, du monde, et le retour du/au chaos. Celle de la violence extrême, de la fin du monde, celle de perdre ses caractéristiques et de ne pouvoir être reconnu, même par les plus proches, ni de les reconnaître. Celle du vide, d'être seul au monde, nulle part, de ne pouvoir se raccrocher à rien ni compter sur personne. La détresse majeure de l'enfant est de constater que les adultes (et d'abord les parents) ont trahi la confiance absolue qu'il avait mise en eux. Son existence dès lors ne repose plus sur rien, il est sans parents, absolument, parce que ses parents ne sont ni parents ni ses parents, et qu'il n'en est pour lui pas d'autres. La peur terrifiante de la mort, parfois justifiée, rassemblera plus tard ces éléments dispersés et leur donnera sens.

Ces terreurs s'expriment aussi dans des fantasmes, des cauchemars, des dessins (explosions de volcans, déluges, soleil qui brûle la terre, attaques meurtrières de méchants, etc.), ou dans des comportements violents comme si celui qui en est habité devait les faire subir aux autres pour le leur faire comprendre « de l'intérieur », pour ne pas être le seul, ou encore pour espérer s'en décharger sur eux et ainsi s'en libérer.

Les peurs et les terreurs peuvent conduire à la violence. Mais les peurs sont plus compréhensibles, figurables, peuvent être expliquées, pas les terreurs. Celles-ci s'appuient sur des expériences de la petite enfance qui sont restées enfouies dans l'inconscient et qui se réactivent dans certaines circonstances (paroles ou mots, confrontation à un interlocuteur, situation, etc.) qui ont des points communs, pas forcément faciles à repérer et à comprendre, avec ce qui fut à leur origine. La prévention ou le traitement des terreurs et des peurs sont différents. Pour comprendre (pas excuser) les discours ou les actes violents, il importe de rechercher les deux.

Cette violence de l'enfant malvoyant sévère s'exprime en actes, comme relation d'emprise (physique ou psychique) sur d'autres, et elle peut, dans un second temps, procurer des avantages secondaires (racketter, se venger sur eux de son malheur, etc.) Elle peut s'exercer contre l'enfant lui-même et son corps, dans des conduites de risque ou dans l'auto-maltraitance. Cette destructivité

peut toucher aussi son psychique (incapacité de penser ou d'éprouver des émotions, dispersion, rigidité et certitude, intolérance à toute contestation ou doute); aussi sa créativité (il est incapable de finir un dessin, un travail, ou les détruit dès qu'il sont achevés).

Plus tard, la crise de l'adolescence réactivera ces peurs et ces terreurs et la destructivité qu'ils entraînent. La violence inquiétante de certains d'entre eux découle certes de leur malvoyance, mais aussi des caractéristiques de l'histoire familiale et de celles de leur vie actuelle. De nombreuses familles, en particulier d'immigration plus ou moins récente, ont des conditions de vie difficile, souvent dans des quartiers où la violence existe dès l'école primaire : racket, brimades, bagarres, puis délinquance de degré divers, qui augmentent les peurs. Il faut aussi tenir compte des méthodes éducatives parfois violentes des parents, que ceux-ci ont eux-mêmes subies dans leur enfance et qu'ils continuent d'appliquer à leur enfant. Ces enfants et ces adolescents ont besoin d'être aidés à reconnaître les éléments multiples de cette révolte – et pas seulement les plus visibles –, les divers personnages auxquels elle s'adresse – sans les confondre ni se tromper de cible, ou de destinataire final –, à en faire un bon usage – créatif et stimulant plutôt que stérile ou destructeur –, en tenant compte du contexte, des formes, de l'intensité, du sens qu'ils lui donnent et de leurs objectifs, à court et plus long terme.

Les peurs s'atténuent quand sont compris et traités, autant que possible, les causes et les mécanismes de la violence qui les suscitent. Il est toujours utile de s'intéresser non seulement à la situation actuelle, sociale et économique, mais aussi à l'histoire familiale, parfois sur plusieurs générations, ainsi qu'aux repères identitaires. Il importe d'essayer de prévenir et de traiter la malvoyance, mais aussi d'aider les parents, et particulièrement les mères, à se déprendre du traumatisme pour accueillir leur enfant, à comprendre ses attentes et ses besoins, à y répondre, et à l'accompagner jusqu'à ce qu'il soit suffisamment autonome. Il importe aussi d'être particulièrement attentif aux moments de fragilité : celui où l'adolescent prend pleinement conscience de son handicap et de ses conséquences actuelles et futures, la fin proche de son parcours dans l'institution spécialisée, au collège ou au lycée. Car en cas d'échec, la pensée que tous ses efforts et ceux de ses parents – y compris pour certains l'abandon de la langue et des habitudes du pays d'origine – auront été vains, puisqu'il reste marginalisé ou exclu, pourra provoquer effondrement ou révolte violente.

La destructivité des adolescents « radicalisés ». Il est intéressant de constater que plusieurs éléments significatifs à l'origine de la violence des enfants malvoyants sévères se retrouvent chez leurs pairs « radicalisés ». Ainsi, Bonelli et Carrié¹, en accord avec d'autres études, notent chez ceux-ci le rapport difficile et complexe à leur corps (handicap ou maladie chronique aux conséquences mal vécues), les trajectoires heurtées de leurs parents et de leurs familles, leur fragilité sociale, des violences intrafamiliales, l'absence d'un père, la négligence d'une mère. L'engagement leur donne une identité forte et valorisante, qui recouvre le flou et le mal-être identitaires. Individuellement ou en groupe, ils tracent une frontière stricte entre « croyants » et « mécréants » entre eux et tous les autres. Certains sont persécutés par leurs pairs depuis leur plus jeune âge, du fait de problèmes de santé ou de particularités physiques, et la menace de mort est omniprésente, dans l'éducation parentale ou les relations aux pairs (« je vais me faire tuer »).

Les ruptures biographiques (géographiques ou familiales), d'appui, de repères identitaires, sont importantes, et il est nécessaire de s'y intéresser systématiquement. Ces ruptures de lieux, de repères identitaires, de temporalité, se trouvent chez les immigrés (première et deuxième génération, voire troisième), mais aussi dans des familles qui vivent en France depuis plus longtemps et qui ont elles aussi subi des ruptures déstabilisantes majeures : sociales, géographiques, familiales, culturelles et identitaires, en particulier en raison de l'évolution des conditions de vie. En 1955 il y avait 6 millions de paysans, ils sont 500 000 aujourd'hui. De même, nous sommes toujours, ne l'oublions pas, dans la période ouverte par la Shoah et les bombes A sur le Japon, et les enfants, plus ou moins consciemment, continuent d'entendre le message : « Tu peux tuer des millions d'êtres humains », d'autant que les génocides et les massacres n'ont pas cessé depuis le début du XX^e siècle. Les parents (ou les grands-parents) qui ont vécu de tels traumatismes collectifs en ont souvent gardé des séquelles physiques, mais aussi des peurs persistantes, la perte de confiance en eux et en leur valeur, dans la société, dans l'humanité, dans ce que leurs propres parents leur ont transmis, mais aussi la haine et la destructivité intériorisée, qui peut s'exercer contre eux-mêmes, leur conjoint, leur enfant.

Certains parents négligent leurs enfants alors que d'autres privilégient l'intégration au pays d'accueil et l'intériorisation de ses normes et valeurs, souvent aux dépens de la transmission des valeurs et des repères culturels et

1. Cf. Laurent Bonelli, Fabrice Carrié, *La Fabrique de la radicalité Une sociologie des jeunes djihadistes français*, Paris, Seuil, 2018.

religieux. La fin du collège ou du lycée révèle trop souvent que ces efforts et sacrifices ont été vains, qu'ils restent marginalisés et dévalorisés. L'effondrement brutal de leurs espoirs et de ceux de leurs parents peut les faire basculer dans la tentation terroriste. Ces adolescents ont besoin d'une explication claire et simple (binaire) du monde, de l'appui d'un texte fermé sur lui-même, ne souffrant aucune discussion, aucun doute.

Est-il nécessaire d'ajouter que tous les enfants malvoyants, handicapés, atteints d'une maladie grave ou l'ayant été, vivant dans des conditions difficiles, ou dont les parents et les grands-parents ont subi des situations collectives violentes, ne deviennent pas des délinquants et des terroristes. Si certains de ces éléments sont présents chez des adolescents « radicalisés », ils ne constituent en rien des excuses ou des atténuations de responsabilités. Ce sera d'ailleurs éventuellement aux juges d'en décider. Mais ces constats ouvrent des pistes de réflexion pour la prévention, individuelle et collective, de la « radicalisation », loin de l'aiguillon de la peur, et pour l'aide au désengagement des « radicalisés ». Ajoutons que ces éléments sont présents aussi chez bien d'autres enfants et adolescents, qui ont connu des traumatismes majeurs ou en ont hérité (le XX^e siècle a été fécond en guerres, massacres, génocides, comme le XXI^e) qui ne sont pas devenus des terroristes ou des délinquants. Bien au contraire, nombre d'entre eux ont pu, sans pour autant « guérir » de ces traumatismes, développer une vie riche et créatrice, pour eux-mêmes et pour les autres¹.

Terroriser. Quelles peurs suscitent les terroristes, et quel intérêt un adolescent peut-il voir en eux ? Terroriser permet de rendre figurables les peurs et les terreurs qui l'habitent, et de pouvoir passer d'une position passive (les subir) à une position active (être du côté de ceux qui font peur). Tuer ou mourir « glorieusement » contrebalance sa peur de mourir (c'est lui qui tue et les autres qui meurent). Voir les corps exploser le rassure sur la consistance et l'unité du sien. À celui qui doutait de tout, les groupes terroristes et massacreurs proposent la certitude de la justesse du combat et de la parole qui l'ordonne. L'identité de terroriste guérit sa fragilité identitaire, de même que sa place dans le groupe terroriste remplace celle perdue, ou non acquise, dans sa famille et la société, le sort de l'insupportable solitude. La participation au combat éternel du Bien contre le Mal, qui commence avec le Prophète et qui fait advenir le temps messianique

1. Voir Daniel Oppenheim, *Peut-on guérir de la barbarie ? Apprendre des écrivains des camps*, Paris, Desclée de Brouwer, 2012 et *Des adolescences au cœur de la Shoah*, Lormont, Le bord de l'eau, 2016.

apaise celui qui était perdu dans le temps, l'inscrit dans une lignée mythique *ready-made*, lui évite de devoir chercher dans le passé les secrets de son histoire ou l'origine de son mal-être. Ses parents furent incapables de lui transmettre leur histoire, les terroristes lui en proposent une claire, linéaire, glorieuse. L'insuffisance et l'inadéquation de ses parents augmentent son sentiment d'insécurité ; le maître tout-puissant qui parle au nom de Dieu le rassure : l'ordre du monde que ses parents auraient dû garantir tient de nouveau. La certitude terroriste lui permet de sortir du doute et du désarroi face à la complexité du monde. Le dogme et les slogans la réduisent à quelques éléments simples, invariants, sans ambiguïté ni polysémie. Le groupe-secte met une frontière hermétique entre lui et tous les autres, qui lui faisaient peur. Les déshumaniser et les tuer confirme la distance radicale qui le sépare d'eux. Quand l'adolescent a le sentiment d'être sans identité (ou de la rejeter), d'avoir perdu ses points d'appui identitaires, de ne les avoir jamais eus, ou qu'ils n'ont plus de valeur, l'identité djihadiste le rassure par son simplisme auquel s'ajoute la perspective de la gloire du héros ou du martyr. Mais la réification et l'inhumain en sont le prix qu'il doit payer : il est l'outil du chef, l'homme-machine, qu'il tienne la kalachnikov ou ne soit plus que le porteur de la ceinture explosive.

En conclusion. Le monde actuel est certes inquiétant, déstabilisé et déstabilisant, et les repères solides qui permettaient aux uns et aux autres de se situer (en particulier la bipartition du monde, ou tout au moins de sa majeure partie, entre l'« Est » et l'« Ouest ») n'existent plus. Il y a un continuum, et des confusions, entre toutes les peurs, les plus locales et les mondiales, celles qui concernent les individus et celles qui concernent les groupes, les pays voire toute la planète. Nous pouvons aussi constater une relation dialectique entre les peurs données et les peurs reçues, y compris au sein de chaque individu. Pour se débarrasser de nos peurs, pour éviter qu'elles nous entraînent dans des décisions et des actes qui ne feront, à plus ou moins long terme, que les renforcer, il est nécessaire de prendre du recul par rapport aux pressions de l'actualité et de réfléchir sur des terrains, des pays ou des périodes historiques en apparence très loin d'elles, mais qui ont de nombreux points communs avec elles. Il reste beaucoup à comprendre sur la violence majeure et sur les peurs et les terreurs qu'elle suscite, sur leurs conséquences, sur les possibilités de les atténuer suffisamment. J'espère que cet article y aura contribué.

Même pas peur !

Les chiens, les Justes et Spartacus

Brigitte Stora

J'ai appris que le courage n'est pas l'absence de peur, mais le fait de triompher d'elle. L'homme courageux n'est pas celui qui ne ressent pas la peur, mais celui qui la vainc.
Nelson Mandela, *Un long chemin vers la liberté*

Écrire sur la peur ? À reculons d'abord. Sujet repoussant, voire inquiétant, la peur ne relève-t-elle pas de la démission, voire de la lâcheté ? De ceux qui, paralysés par elle, ne se dressent pas contre l'injustice, ne font rien contre le mal ? Einstein avait eu cette sentence : « *Le monde ne sera pas détruit par ceux qui font le mal, mais par ceux qui les regardent sans rien faire* ». Est-ce l'indifférence, la paresse ou la peur qui font que l'on regarde sans rien faire ?

« *Même pas mal, même pas peur !* » étaient la devise de la bravoure dans les cours de récréation. Hélas, quelques décennies plus tard, je crains fort que la peur continue à m'inspirer un sentiment de colère, l'envie d'un bras de fer, d'un défi. Pourtant, s'il nous arrive encore parfois de confondre hardiesse, témérité, fanfaronnade et courage, force est de constater qu'il n'y a pas d'équivalence entre mépriser la peur et la combattre. Et pour la combattre, il faut d'abord la reconnaître.

La montée des nationalismes xénophobes au cœur de l'Europe, la victoire des populistes aux élections italiennes, le Brexit, l'élection de Trump aux États-Unis, l'inamovibilité de la présidence de Poutine en Russie, mais aussi la popularité en Israël de Netanyahu sont autant de symptômes d'une peur qui semble chaque fois triompher et s'étendre.

Face à la peur du terrorisme islamiste, mais aussi la peur des licenciements, de l'« invasion », de la mondialisation, du déclassement, les dictateurs et autres tyrannaux s'offrent comme remparts. La peur est leur fonds de commerce qu'ils ne cessent de brandir pour mieux immédiatement la congédier. Ils sont la protection, le coup d'arrêt, la fermeté nécessaire, le salut du peuple à condition que ce dernier veuille bien se placer entre leurs mains.

Leurs programmes se rejoignent sur la dénonciation des Autres, le refus des réfugiés, des immigrés, la défense d'une culture traditionnelle souvent mythique face à ceux qui la menaceraient. Ce peut être, au choix ou dans le même temps, les Juifs cosmopolites, champions de la mondialisation, l'islam contaminant les valeurs et les peuples jusqu'à menacer d'un Grand Remplacement, les exilés toujours, l'homosexualité, le féminin, bref tout ce qui s'ouvre à l'autre et fragilise les frontières. Face aux « dangers » et à la peur, ils prônent le retour à une pureté et une grandeur perdues. Ils proposent l'annexion, la guerre, la croisade ou le jihad, la peur est leur arme et elle se développe dans tous les communautarismes, tous les identitarismes : plus on est entre soi, plus on a peur des autres...

On peut pourtant se demander si c'est la peur en elle-même qu'il faut refuser ou les « objets », voire alibis de cette peur.

Car on peut légitimement avoir peur des attentats islamistes sans s'en prendre aux réfugiés et en appeler à une croisade de l'occident chrétien, on peut dénoncer les délocalisations sans choisir la fermeture et le protectionnisme, on peut vouloir la libération ou la sécurité d'un peuple sans opter pour la disparition de l'autre.

On peut aussi avoir peur de la destruction de la planète, de l'atomisation du travail, on peut avoir peur de la solitude et de l'avenir.

Mais il faut aussi craindre que la peur continue de dominer le débat public. Et par-dessus tout, il faut avoir peur de voir ces discours et ces régimes, désormais à nos portes, triompher partout.

Car ce qui semble s'étendre est moins la déferlante fasciste des années trente que l'érosion démocratique abstentionniste qui rend possible par consentement ou démission la victoire des partis national-populistes.

Il n'y a là rien de rassurant, rien à sous-estimer, la peur est aussi une boussole si on ne veut pas qu'elle devienne un horizon.

Attention chien méchant

Longtemps j'ai eu peur des chiens. Gardiens de camps, de goulags et autres stades chiliens, les chiens, surtout les gros, ne me semblaient pas avoir toujours été les meilleurs amis des hommes. En tout cas, pas de tous. Petite, on m'expliquait, sans vraiment me rassurer, que les chiens mordaient rarement sauf s'ils reniflaient la peur chez les humains... Une implacable logique ; la peur augmente la peur et provoque la violence qui augmente la peur, un peu comme la confiance engendre la confiance (il n'est pas impossible que ce truisme se vérifie au-delà des chiens...). Mais le plus extraordinaire, à mes yeux, était que parfois les maîtres revendiquaient la méchanceté de leur chien. En avertissement.

« Attention chien méchant » était régulièrement accroché sur les grilles des tristes petits pavillons de ma banlieue. Parfois un dessin d'un de ces affreux « protecteurs » pleins de crocs et de rage amplifiait encore ma stupéfaction. Pour leur sécurité, certains avaient choisi de vivre avec des chiens méchants... Ces plaques appartiennent surtout au passé, elles sont désormais avantageusement remplacées par de méchantes caméras de surveillance qui ne préviennent même pas.

Quelques décennies plus tard, la logique de ces « chiens méchants » continue de m'échapper. Faut-il être désarmés contre sa propre peur pour décider de s'en faire une arme ?

Comment peut-on installer un dictateur dans son propre jardin ? Un chien méchant pour protéger des rosiers, un tyran pour protéger une liberté à laquelle, en le choisissant, on a déjà renoncé...

Les Justes : le risque de ne pas être

La peur en soi n'est responsable de rien. Sentiment naturel lié à l'instinct de survie, signal du danger, elle permet la fuite ou l'affrontement. La peur ne dépend pas de notre volonté, seule la maîtrise de la peur nous revient ; il nous appartient de la gouverner plutôt que d'être gouverné par elle. Et l'affronter

c'est peut-être aussi la nommer. De nos jours, le mot *peur* fait peur, on lui préfère celui d'insécurité. Et si la seule peur que devrait avoir un individu, c'était la peur de sa peur...

« L'angoisse de l'insécurité est si présente dans les discours économiques, sociaux, politiques, la sécurité est devenue une telle valeur, qu'elle bride notre liberté tout en esquissant l'horizon totalitaire... Le risque est l'épreuve par excellence du courage et de la liberté », écrivait la si regrettée philosophe Anne Dufourmantelle.

Dans un beau livre écrit à la première personne, elle fait l'« *éloge du risque* » : celui de la rencontre, de l'événement, de la résistance, de la vie. Le risque serait l'incarnation du courage qui fait face à la peur, comme un moment décisif du sujet.

La peur a souvent été évoquée par ceux qui ont pris des risques. Les vrais héros comme Mandela, Manouchian ne l'ont jamais esquivée, leurs témoignages racontent ce lien entre le courage et la peur.

Comme si le courage commençait par une prise en compte de la peur, un jugement sur elle, suivi d'une décision : l'affronter. Pour ces courageux, comme pour des milliers d'autres résistants et de Justes de par le monde, il semble qu'il existe une peur plus grande encore que celle de risquer sa vie : la peur d'être un salaud. Et cette peur-là n'immobilise pas, elle engendre l'action, parie sur l'avenir, en répondant présent.

Les Justes pendant la guerre ont souvent évoqué un devoir qui s'était imposé à eux. Pourtant il n'y a rien de plus personnel que cette décision aussi silencieuse qu'irrévocable. Le combat contre la peur est, semble-t-il, aussi intime que sans merci.

Quand on prend un risque, on ne mesure pas toujours la portée de celui-ci, c'est la décision qui l'emporte. Ainsi, le sort des Justes n'a pas été le même partout dans le monde. Si en Pologne, ces derniers ont été froidement exécutés par les nazis, les Justes de France n'ont été que très rarement punis pour leur courage. Toutefois, il serait injuste de dire qu'ils ne « risquaient » rien ; ils ne savaient pas vraiment quel risque ils prenaient, ils avaient juste décidé de le prendre. Après la guerre, ils n'ont pas parlé de leur « courage », souvent

d'ailleurs, ils se sont reproché de n'en avoir point fait assez. Cette modestie est aussi la marque de ce courage, celui qui avoue sa faiblesse et sa peur de ne jamais être à la hauteur. Les Justes ont pris un risque, quel qu'en soit le prix, car, chez eux, la peur des méchants a été supplantée par celle d'être un méchant. Comme si le courage protégeait le sujet, le renforçait, le sauvait en lui offrant l'estime de soi et son corollaire : la capacité à aimer autrui.

Les Justes ont reconnu la peur, l'ont affrontée, tenu en laisse. Elle n'a pas eu le dernier mot.

Et si le dernier mot était un nom : Je suis Spartacus

Les Justes témoignent aussi de ce lien entre le sujet, la peur et le risque du courage. C'est peut-être à travers cette façon de répondre présent que le sujet convoqué domine sa peur. « Présent », « *Hineni* », répète Léonard Cohen dans une de ses toutes dernières chansons. En hébreu cela signifie : « Me voici ! ». Avant Leonard Cohen et avant les Justes, Abraham, Moïse et d'autres prophètes bibliques ont aussi affirmé cette responsabilité morale : « *Me voici. Je ne m'enfuis pas, je suis là, je me tiens debout et je réponds à l'appel.* »

Dans le film de Stanley Kubrick, *Spartacus*, il y a une scène magique revue des dizaines de fois avec toujours les mêmes frissons. Les esclaves révoltés sont enchaînés, vaincus, le gouverneur romain leur offre alors une ultime grâce : qu'ils donnent le nom de Spartacus et ils éviteront la crucifixion. Kirk Douglas se dresse et dit : « Je suis Spartacus ». Tony Curtis se lève à son tour suivi de tous ses autres camarades. Chacun s'avance et dit : « Je suis Spartacus ». Trois mots admirables : « je » « suis » « Spartacus ». Il y a cette larme de Kirk Douglas à l'unisson de la nôtre...

Et ce sentiment que cette histoire n'a pas dit son dernier mot, que leur défaite ne sera jamais définitive. Qu'ils jettent les bases de l'avenir, d'un possible sursaut, d'un rappel, d'une mémoire. Au risque de leur vie.

À travers son nom, Spartacus, tous les révoltés sont nommés, comme si le collectif était constitué de courages individuels qui portent un nom propre.

« Je suis Spartacus » résonne comme la résistance éternelle à l'écrasement du nom de l'homme.

Devenir et demeurer un sujet, n'est-ce pas en définitive, affronter la peur de ne pas l'être ?

Face à la peur, à la menace d'anéantissement, il y a ce « Hineni », « je réponds présent ».

La peur change de camp, elle se lit dans le regard plein de désarroi et de dépit du chef romain. Bien sûr, il y aura des morts et des crucifiés, des coups d'État et des révolutions trahies, mais le nom de Spartacus continue de résonner à travers les siècles. Les chiens méchants, leurs maîtres et les tyrans le craignent depuis toujours.

Le retour de la peur en Pologne

Jean–Charles Szurek

Bientôt trente ans après la chute du régime communiste, presque quinze ans après son adhésion à l'U.E., et après qu'elle eut largement participé à la construction d'une « mémoire européenne » de la Shoah – elle fut le premier pays postcommuniste à reconnaître les crimes commis par des Polonais contre les Juifs pendant l'Occupation et le troisième en Europe après l'Allemagne et la France – la Pologne connaît une régression inouïe. Non sur le plan économique : sa situation est florissante, notamment grâce aux subventions bruxelloises. Mais sur le plan politique : l'arrivée chanceuse au pouvoir du parti nationaliste « Droit et Justice » - son candidat n'avait dépassé que de 148 032 voix le président libéral sortant (longtemps favori des sondages) au premier tour de l'élection présidentielle, soit 1% d'écart – se solde, trois ans après, par une attaque sans précédent contre les acquis démocratiques de l'après-89. Malgré une opposition farouche de franges entières de la société civile, la justice a été mise au pas, de même que les médias publics, au profit du parti dominant, sans parler d'autres secteurs éprouvés (comme le déjà minimaliste droit à l'avortement). Il suffit de regarder les journaux télévisés de la première chaîne polonaise pour constater à quel point une solide langue de bois, au ton artificiellement dramatique, dépourvue d'humour, inonde les écrans comme dans les années 1980. C'est une situation qui rappelle clairement certains moments sombres du régime communiste.

Chez les fondateurs et partisans de l'État de droit, militants historiques de Solidarnosc – encore que des militants de l'ancien syndicat soient aussi dans le camp d'en face –, colère et peur se mêlent face à l'expansion d'un culte nationaliste de la patrie favorisant l'émergence d'une extrême droite de plus en plus présente. Soutenu par l'aile la plus conservatrice de l'Église, en particulier la fameuse Radio Maryja, le pouvoir ne cesse de promouvoir des symboles radicaux. Le Premier ministre polonais, Tadeusz Morawiecki, n'a-t-il pas ainsi

déposé, au cours d'un séjour officiel à Munich en février 2018, une gerbe de fleurs sur les tombes de la brigade Sainte-Croix, une unité de la résistance anticomuniste ouvertement antisémite qui, pendant la guerre, avait collaboré avec les nazis ?

Précisément, en ce qui concerne les Juifs de Pologne, qui connaissent un renouveau culturel et religieux particulièrement dynamique depuis plus de vingt ans, la loi promulguée par les autorités polonaises, le 1^{er} mars 2018, conduisant à punir jusqu'à trois ans de prison quiconque « attribue à la République de Pologne et à la Nation polonaise, publiquement et contrairement à la réalité des faits, la responsabilité ou la coresponsabilité de crimes nazis perpétrés par le III^e Reich allemand » a fait l'effet d'un coup de tonnerre.

Cette loi nie les acquis historiques des vingt dernières années. Les travaux pionniers de l'historien Jan Gross avaient ouvert la voie à une école de spécialistes polonais de sciences sociales (historiens, littéraires, psychologues, anthropologues principalement) qui, à partir de nouvelles sources, examinent en profondeur les relations judéo-polonaises sous l'Occupation allemande. Cette école, regroupée autour de la revue *Zagłada Żydów* (Extermination des Juifs) a grandement contribué à briser le mythe d'une nation innocente. Le livre *Juifs et Polonais 1939-2008*¹ faisait état, à l'intention du public français, des premières recherches menées en Pologne sur « le témoin polonais ». Il constituait l'aboutissement d'un colloque international, organisé par Annette Wieviorka et moi-même, où étaient présents Simone Veil, Marek Edelman, Wladyslaw Bartoszewski (déporté polonais à Auschwitz, ancien président du Conseil international d'Auschwitz), tous disparus aujourd'hui. Depuis, de nombreux ouvrages des chercheurs de cette école ont été publiés non seulement en Pologne, mais aussi aux États-Unis, en Israël, en France².

Ce sont eux que la loi vise en premier. Elle est destinée à les intimider, à entraver leur travail. Quel jeune chercheur voudrait se risquer sur des champs aussi minés ? Le pouvoir a prétendu qu'il entendait surtout protester contre

1. Jean-Charles Szurek et Annette Wieviorka (dir.), *Juifs et Polonais 1939-2008*, Albin Michel, 2009.

2. Cf. Barbara Engelking, *On ne veut rien vous prendre, seulement la vie*, Calmann-Lévy, 2015 ; Jan Grabowski, *Je le connais, c'est un Juif*, Calmann-Lévy, 2008. Il faudrait y adjoindre aussi l'ouvrage de Joanna Tokarska-Bakir, *Légendes du sang*, 2015.

l'usage répandu de l'expression « camps polonais de la mort » dans l'espace public international arguant, à raison, qu'elle portait atteinte au renom de la Pologne et à la vérité historique. Il est en effet navrant qu'un nombre croissant de journalistes dans le monde emploie, par raccourci de langage, cette expression pour désigner les camps nazis¹, mais aucun historien polonais ne ferait cette confusion et la notion de « camps polonais de la mort » ne figure même pas dans la loi.

Cette loi conduisait en fait à remettre en cause les acquis des chercheurs polonais. Il est significatif que, dès l'avènement du nouveau pouvoir, la ministre de l'Éducation ait mis en doute la responsabilité polonaise dans le massacre de Jedwabne et que des voix gouvernementales de plus en plus nombreuses réclament une nouvelle enquête sur cet événement. Par ces manifestations de négation et de révisionnisme, le pouvoir entend ainsi faire peur à tous les porteurs actifs d'une mémoire de la Shoah en Pologne et dans le monde (car la loi entendait atteindre également les journalistes et universitaires étrangers). Et il y est parvenu ou, du moins, il est parvenu à mettre sous pression les enseignants, les journalistes et les associations juives. Pour nombre de Juifs polonais, c'est un retour de la peur bien connue...

Du coup, le rayonnement du Musée de l'Histoire des Juifs polonais « Polin », le plus grand musée juif européen, ouvert en 2013 sur l'emplacement du ghetto de Varsovie et qui scellait en quelque sorte, presque triomphalement, l'amitié « retrouvée » entre Juifs et Polonais, paraît bien terni. Les autorités ne cessent de créer des musées de Justes et autres institutions patriotiques. Le musée de la Deuxième Guerre mondiale de Gdansk, l'un des musées les plus imaginatifs consacrés à cette période selon l'historien Timothy Snyder, a été remodelé, car jugé trop éloigné de l'histoire nationale. Le mandat de la présidente du Conseil international du musée d'Auschwitz, Barbara Engelking, directrice également du Centre de recherche sur l'extermination des Juifs, n'a pas été renouvelé et des menaces pèsent sur le directeur du musée, Piotr Cywinski.

Bref, les Juifs doivent rester à leur place.

Face à la pression internationale, émanant surtout des gouvernements américain et israélien, considérés à juste titre comme des alliés essentiels du

1. Cela concerne aussi l'expression « ghettos polonais » pour désigner les ghettos formés par les Allemands sur les territoires polonais occupés par eux.

pouvoir polonais, ce dernier a révisé la loi : le parlement de Varsovie a abrogé la partie pénale de la loi le 27 juin 2018. Mais il n'a pas abrogé l'autre volet de la loi, à savoir la possibilité d'attaquer les chercheurs au civil. Du coup, le gouvernement a présenté comme une victoire cette modification. Un allié inattendu l'a soutenu : le gouvernement de Netanyahu. En effet, le même jour, une étrange déclaration commune signée des deux Premiers ministres, le polonais et l'israélien, paraissait simultanément dans la presse internationale (le Figaro, le Guardian, le New York Times, etc.), payée – cela a été dit par la partie israélienne – par le gouvernement polonais. Il vaut la peine de rappeler certains aspects de cette déclaration tant ils sont étonnants. C'est une déclaration sur l'histoire, posant en son centre les relations entre Juifs et Polonais.

Deux-trois passages ont en effet retenu l'attention.

« Nous soutenons la liberté d'expression sur l'histoire et de la recherche scientifique concernant tous les aspects de l'Holocauste, dit la déclaration, pour qu'elle puisse être menée sans la moindre appréhension liée à des obstacles légaux, que ce soit par les étudiants, les enseignants, les chercheurs, les journalistes ou, de manière évidente, par les survivants et leurs familles ».

Cette phrase est une contre-vérité absolue puisque les recherches peuvent être attaquées en procédure civile.

« Les deux gouvernements condamnent avec véhémence toutes les formes d'antisémitisme et expriment leur engagement à s'opposer à la moindre des manifestations de celui-ci. Les deux gouvernements expriment également leur rejet de l'antipolonisme et d'autres stéréotypes nationaux offensants ».

Ce passage est singulier. Depuis longtemps, les défenseurs de l'honneur national polonais promeuvent la notion d'antipolonisme, la mettant sur un pied d'égalité avec l'antisémitisme. Cette expression absurde, bien difficile à définir et à pointer dans le réel, trouve ici, grâce à Benyamin Netanyahu, une légitimité et une honorabilité manifestes. S'il existe des milliers d'ouvrages sur l'antisémitisme, on serait en peine d'en trouver sur l'antipolonisme.

« La Pologne a toujours exprimé la plus haute compréhension pour l'importance de la Shoah en tant que chapitre le plus tragique de l'histoire nationale juive ».

Encore une phrase étrange signée par le responsable israélien. La Pologne ? Quelle Pologne ? Au lendemain de la guerre, c'est surtout le martyr polonais qui fut mis en avant tant par les autorités communistes de Varsovie que par l'émigration polonaise. La mort des Juifs fut l'objet d'un oubli organisé

comme on a pu le constater dans le message exposé au musée d'Auschwitz et, en 1967-1968, lors d'une campagne antisémite particulièrement virulente. Comme déjà indiqué, les responsables de Droit et Justice, le parti actuellement au pouvoir, n'ont cessé de nier, de minimiser, les crimes commis par des Polonais contre les Juifs (notamment les pogromes de Jedwabne et de Kielce). Telle est « la plus haute compréhension de la Shoah » dans ce pays. « Histoire nationale juive » et non histoire nationale polonaise ?

Yehuda Bauer, éminent historien de Yad Vashem, a vertement critiqué le Premier ministre israélien pour avoir validé ce discours nationaliste qui gomme la participation polonaise à la Shoah. L'Institut Yad Vashem, dans un communiqué, a aussi dénoncé cette déclaration et pris position dans ce sens : « La tentative d'amplification de l'aide qui avait été accordée aux Juifs, sa description comme un phénomène répandu et le fait de minimiser le rôle des Polonais dans les persécutions des Juifs constituent une insulte à la vérité historique, mais aussi à la mémoire de l'héroïsme des Justes parmi les nations ».

Ce n'est pas la première fois que le sionisme de droite passe alliance avec la droite autoritaire polonaise : tel avait été le cas déjà avant la guerre entre les forces de Jabotinsky et le gouvernement polonais d'alors pour favoriser l'émigration des Juifs. Aujourd'hui, cette alliance entérine les intérêts mutuels des deux droites. Elle a aussi pour conséquences de fragiliser les chercheurs polonais qui travaillent sur la Shoah : tel chercheur a été licencié, tel autre est explicitement menacé, telle équipe a vu ses crédits considérablement amputés. Être reconnu scientifiquement dans le monde entier est une chose, mais la réalité sur place en est une autre. Le ralliement des autorités israéliennes à la raison d'État polonaise, ainsi que les attitudes de compromis de la part d'un certain nombre d'institutions juives dans le monde – le CRIF a par exemple invité l'ambassadeur polonais à la commémoration du soulèvement du ghetto de Varsovie en avril 2018 – ont pour effet de priver les universitaires polonais de soutiens attendus.

Les Juifs de Pologne ont donc de bonnes raisons de se sentir inquiets.

Les ressorts de la peur dans le cinéma d'Alfred Hitchcock

Lydie Decobert

Avant-propos

« Je crois que tout commence quand un enfant a trois mois : la mère fait “bouh !” Le pauvre enfant en attrape le hoquet, mais l’instant d’après, il se remet de son choc, il sourit
la mère sourit... »¹

Les histoires racontées par Alfred Hitchcock réactivent en nous le goût enfantin pour la peur et les contes qui la produisent. Le cinéaste se comparait lui-même à un enfant apeuré chantant dans le noir. « Un enfant dans le noir, saisi par la peur, se rassure en chantonnant [...] Perdu, il s’abrite comme il peut, ou s’oriente tant bien que mal avec sa petite chanson. Celle-ci est comme l’esquisse d’un centre stable et calme, stabilisant et calmant, au sein du chaos »² écrit Gilles Deleuze. Le risque que la chanson se disloque face au chaos n’en demeure pas moins présent à tout instant, mais « il y a toujours une sonorité dans le fil d’Ariane. Ou bien le chant d’Orphée »³.

La salle obscure, en nous renvoyant à nos chaotiques et terrifiantes origines, impulse ce qu’Hitchcock analyse comme le fait de *Jouir de la peur*⁴. Plutôt que

1. A. Hitchcock, *The American Cinematographer* (mai 1949), cité par Bruno Villien, in *Hitchcock*, Paris, 1985, Rivages/Cinéma, p. 69.

2. G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980, p. 382.

3. *Ibid.*

4. Selon le titre d’un article d’Hitchcock publié dans *Good Housekeeping* (février 1949), p. 39, 241-243, repris dans *Hitchcock on Hitchcock*, University of California Press, London, 1997, p. 116-121.

de rechercher le danger dans notre vie personnelle, ne le recherche-t-on pas par procuration au cinéma? Le spectacle sur l'écran, comme celui des gladiateurs dans l'arène, procure l'effet cathartique attendu par le cinéaste : « Dans les salles obscures, les personnes s'identifient à des personnages fictifs qui connaissent la peur et elles connaissent elles-mêmes des sensations identiques (l'accélération du pouls, les paumes des mains alternativement sèches et humides, etc.), mais sans en payer le prix »¹.

Dans la fiction, la peur est une source de plaisir, car nous attendons (en toute sécurité!) le héros qui stoppera la scie électrique qui s'approche de l'héroïne, déjouera les rouages de la machination ou châtiara le méchant. Nous avançons des conjectures d'heureux dénouements, nous imaginons des résolutions apaisantes et libératrices pour nos instincts refoulés, transcendés par l'art et la culture.

Comment Hitchcock parvient-il à ses fins? Quels moyens visuels et sonores, quelles stratégies, met-il en œuvre pour nous faire ressentir la peur au plus profond de nous-mêmes?

De Jack l'Éventreur à l'Apocalypse

« De Jack l'Éventreur à l'Apocalypse, la distance est finalement assez faible, la mort et la peur fournissant tout naturellement le lien qui existe entre film distractif et œuvre de réflexion² ».

Le souvenir mythifié de Jack l'Éventreur est déjà exploité par Hitchcock dans *Les cheveux d'or* (*The Lodger*, 1927), film muet inspiré du roman de Marie Belloc Lowndes. *L'Éventreur* (*The Ripper*) est devenu *Le Vengeur* (*The Avenger*) ; un tueur en série de jeunes filles blondes sévit dans les brouillards londoniens, terrorisant la population. C'est alors qu'un homme étrange (Ivor Novello) se présente dans une pension de famille. Rapidement soupçonné et arrêté par la police, il parvient à s'enfuir, mais en escaladant une grille, il demeure suspendu par les menottes, bras levés et regard orienté vers le ciel.

1. Traduit par Pierre Guglielmina [« Jouir de la peur »], in *Hitchcock par Hitchcock*, sous la direction de S. Gottlieb, Paris, Flammarion, 2012, p. 221-227.

2. R. Prédal, « La peur et les multiples visages du destin », in *Études cinématographiques* 84-87, Paris, Minard, p. 86.

La gestuelle christique a rendu l'image célèbre. Le personnage est la victime expiatoire d'une foule en délire et le « sauveur » de l'humanité : le véritable assassin sera identifié peu de temps après.

Cette fascination pour Jack l'Éventreur revient subrepticement dans *L'homme qui en savait trop* (The Man Who Knew Too Much), un thème esquissé en 1934 et développé en 1956 dans une seconde version.

La séquence cruciale, l'assassinat d'un ambassadeur, a lieu au prestigieux Albert Hall. Nous sommes conviés à deux exécutions programmées : à la fin du concert, *le coup* de cymbales d'un tueur par procuration doit couvrir *le coup* de revolver d'un tueur professionnel, le plan étant connu du seul spectateur. La puissante bombe à retardement déclenchée en début de cantate (un terrifiant décompte meurtrier) nous oppresse tout au long des mouvements musicaux et filmiques, développés en coïncidence exemplaire. Un dysfonctionnement se produit *in extremis* : strident comme le cri de mort de *Lulu* sous les coups de Jack l'Éventreur dans l'opéra d'Alban Berg, le cri de Jo McKenna (Doris Day) déchire l'espace sonore et bouleverse le cours du temps. Le joueur de gâchette, piètre musicien, appliqué à guetter un signal mémorisé, dévie son tir tandis que le cymbalier demeure imperturbable. Tenue quelques secondes, la note dissonante (un cri de nature musicale) est tout naturellement suivie du coup de cymbales attendu.

La souffrance de l'héroïne, face à la cruelle alternative de choisir la mort d'un inconnu ou celle de son fils, fait d'elle un personnage tragique ; le *fatum* est au cœur de la création. Le musicien et le cinéaste retiennent de la tragédie antique l'idée d'attente d'un coup fatal qui n'en demeure pas moins redoutable ; l'épisode final dans l'opéra et dans le film provoque un effet de surprise d'autant plus terrible qu'il est attendu et qu'il satisfait un désir inconscient que les créateurs ont fait naître en nous. Les cadrages en miroir et le découpage spatial en cellules (toutes différentes sauf une, rythmant la trame narrative par un retour sur un point crucial, l'emplacement du cymbalier) se rapportent à l'écriture dodécaphonique. La dissonance ne se limite pas au cri qui perturbe le système tonal et détourne le coup fatal ; elle se manifeste à la séquence suivante dans une nouvelle *coïncidence fatale* et *musicale*. Le couple McKenna est invité à une réception par l'ambassadeur miraculé et reconnaissant. Ce dernier prie l'héroïne de chanter : s'accompagnant au piano, celle-ci introduit dans un salon mondain le célèbre *Que Será Será*,

une chanson de variétés. Une chanson populaire dans un salon chic est aussi incongrue qu'un cri dans une salle de concert. La voix de la jeune femme s'élève à l'étage jusqu'à son fils retenu prisonnier : l'enfant siffle en retour la chanson et révèle sa présence. La voix descendante et la voix ascendante se superposent en parfaite harmonie.

Les images affirment ainsi le pouvoir salvateur de la musique, tout en célébrant la dissonance. La forme divertissante du récit (une chanteuse populaire scandalise un public de mélomanes, l'ambassadeur scande le tempo, l'enfant s'en sort grâce à la chanson) recouvre la problématique de la laideur face à « l'Art du beau chant », suggérée par la confrontation des genres comme dans l'opéra de Berg¹. Au-delà de la parodie (l'héroïne fait tache, détonne dans un univers guindé), un lien se tisse entre les personnages : Lulu est présentée telle une victime expiatoire des vices d'une société malade, elle est confrontée à la perte du sens que l'œuvre d'art seule est susceptible de reconstruire par de nouveaux réseaux de signification ; Jo joue le rôle de catalyseur au sein d'une société sourde et aveugle, à qui le drame et la musique qui le portent échappent totalement. La satire sociale paraît facile, stéréotypée et distrayante, alors qu'elle véhicule une vraie question.

De film en film, l'échéance de l'Apocalypse est retardée ; il faut attendre *Les Oiseaux* (The Birds, 1963). Une décennie avant Spielberg et *Les Dents de la mer* (1975) il y a Hitchcock et *Les Oiseaux*.

La fin du monde se profile dans le paisible port de Bodega Bay où surgit un phénomène épouvantable et inexplicable, l'attaque des humains par des oiseaux agressifs. L'entreprise volatile relève-t-elle de la vengeance ? Un couple de *Lovely Birds* enfermé dans une cage paraît avoir déclenché la catastrophe : Melanie Daniels (Tippi Hedren) subit le premier assaut lors du transport de la cage. Les attaques rythment la narration jusqu'au paroxysme de la violence : la mort d'un fermier (les yeux crevés par les oiseaux) et celle de l'institutrice (après l'attaque des enfants à l'école). *Les Oiseaux* enclenchent une peur primitive, celle d'être attaqué à tout moment, sans raison apparente ou décelable. Cette peur est visualisée dans le cri de Mrs Brenner (Jessica

1. Berg réunit dans *Lulu* (1928-1932) *L'Esprit de la Terre* (1893) et *La Boîte de Pandore* (1901) de Wedekind où le cirque, le grotesque et le feuilleton sont des dissonances qui s'opposent à la valeur culturelle de l'œuvre, accueillant ce qui est jugé « non artistique ».

Tandy) après sa découverte du fermier mort : le long cri muet, la bouche ouverte sur toute la durée de la séquence sans que le moindre son ne parvienne à en sortir, convoque *Le Cri* de Munch (1893) autant que le *Todesschrei* de Lulu sous les coups de couteau de Jack l'Éventreur dans l'opéra de Berg.

Hitchcock se réfère à Ézéchiél (Chapitre VI) *via* un ivrogne accoudé au bar dans un café où Melanie relate les terrifiants événements : « C'est la fin du monde! Voici, moi, je fais venir sur vous l'épée et je détruirai vos hauts lieux. » Lucide et résigné, le personnage n'est pas pris au sérieux par son auditoire.

Un récit fantastique livre un regard acéré sur la diversité des comportements humains face à la peur, centré sur le parcours initiatique de l'héroïne : un renoncement progressif à sa frivolité et à son égoïsme la conduit à se sacrifier.

La peur « de » rien et la peur « pour » rien

« Que voulez-vous? Il faut, pour moi, que les héros eux-mêmes soient de bonne humeur, et rient à la figure de tous les dangers! »¹

Les héros hitchcockiens ressemblent aux « lurons d'héroïsme » de Barbey d'Aurevilly dont l'univers troublant est proche de celui du cinéaste. Du joyeux clochard qui a peur de son ombre (Leon M. Lion) dans *Numéro dix-sept* (Number Seventeen, 1932) au facétieux homme d'affaires (Cary Grant) propulsé à son insu dans la périlleuse aventure de *La mort aux trousses* (*North by Northwest*, 1959), en passant par le psychopathe cynique et burlesque (Robert Walker) de *L'Inconnu du Nord-Express* (*Strangers on a Train*, 1951), l'image du héros est revisitée, redéfinie avec humour. Les « mises en scène de la peur » sont ainsi constamment réinventées et les stéréotypes sont pulvérisés. On peut se demander par quels moyens visuels et sonores nous sommes amenés à partager et à ressentir la peur des personnages.

Prenons deux dispositifs radicalement opposés, mais conçus pour instaurer un même climat inquiétant. L'attente est mise en scène selon deux points de vue différents, l'un subjectif et l'autre omniscient. Le cadrage choisi pour *L'Inconnu du Nord-Express* focalise le regard au fond de l'image, sur une silhouette figée dans une rue sombre (ill. 1). Hitchcock nous attribue le regard anxieux de Guy Haines (Farley Granger) sur Bruno Anthony (Robert

1. B. d'Aurevilly, *Le Chevalier des Touches* (1864), Gallimard, col. Folio classique, 1976, p. 101.

Walker), le dangereux criminel qui le harcèle jour et nuit. Si le décor, le violent clair-obscur et une musique aux accents dramatiques rendent hommage au cinéma expressionniste, ce n'est cependant pas la victime qui attend, mais le meurtrier !



1. Robert Walker dans *Strangers on a Train*. 2. Cary Grant dans *North by Northwest*.

Au contraire, dans *La Mort aux trousses*, la victime est exposée en pleine lumière dans une vaste étendue, désertique (ill. 2). Notre regard, orienté vers la perspective d'un horizon incertain, se perd : d'où pourrait surgir l'ennemi dans ce calme plat ? Alfred Hitchcock s'en explique : « J'ai voulu agir contre un vieux cliché : l'homme qui s'est rendu dans un endroit où probablement il va être tué. Qu'est-ce qui se pratique habituellement ? Une nuit "noire" à un carrefour étroit de la ville. La victime attend, debout dans le halo d'un réverbère [...] Je me suis demandé : quel serait le contraire de cette scène ? Une plaine déserte, en plein soleil, ni musique, ni chat noir, ni visage mystérieux derrière les fenêtres »¹. Dans ces deux films, les personnages n'ont *peur de rien*, l'un par choix et perversité, l'autre par nécessité et innocence : dans le Nord-Express, Bruno propose à Guy un échange de meurtres, de tuer sa femme en échange du meurtre de son propre père ; et il s'exécute. Ce type du héros téméraire et sardonique est apparu dans *La Corde* (*Rope*, 1948), où Brandon (John Dall), assassin d'un jeune homme jugé indigne de vivre de par sa banalité, déclare : « Ignorer la peur nous distingue des autres hommes. »

Pris pour un autre, Roger Thornhill est propulsé dans une affaire d'espionnage où il doit affronter d'innombrables dangers pour échapper à la mort : « [...] plus il perd son identité, plus le héros se transforme en victime désignée,

1. *Hitchcock/Truffaut*, Paris, Ramsay, 1983, p. 216-217.

obligée de se lancer dans une folle poursuite en avant. »¹ La folle poursuite, où peur et ironie sont conjuguées, dynamise de nombreux films, parmi lesquels *Downhill* (1926), *Les Trente-neuf marches* (*The Thirty Nine Steps*, 1935), *Cinquième colonne* (*Saboteur*, 1944) ou *Le Rideau déchiré* (*Torn Curtain*, 1966) ; est mise en évidence l'idée que « la mort n'est en somme là que pour provoquer la peur et cette dernière ne sert qu'à rendre plus évidente la rigueur du destin »².

Une stratégie efficace consiste à nous effrayer « pour rien » avant la vraie peur : la suspension du *tempo* fonctionne telle la « détente » d'un ressort de propulsion du spectateur dans l'effroi. Développé dans *La Mort aux trousses*, le procédé est exploité avec virtuosité dans *La Maison du docteur Edwardes* (*Spellbound*, 1945) ou dans *Pas de printemps pour Marnie* (*Marnie*, 1964).

Dans *L'Inconnu du Nord-Express*, lorsque Guy pénètre la nuit, revolver en poche, chez les Anthony (pour avertir le père de Bruno ou pour le supprimer?), nous apercevons avant lui un chien danois à la puissante musculature, posté sur le palier du premier étage ; le cadrage en contre-plongée confère à l'animal un aspect terrifiant (ill. 3). Guy (dont nous partageons le point de vue) s'immobilise au bas des marches avant de s'engager dans l'escalier.



3. Le chien dans *Strangers on a Train*.

Hitchcock a pris soin de nous indiquer la longueur du chemin à parcourir pour atteindre la chambre du père par le lent travelling d'un faisceau lumineux sur le plan de la maison. Un second travelling, d'une insupportable lenteur,

1. B. Villien, *Hitchcock*, Rivages/Cinéma, Paris, 1985, p. 28.

2. R. Prédal, *Études cinématographiques 84-87*, *op. cit.*, p. 85.

est utilisé pour filmer la montée redoutée : elle se termine par un gros plan sur la tête du molosse léchant la main de Guy!

Par contre, dans *La Mort aux trousses*, nous guettons un ennemi susceptible de surgir n'importe où dans l'immense désert où Thornhill a rendez-vous. Les passages successifs de trois véhicules nous alertent, perturbant gratuitement l'inertie du tissu visuel et sonore : l'image frémit un instant et revient à sa platitude initiale. La caméra insiste sur « le rien » ; elle joue avec nos nerfs en filmant l'inaction. Le tempo à vide fait piétiner le récit (d'où le « sur place » du personnage) tout en malmenant le spectateur, avide d'action. La narration et l'orchestration de la séquence œuvrent en décalage.

La Maison du docteur Edwardes comporte une variation du procédé : le cinéaste attise notre angoisse en tardant à nous montrer l'objet qui suscite la frayeur subite de l'héroïne. Nous avons assisté à la visite nocturne du héros amnésique (Gregory Peck), un rasoir ouvert dans la main, orienté vers son hôte. La séquence s'achève sur le monochrome blanc du lait absorbé par John Ballantyne... et par le spectateur ! Ce plan immaculé « coupe » le tissu narratif tout en nous communiquant une sensation de malaise puisque nous avons bu au même verre. Au matin, Constance (Ingrid Bergman), désespérée par l'absence de son amant, se précipite dans l'escalier tout en se vêtant : mais elle s'immobilise, paralysée par un spectacle dont l'accès nous est encore interdit. Son bouleversement est signifié par un cadrage architectonique basculé. La descente reprend au ralenti pendant quelques interminables secondes : « le spectateur ne reste serein que grâce à la vitesse du passage de la caméra dans les images. Si celle-ci ralentit ou s'arrête, l'inquiétude commence »¹ écrit Daniel Rocher. Le contrechamp attendu est enfin accordé : effondré dans son fauteuil, le vieil homme est... profondément endormi!

La « peur pour rien » est associée à la « suspension du temps » ; le cinéaste prend ici un malin plaisir à ralentir le tempo, rejetant des méthodes telles que l'accélération ou le montage parallèle.

La « peur pour rien » est mise en scène dans *Pas de printemps pour Marnie* avec une malicieuse ironie. Marnie (Tippi Hedren), kleptomane expérimentée, doit changer d'identité et d'apparence après un cambriolage ; à la fermeture

1. D. Rocher, « L'insolite est quotidien », in *Études cinématographiques*, n°s 84-87, *op. cit.*, p. 33.

des bureaux, elle s'enferme dans les toilettes de son nouveau patron. La caméra opte pour une vision subjective : nous vibrons avec Marnie en adoptant son regard lors de son déplacement furtif vers le coffre-fort. Comme animée par un ressort, la caméra effectue un violent travelling-arrière et nous propulse à l'endroit idéal pour assister à un duo angoissant et drôle : un ballet silencieux, un pas de deux sur le thème du « nettoyage » (du sol et du coffre) a lieu dans un espace scénique géométrisé. Un plan d'ensemble est découpé en deux cellules offertes au regard du spectateur ; la danseuse principale est en place devant le coffre au moment où la seconde entre en jeu au fond de l'image. Strictement alignées dans l'image cloisonnée, les deux femmes accordent leurs gestuelles : la cambrioleuse et la balayeuse se penchent, se redressent, pivotent sur elles-mêmes, leurs attributs en main (gants et sac pour l'une, balai et seau pour l'autre). La chorégraphie est exemplaire. Aux premières loges, le spectateur assiste à la théâtralisation des deux rituels sous les néons de la rampe.

Selon la règle de bienséance chère au cinéaste, nous sommes avertis du danger bien avant l'héroïne et nous avons peur pour elle. Lorsqu'elle prend conscience d'une présence, Marnie improvise une stratégie de fuite insonorisée : glissant ses chaussures dans sa poche de manteau, elle se dirige lentement vers la sortie. Nous tressaillons à la chute d'un soulier, rendue audible visuellement ; l'espace bascule dans un plan monté en *cut*, un cadrage « hors-série » qui pointe un arrêt violent de ce silence absolu qui nous a angoissé toute la durée d'une séquence, pour rien : l'employée continue son activité en toute tranquillité, étant sourde.

La surdité prend un sens symbolique très fort dans une séquence narrative entièrement régie par l'orchestration du silence.

Configurer la peur

« Que de fois, dans un passage obscur du quartier de la Bourse, ne me suis-je pas arrêté au bas d'un escalier dont la spirale fastueuse s'enroule avec une hautaine nonchalance et part pour un voyage dans les ténèbres! »¹

Alfred Hitchcock n'hésite pas à se définir comme un spécialiste de la peur : « La peur au cinéma est mon domaine particulier et j'ai divisé la peur cinématographique en deux grandes catégories – la terreur et le suspense. La

1. J. Green, *Paris*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 1983, p. 62.

différence est comparable à celle qui sépare un V1 d'un V2. »¹

Le cinéaste explique ensuite que le temps qui sépare le démarrage bruyant du moteur de l'explosion correspond à la descente silencieuse de la *buzz bomb*, un temps de suspense. Par contre, le V2 ne faisant aucun bruit avant d'exploser, l'entendre et lui survivre implique la connaissance de la terreur.

L'anglicisme *suspense*, emprunté au mot « suspens », désigne l'état de ce qui est suspendu, l'attente angoissée ou le moment qui le suscite. Il serait réducteur de cataloguer Hitchcock comme « Maître du suspense » au regard de la richesse et de la complexité de ses films, mais il faut bien reconnaître que c'est un élément architectural « suspendu » qu'il utilise et manipule comme ressort des actions les plus périlleuses : l'escalier.

Captivés par l'intrigue et submergés par nos émotions, prêtons-nous attention à cette configuration pourtant ostensible dès les premiers films ?

S'appropriant cet élément majeur du décor expressionniste, l'escalier, Hitchcock le dote d'un pouvoir terrifiant. Dans son film sur Jack l'Éventreur, le locataire sort la nuit ; filmée en plongée du haut d'un grand escalier, une main blanche descend dans l'obscurité et glisse furtivement le long d'une rampe sinueuse. L'image est éloquente : la main est-elle gantée en vue d'une imminente strangulation ? Chacun des degrés franchis nous rapproche-t-il d'un nouveau crime ? Considéré par le cinéaste comme son premier film, *Les Cheveux d'or* inaugure l'utilisation de l'escalier comme une dynamique², un ressort privilégié de la peur. Déclinée avec de nombreuses variations (dans 47 films sur 53), la structure en mouvement ne cessera plus de transporter les personnages vers des extrémités non sécurisées et le spectateur vers la terreur, de générer ce suspense dont nous raffolons.

– *Stratégies*

Le suspense hitchcockien ne procède pas du montage comme chez Griffith ou Welles, mais du découpage. La durée ne subit ni accélération ni violence : au contraire, le temps naturel est ralenti. Le mécanisme du suspense n'est pas « le montage parallèle ou alterné, mais le champ-contrechamp, qui fait jouer le regard »³, écrit Pascal Bonitzer.

1. *Hitchcock par Hitchcock*, op. cit., p.223.

2. Voir L. Decobert, *L'escalier dans le cinéma d'Alfred Hitchcock, une dynamique de l'effroi*, Paris, L'Harmattan, 2008.

3. P. Bonitzer, *Cahiers du cinéma N° 8 spécial Alfred Hitchcock*, 1980, p. 14.

L'Ombre d'un doute (*Shadow of a Doubt*, 1943), présente une scène d'escalier dans laquelle l'intensité du champ-contrechamp est exemplaire : Charlie Oakley (Joseph Cotten) s'élance joyeusement dans l'escalier familial à l'annonce de sa disculpation ; il a presque atteint le palier quand il s'arrête et se retourne, le visage inquiet : en bas, le contrechamp de ce plan est un cadrage de sa nièce, prolongée par son ombre démesurée. L'hostilité de son regard et son retrait dans la lumière sont éloquents : elle sait que son oncle est *Le tueur des Veuves joyeuses* et elle le méprise ; il comprend qu'elle est devenue une ombre menaçante et indéfectible au tableau de son existence. Une montée rapide et une suspension du temps sont alliées dans la mise en scène d'une situation contrariée.

Les personnages s'engagent dans les escaliers, en marche vers l'inconnu, avec placidité. Dans *Soupçons* (*Suspicion*, 1941), la montée de Cary Grant avec un verre de lait est d'une lenteur exaspérante.



4. Cary Grant dans *Suspicion* (1941).

Le *punctum* lumineux exalté par le puissant clair-obscur, à partir duquel rayonnent toutes les directions spatiales, focalise notre regard (ill. 4) et le doute nous tenaille : le verre contient-il du poison¹ ? Le lait monte en même temps que la tension. La noirceur secrète du lait dont a parlé Paul Valéry, n'est-elle accessible que par sa blancheur ?

Dans *Sueurs froides* (*Vertigo*, 1958), la montée en haut du clocher de la mission espagnole de Stewart et de Novak fonctionnent en miroir : la lenteur du héros acrophobe lui interdit de suivre l'héroïne dans sa course folle ; mais

1. Il contient une ampoule : « il fallait qu'on ne regardât que ce verre » [Hitchcock/Truffaut, *op. cit.*, p.117.]

lors de la reconstitution du crime, l'héroïne ralentit sa montée vers une mort inéluctable.

Dans *Psychose* (*Psycho*, 1960), le détective Arbogast est sauvagement poignardé en haut des marches après une montée placide. Melanie est attaquée par les oiseaux après sa précautionneuse montée au grenier, etc.

– *L'ombre-corps*

L'inscription d'une masse d'ombre dans un escalier, une « ombre-corps », forme chez Hitchcock une configuration inlassablement déclinée et réinventée.

Une masse d'ombre en coïncidence avec une figure la construit en apparition menaçante; selon Jean Douchet, elle est « immédiatement ressentie, dans sa plénitude angoissante, comme une présence hostile et écrasante »¹. Mais cette masse peut induire en erreur : la sinistre silhouette penchée par-delà la rampe d'un lugubre escalier (Leon M. Lion) révèle un sympathique clochard (ill. 5). La masse grondant en haut de l'escalier de Bruno Anthony enrobe un chien amical. La forme de la menace se double du pouvoir d'illusionner; investie de la fonction d'écran, l'ombre arrête la « lumière », retarde l'émergence au jour. L'apparaître, défini par Martin Heidegger comme un « ne pas se montrer »², implique « une invisibilité » terriblement angoissante, participant de l'incertitude.



5. Leon M. Lion dans *Number Seventeen* (1932). 6. La religieuse dans *Vertigo* (1956).

1. J. Douchet, « Le symbolisme hitchcockien », in *Hitchcock, op. cit.*, p. 193.

2. M. Heidegger, *Être et temps*, traduit par Emmanuel Martineau, Paris, Authentic, 1985, p. 42-49.

La coïncidence entre figure et ombre est d'autant plus dérangeante qu'elle laisse présager une imminente dissociation, pour le meilleur (ill. 3) ou pour le pire (ill. 6). Le « fantôme » du clocher dans *Vertigo*, surgi d'une trappe tel un diable d'une boîte, n'est qu'une inoffensive religieuse ; elle nous fait pourtant hurler de peur et entraîne la chute mortelle de l'héroïne.

– *Autonomie et organicité*

Les escaliers, dotés d'une puissance terrifiante, s'animent graduellement ; la mise en scène leur confère un aspect organique et indomptable, à l'image des escaliers fous gravés par Piranèse. Ainsi, le sortilège enchantant les descentes de Madame de Winter dans *Rebecca* (1940) ou d'Harietta Flusky dans *Les amants du Capricorne* (*Under Capricorn*, 1949), toutes deux radieuses de bonheur, se transforme en maléfice quand elles remontent l'escalier : après l'humiliation infligée par leurs amants respectifs, il s'agit de disparaître le plus rapidement possible et la somptueuse toilette devient un handicap dans cette fuite éperdue. Le conte de fées se transforme en cauchemar. Toute montée dans un escalier hostile est risquée : elle conduit à la disparition de l'héroïne (à deux reprises) dans *Vertigo* et l'escalier/tube digestif de l'hôtel Mc Kittrick engloutit le héros dupé par la femme aimée.

L'audace d'Alfred Hitchcock culmine dans *Frenzy* (1972), où l'escalier filmé en montée accompagne l'assassin et sa victime présumée, puis redescend seul, marche par marche en travelling-arrière, lentement et silencieusement jusqu'à la rumeur de la rue, parfaitement autonome. Dans la séquence finale du même film, l'escalier est rendu vivant par la seule prise de vue : le héros s'engage avec prudence dans l'escalier vers l'appartement du tueur, caressant la rampe comme pour amadouer le monstre endormi : « Cette rampe d'escalier fatale semble s'animer de sa volonté propre que l'apparente inertie innocente dont elle est parcourue rend encore plus sournoise et, par-là, maléfique »¹ écrit Jean Funck.

Il n'y a pas de créatures et de décors fabuleux dans le cinéma hitchcockien, mais une façon de filmer le quotidien qui aboutit à la métamorphose de notre regard sur le monde.

1. J. Funck, « Fonctions et significations de l'escalier dans le cinéma d'Alfred Hitchcock », in *Positif* (n° 286), édition Opta, 1984, p. 33.

– *La peur de soi*

La peur que nous avons de nous-mêmes est peut-être la plus éprouvante. La stratégie imparable d'Hitchcock pour produire de l'émotion est d'impliquer le spectateur (il s'agit de « garder l'œil fixé sur la cible »¹) pour le rendre complice, et plus encore, lui faire vivre le drame. Un paroxysme est atteint lorsqu'à la fin de *Psycho*, la schizophrénie criminelle de Bates nous est brutalement révélée.

Nous sommes stupéfaits : est-il seulement concevable que nous ayons pu participer à la psychose du personnage toute la durée du film ? Un monstre est-il donc tapi en chacun de nous ?

1. B. Villien, *Hitchcock, op. cit.*, p. 68-69.

Badenheim 1939 d'Aharon Appelfeld : par peur de (sa)voir

Guido Furci

« Chaque été, ils revenaient là, vers les tables rondes, tels de vieux complices. Riches, escrocs, charlatans, naïfs pris au piège d'une illusion, jeunes filles à qui des hommes promettaient monts et merveilles ». Certes, « ils n'étaient pas nombreux », mais assez bruyants pour un « village comptant deux rues, ou plutôt une seule rue qui longeait le fleuve ». Dans ce petit centre, « on achetait, on vendait et on jouait au poker jusque tard dans la nuit ». Quant à « la pension, avec ses dépendances récemment construites, [elle] était pleine à craquer l'été. Il arrivait parfois que, faute de lit, des hôtes restent dehors toute la nuit et jouent à la lueur des réverbères. » Cela faisait bizarre : « l'endroit n'était ni bien placé ni somptueux, la rivière n'était pas particulièrement réputée, la flore était clairsemée, la plaine marécageuse, [et] pourtant les gens avaient pour les tables rondes le même attachement que l'on a pour de vieilles connaissances. » C'est ainsi que commence *Les eaux tumultueuses* (1988) d'Aharon Appelfeld, dont l'action se déroule à Fracht, petite localité qui – comme l'explique le narrateur – « pour beaucoup, [...] évoquait cupidité et débauche, mais [qui] pour quelques fidèles[gardait un je ne sais quoi de magique, au point que] tout ce qui existait en dehors de [son périmètre donnait l'impression d'être] gris, sans saveur ni joie »¹. Nous sommes à la fin des années 1930, et dans ce coin reculé de l'Empire austro-hongrois la maison Zaltzer est un lieu de retrouvailles idéal pour des

1. Cette citation et les précédentes sont tirées de : Aharon Appelfeld (2013), *Les eaux tumultueuses*, traduit de l'hébreu par Valérie Zenatti, Paris, Éditions de l'Olivier, p. 9. Pour l'original, cf. l'incipit de : Aharon Appelfeld (1988), רצפת אש (Rispat 'esh), Jérusalem, Keter/Ha-Kibboutz ha-me'uhad.

vacanciers – célibataires et juifs pour la plupart – désireux, au moins une fois par an, de rompre avec leur routine, passer le temps entre amis, boire et faire l'amour.

Une année pas comme les autres, « ils ne [sont] pas nombreux à venir, au premier regard l'endroit semble désert, abandonné par ses habitants »¹. En dépit de l'étrangeté de la situation, l'arrivée de Rita Braun se fait, une fois de plus, « dans un remue-ménage »². Elle a hâte que les touristes envahissent de nouveau la pension, pour que leur vacarme lui fasse oublier, ne serait-ce que de façon passagère, l'angoisse qui l'étreint. Mais l'attente se prolonge, un orage éclate, le fleuve en crue se gonfle, se fait menaçant, finit par déverser sa boue dans la cour de l'auberge. Dans un paysage transformé par la fange, affleure ce qui reste d'un monde destiné à disparaître : une synagogue, un bar, un pont sur une rivière. Très loin, comme en rêve, quelqu'un croit apercevoir les contours d'une Terre promise : sous un ciel à nouveau ouvert, Rita se dirige vers ce mirage, vers ce pays « avec de longues plages et un soleil clair »³ dont le nom est si étrange que quelqu'un le lui fait remarquer en passant, « comme s'il [n'était pas question] d'un morceau de terre, mais d'un être jeune, fabuleux et [séduisant] »⁴. La trame se réduit à cela : un enchaînement d'images soustraites à l'oubli, quelques bribes de conversation, des silences difficiles à supporter – surtout le soir, juste avant de se coucher – et l'espoir qu'en allant s'installer ailleurs les problèmes n'en fassent pas de même. Le départ par lequel le récit se termine n'est pas sans rappeler celui qui clôt *Badenheim 1939* environ douze ans auparavant. Là aussi, en conclusion du dernier chapitre, sous un ciel à nouveau dégagé, traversé par quelques rayons de soleil, des personnages hauts en couleurs quittent, à la fin d'une saison « pas comme les autres », leur lieu de villégiature préféré. Ceci étant, dans ce roman l'éloignement ne s'opère pas de la même manière, ni pour les mêmes raisons. En effet, dans la gare la plus proche, une locomotive suivie de quatre wagons marchandises attend, entre autres, le vieux rabbin – inapte à interagir avec les gens qu'il côtoie, sinon dans un mélange indistinct de yiddish et d'hébreu –, Sally et Gertie – les deux plus vieilles

1. Appelfeld Aharon (2013), *op. cit.*, p. 9.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 188.

4. *Ibid.*

prostituées du coin, bien acceptées par la communauté et désormais partie intégrante du folklore local –, Léon Semitzki – musicien et conteur d'origine polonaise –, Nahum Slotzker – le *yanuka*, l'« enfant prodige » dont les gens du village prennent soin à tour de rôle –, le Dr. Langmann – aussi fier de sa lignée autrichienne qu'honteux de ses origines sémites et, par conséquent, inapte à comprendre pourquoi il se retrouve à partager le même destin que ses compagnons de route les plus excentriques, dans les histoires desquelles il ne se reconnaît guère...

Pendant que les gens sont dirigés vers les quais et dispersés dans le train – qui, telle une apparition, se détache du paysage dont il a surgi et tressaute sur les voies –, quelqu'un a le temps de prononcer une dernière phrase, juste avant de disparaître lui aussi, avalé par la ferraille. Ses mots, qui se veulent encourageants, résonnent chez le lecteur comme une sentence funèbre : « Si les voitures sont si sales, cela signifie que nous n'irons pas bien loin ». Cette phrase interrompt abruptement les faits relatés, nous plonge dans une ellipse, suggère la présence d'un « hors-champ » impénétrable, que seule l'intervention d'une instance extradiégétique est en mesure d'interpréter. Elle souligne aussi, *in extremis*, la naïveté dont tous les protagonistes ont fait preuve au fil des pages, à l'exception peut-être de quelques artistes lunaires, des plus religieux et des plus jeunes. Ce ne sont ni l'inspiration, ni la proximité avec Dieu qui font ressortir ces derniers du lot : si bien qu'aveuglés par le mythe pervers de l'assimilation, ils finissent par se différencier de leur entourage, c'est plutôt parce qu'à l'instar des animaux ils développent un instinct hors du commun – ou alors perçu en tant que tel dans un univers fermé où chacun a tendance à penser comme son voisin. Cher à Appelfeld, le motif de « l'enfant sauvage »¹, coupé du reste du monde, ne s'exprime ici que de manière très marginale ; en revanche, celui de la sensibilité accrue, résultant d'un regard le moins préorienté possible sur la réalité des choses, s'affirme sans détour. Au fond, ce n'est pas parce qu'il intervient rétrospectivement que le narrateur semble disposer d'un savoir presque totalement étranger aux protagonistes du livre ; son habileté à déchiffrer les signes, la facilité avec laquelle il établit des liens entre les phénomènes qu'il décrit, ses pouvoirs quasiment « prophétiques » – en dépit d'une focalisation pas tout à fait omnisciente – dépendent d'une finesse d'analyse que seuls ceux qui cherchent à entrer en relation avec la complexité qui les entoure avec tout

1. Développé aussi dans *Histoire d'une vie* (Paris, Éditions de l'Olivier, 2004).

leur corps (peau, muscles, ventre, tête) semblent être capables de développer et, le cas échéant, de transmettre. « Une lumière tamisée, comme filtrée par du parchemin, éclaire les derniers jours de Badenheim », nous communique cette voix hors du temps, qui sait que les derniers jours sont vraiment les derniers, plus en raison de ce qu'elle ajoute qu'en vertu du « présent historique » dans lequel elle semble s'exprimer. Ainsi elle poursuit : « [l]es cigarettes manquent. Les gens absorbent en cachette les drogues volées. Certains sont gais, d'autres sombrent dans la mélancolie. Le silence n'est plus. Les gens se penchent aux fenêtres ou montent jusqu'aux étages supérieurs. Les pluies les plus récentes ravivent les feuilles tombées dans le jardin du Luxembourg. La vue est sublime. La Maison ressemble maintenant à un oratoire où l'on peut crier ou se taire, chacun à sa guise. De toute façon, personne ne demandera quoi que ce soit. »¹

L'isolement dans lequel la micro-communauté de Badenheim est plongée chaque jour un peu plus se mesure à la pénurie de biens de première nécessité et de tabac, à l'apathie des résidents – qui, gais ou mélancoliques, finissent tous par adopter une attitude décalée par rapport aux changements en cours – et à l'attente d'instructions qui pèse sur les hôtes, essayant tant bien que mal de se préparer à l'« après », tout en ignorant ce que le lecteur, par contre, associe spontanément à l'imaginaire de la déportation. Et pourtant, un détail en apparence anodin se démarque dans les quelques lignes citées : « les feuilles tombées dans le jardin du Luxembourg », dont les couleurs ont été ranimées par les dernières averses. C'est peut-être ce tapis polychrome qui fait que, plus que toute autre chose, du haut des fenêtres « la vue apparaît comme admirable » ; cela ne fait aucun doute, c'est ce collage improvisé par terre et qui demande à être contemplé de loin que le narrateur met sous les yeux de ses personnages, comme s'il s'agissait d'y reconnaître – tel un « motif dans le tapis » – la clé d'une énigme, dont la portée est beaucoup plus universelle que ce que l'on pourrait croire.

Attentif à ce qui, dans le paysage environnant, s'annonce comme la possible résolution d'un mystère, ce conteur détaché, à la syntaxe aussi sobre qu'incisive, se limite, certes, à l'essentiel, mais tout en accordant une importance fondamentale à des données pouvant paraître superflues de prime abord. Son intention n'est pas de renverser une hiérarchie dominante, mais,

1. Aharon Appelfeld (1975), באדנהיים עיר נופש (Badenheim 'ir nofesh), Tel Aviv, Ha-qibus ha-me'uhad, p. 76 (nous traduisons).

plus banalement, d'affirmer la sienne, faite d'éléments distribués dans un système dont la logique d'organisation interne échappe à ceux qui tentent de l'expliquer de manière trop rationnelle. Penchant souvent du côté de la synesthésie, les contenus de ses observations hasardent des connexions aux allures mystiques ; ils alternent entre informations nécessaires à la constitution du récit et instantanés pouvant traduire « ce que le récit [à proprement parler] ne dit pas ». Ici plus qu'ailleurs, « employer le substantif récit implique une généralisation [...] au-delà ou en-deçà du roman, c'est-à-dire de la littérature, c'est-à-dire du droit de tout dire et de tout cacher, de porter preuve d'une absolue responsabilité ou d'une tout aussi absolue irresponsabilité ». Philippe Daros le rappelle bien, « [n'importe quelle] verbalisation [en tant que] condition d'extériorisation objectivante et de communication [...] ouvre à la question de ce qui est tu ». Or, « le récit comme interdiction d'un «non-dit» », comme expérience d'une performativité intrinsèque à l'acte de « mise en forme du littéraire et, simultanément, [à l'acceptation] dans cette mise en forme d'un informe, d'un informulé, d'un [difficilement] formulable »¹ se configure au même titre qu'un jeu de piste. À dire vrai, ce dernier constat apparaît comme un lieu commun de l'art en général ; sans en formaliser les multiples enjeux, Appelfeld en est certainement conscient – et c'est notamment pourquoi il s'adonne à la mise en place de narrations où les mots deviennent systématiquement dépositaires de l'« épaisseur » de l'existence, plus qu'ils ne se font trace de sa « signification » ultime.²

Cela ressort particulièrement là où les incursions de la personne qui raconte s'accompagnent d'une restitution sommaire des pensées des personnages – c'est dans l'écart entre les unes et les autres que se dessine la possibilité d'une « réponse » –, ou alors au tout début des derniers chapitres, lorsqu'il s'agit de renforcer la tension dramatique, tout en suggérant la polysémie irréductible d'associations que l'on aurait tendance à qualifier d'« évidentes ». Prenons à titre d'exemple l'extrait qui suit : « les chiens essaient de faire une percée dans les murailles, mais ils n'en ont pas la force. Les gardes les repoussent à l'intérieur. Ils ont beaucoup maigri et font preuve

1. Pour cette citation et les précédentes, cf. Philippe Daros (2015), Variations sur un syntagme, in Claire Colin, Claire Cornillon (sous la dir. de), *Ce que le récit ne dit pas. Récits du secret, récits de l'insoluble*, Tours, Presses Universitaires François Rabelais, pp. 9-11.

2. Sur les notions d'« épaisseur » et de « signification », nous renvoyons entre autres à : Roland Barthes (1953), *Le Degré zéro de l'écriture*, Paris, Seuil.

d'hostilité envers les gens. Le maître d'hôtel les caresse doucement en leur disant que, s'ils se conduisent bien et se montrent obéissants, il les emmènera en Pologne. Tout dépend d'eux, uniquement d'eux. Il semble bien que les chiens ne comprennent pas le fond de cette affaire. La hargne donne à leurs yeux un éclat de métal poli. La nuit, ils déchirent le silence en lambeaux. Les gens font des cauchemars. Mitsi affirme que jamais elle n'a été terrorisée par des rêves aussi horribles. Salo en adoucit l'impression en mettant tout sur le compte des chiens, sans eux, on pourrait dormir tranquillement. En automne, l'air tiède est favorable au sommeil. »¹ Dans ce passage, les chiens qui essaient désespérément « de faire une percée dans les murailles » sans arriver à s'échapper s'opposent au maître d'hôtel qui « les caresse doucement en leur disant que, s'ils se conduisent bien et se montrent obéissants, il les emmènera en Pologne ». Bien sûr, les uns ressentent sans comprendre l'approche du danger : ils reniflent « naturellement » la menace représentée par cet étrange « Service sanitaire » qui, dans le livre, renvoie de manière métonymique à l'ensemble des opérations conduites par le parti national-socialiste aux prises avec ce qui entrera dans l'Histoire sous le nom de « solution finale ». Le maître d'hôtel, quant à lui, n'arrive absolument pas à comprendre ce qui se passe et, comme la plupart des autres pensionnaires, n'arrive à envisager l'évacuation qui se prépare autrement que comme un simple « déménagement » collectif – d'ailleurs, son incompréhension est telle qu'en s'adressant aux animaux, il laisse entendre que les emmener avec lui représente une faveur qui se mérite. Ceci étant, si les êtres humains refoulent² alors que les bêtes « déchirent le silence en lambeaux » avec leurs cris et leurs gémissements, ce n'est pas exclusivement en raison d'un type de perception sensorielle différent, mais aussi et surtout en vertu de la maîtrise ou non du langage. D'une certaine manière, si l'absence de ce dernier chez les chiens les empêche d'articuler leur angoisse grandissante, l'emploi qu'en font les êtres humains les protège, mais les éloigne surtout, de la vérité.

1. Aharon Appelfeld (2007), *Badenheim 1939* (traduit de l'hébreu par Arlette Pierrot), Paris, Seuil – Éditions de l'Olivier, p. 143. Cette édition, aujourd'hui de référence, reprend la traduction – revue et corrigée – parue en 1986 sous le même titre aux éditions Belfond.

2. Confortés dans l'idée que l'intégration s'était raffermie davantage suite à l'engagement militaire d'un grand nombre de Juifs aux côtés de leurs compatriotes européens pendant la première guerre mondiale.

Le rapport que les personnages de *Badenheim 1939* entretiennent avec le langage se manifeste de façons variées : certains remplacent les lettres et les journaux, qui ne parviennent plus dans la petite ville suite à sa mise en quarantaine, par une succession d'histoires rapportées oralement, dont chaque nouvelle version contribue à édulcorer les précédentes ; quelques-uns se mettent à l'apprentissage du yiddish, d'une part, afin de « mieux se préparer à l'arrivée en Pologne », d'autre part, car déchiffrer un alphabet inédit est sans aucun doute plus simple et sécurisant que de chercher à décoder l'actualité¹ ; d'autres encore s'abandonnent à des monologues intérieurs que le narrateur décide de ne pas expliciter. Celui-ci, hanté par les souvenirs d'Appelfeld de ses dernières vacances avec ses parents, n'est pas tout à fait un alter-ego de l'auteur, mais plutôt un conteur auquel l'écrivain semble avoir cédé la place. Primo Levi l'a remarqué immédiatement et, dans un compte rendu de *Badenheim 1939* (*Le lance diventino scudi*, 4 novembre 1981, « La Stampa ») suggère que si le livre dans son ensemble est « étrange » et « glaçant »², c'est non seulement en raison de la matière abordée, mais aussi de l'utilisation d'un tel procédé – redoublé, dans l'édition israélienne, par les illustrations du fils d'Appelfeld, Meir, âgé d'environ quatorze ans à l'époque de la parution du texte, mais à même d'en fournir une « interprétation par images » quelque peu compensatoire par rapport à toute prise de conscience que l'on espère pouvoir obtenir jusqu'au bout d'au moins l'un des protagonistes du roman. Trompés par la contingence, paralysés par une incapacité totale à prendre du recul par rapport à leur propre situation, les personnages véhiculent une représentation problématique et quelque peu généralisante

1. « J'ai appris le yiddish car je souhaitais expulser l'allemand qui était en moi. Je voulais être proche des gens sur lesquels j'écrivais », affirme Appelfeld lors de l'un des entretiens accordés à Keren Mock et partiellement publiés dans cet ovni littéraire qu'est *Hébreu, du sacré au maternel* (Paris, CNRS Éditions, 2016 ; pour la réplique reportée, cf. p. 82). Or, le mouvement décrit ici « retourne » celui de certains vacanciers de Badenheim : si Appelfeld se dirige consciemment vers une langue dont « [l]e corps des lettres hébraïques mêlées à l'âme juive européenne semble permettre de trouver [...] une forme susceptible de transcrire l'ineffable » (ibid.) – en d'autres termes un « refuge », mais aussi la possibilité d'une restitution mimétique des faits relatés ou évoqués par l'écriture –, de leur côté les vacanciers s'autopersuadent de l'éventuelle utilité de cet idiome très souvent réprimé, dans le but de se projeter vers un ailleurs moins sombre que celui qui les attend.

2. Cf. Primo Levi (1997), *Opere*, œuvres complètes rassemblées par Marco Belpoliti, introduction de Daniele Del Giudice, vol. 2, Turin, Einaudi, p. 935.

des victimes : pas toujours aimables, très souvent prétentieux en dépit de leur ingénuité, ils semblent se diriger docilement vers le lieu de leur propre massacre. Néanmoins, loin d'alimenter le stéréotype des Juifs incapables de se défendre ou de réagir de façon déterminante face aux injustices dont ils sont la cible et face aux actes de barbarie perpétrés à leur rencontre, Appelfeld dépeint plutôt ce qui est de l'ordre d'une « violence du calme » susceptible de concerner tout un chacun. « Qu'il s'agisse de camps de concentration nazis, des goulags de l'Est, des tortures en Amérique latine, au Chili, de crimes individuels (et des criminels si vite baptisés monstres), on aime se persuader [que ce sont] là [des] anomalies, des tragédies, des drames », observe Viviane Forrester dans un essai tout aussi « glaçant » que *Badenheim 1939*. « Or le drame, la tragédie, c'est justement qu'il n'y en a pas », poursuit-elle, « que leurs modèles sont intériorisés, acceptés, vécus et propagés dans le refoulement et la résignation par [le plus grand nombre, au point qu'on en vient à désigner comme exceptionnel, scandaleux, ce qui n'est que forme exacerbée, ostensible, du quotidien ». Le scandale c'est qu'il n'y en a pas, ou alors « qu'il y a scandale à désigner comme rare, stupéfiant, ce qui (mais moins spectaculaire, moins abrégé, et parfois moins brutal) est partout répandu dans le temps, dans l'espace [jusqu'à] se fondre avec le calme ambiant ». Car « le scandale – et c'est un scandale – détourne du scandale véritable qui est permanent, indiscernable, fondamental en somme »¹ ; ce qui revient à établir un système d'équivalences risqué entre « tranquillité » et « brutalité inaperçue », « quiétude » et « horreur latente »².

Dans *Le lance diventino scudi* (Que les lances deviennent boucliers), Levi souligne aussi cet autre aspect fondamental de l'entreprise littéraire d'Appelfeld ; une fois l'intrigue reprise dans les grandes lignes, il isole les perspectives critiques permettant de mieux en orienter la lecture. S'il est vrai que *Badenheim 1939* peut faire l'objet de plusieurs interprétations, il

1. Pour cette citation et les précédentes : Viviane Forrester (1980), *La violence du calme*, Paris, Seuil, p. 21.

2. L'écrivain suisse-alsacien Fritz Zorn (de son vrai nom Fritz Angst – notons que par le biais de son pseudonyme l'auteur a voulu transformer la « peur » en « colère ») s'est exprimé sur ces couples faussement antinomiques avec une finesse et une intelligence négalables. Cf. Fritz Zorn (1977), *Mars*, Munich, Kindler ; mais aussi l'avant-propos d'Adolf Muschg [disponible en français chez Gallimard (1979) dans la traduction de Gilberte Lambrichs].

est tout aussi évident qu'il apparaît en premier lieu comme une tentative de thématiser le « je ne veux pas voir » que la génération précédente a opposé à la menace hitlérienne. Levi nuance ses propos de manière significative en insistant non seulement sur la question du « refoulement », mais aussi sur l'emploi du verbe « vouloir ». Dans ses mots, il n'est pas question de « ne pas pouvoir » – du moins ce n'est pas cela qui retient d'abord son attention –, il s'agit vraiment de « ne pas vouloir », laissant entendre par là l'existence d'un choix tacite et partagé que les personnages finiront par subir. Loin de se concentrer uniquement sur les Juifs, Levi introduit dès le début de son intervention l'idée qu'il défendra par la suite avec le plus de vigueur : après avoir fait allusion au monde de papier de Badenheim – inspiré d'un univers réel, mais issu malgré tout d'une « construction » –, il se réfère à l'humanité toute entière, à ses contemporains, auxquels il reproche en même temps une forme de myopie commode et le refus d'aborder sans médiation les menaces qui pèsent sur eux. C'est cette deuxième voie, axée sur la mise en valeur d'un livre dont l'une des caractéristiques principales est son irréductible « actualité », que Levi décide de développer au moyen d'une analyse de moins en moins « littéraire » à mesure que l'on progresse dans le texte. Son but étant, entre autres, de montrer que les personnages d'Appelfeld ne sont pas plus sots que la majorité des gens, juifs ou non, Levi parvient non seulement à proposer un regard différent sur les vacanciers de Badenheim, mais aussi et surtout à faire de cette espèce d'entité collective, « plausible plus qu'authentique » – pour reprendre l'expression qu'il avait utilisée lui-même afin de décrire l'épopée des partisans protagonistes de son roman historique, *Maintenant ou jamais* (1982) –, une catégorie ontologique de notre modernité occidentale. « Nous aussi aujourd'hui, comme hier les Juifs de Badenheim mangeons des pâtisseries et organisons des festivals de musique alors que le «Service sanitaire» est au travail », met en garde Levi ; ce à quoi il ajoute : « cependant la situation présente diffère en ceci que la menace ne concerne plus seulement un groupe mais l'espèce humaine, elle ne se propage plus d'un centre de pouvoir unique et pervers, elle se niche plutôt dans l'équilibre précaire dans lequel nous nous sommes habitués à vivre »¹. En pleine Guerre Froide, dans un contexte profondément marqué par la course à l'armement nucléaire, la peur d'une « apocalypse atomique » concentre en

1. Pour cette citation et les précédentes : Levi Primo (1997), *op. cit.*, pp. 935-938 (nous traduisons).

elle une série d'autres peurs trop souvent minimisées ; elle intervient dans le discours de Levi de manière obsédante, et sert de prétexte pour entamer une réflexion qui trouve à son tour une résonnance *hic et nunc*.

« On discourt volontiers d'apocalypses et de fléaux quand ils nous paraissent loin, parfois même en plaisantant, comme dans le *Docteur Folamour*. Ce film [de Kubrick] était amusant, mais aujourd'hui on serait mal à l'aise en le regardant », explique Levi avant de préciser : « en revanche, lorsque les dangers approchent, on se comporte exactement comme à Badenheim »¹, en d'autres termes on s'applique à bâtir un système de défenses tel qu'il nous coupe radicalement du réel. Parler de la menace atomique – ou de la crise migratoire massive, de la tragédie syrienne, du danger représenté par la Corée du Nord, à une époque où les rapports entre les États-Unis et la Russie semblent tout aussi tendus que dans les années 1980, bien que pour d'autres raisons – serait pour Levi « un signal modérément positif ». Bien sûr, « les conférences, les tables rondes, les manifestations » aident à sensibiliser davantage l'opinion publique ; toutefois, pour que les mots se traduisent en action, il est indispensable, insiste-t-il, d'aborder ces sujets « dans les salons, à table, entre amis ou avec des inconnus »². Oui, parce que si l'objectif est de rendre le problème concret, alors il faut contrer par tous les moyens l'éventualité que la parole éloigne, transfigure de manière douteuse, fasse abstraction justement ; il est nécessaire d'intégrer au quotidien des analyses susceptibles de remplacer les slogans creux, tout comme les simplifications, voire les instrumentalisation politiques qui en sont à l'origine. Discuter de la pluie et du beau temps – comme cela se fait à Badenheim ou dans la maison Zaltzer de Fracht – permet de s'évader, certes, mais c'est aussi une pratique périlleuse (et dans le monde dans lequel nous vivons on ne le sait que trop), car en ne discutant que de la pluie et du beau temps on se déshabitude d'échanges plus engagés – au risque de conférer au langage un pouvoir aussi mystificateur que celui sur lequel le « Service sanitaire » (entendu dans son acception la plus paradigmatique) s'appuie sans cesse pour avancer dans ses démarches.

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*

« Qui a peur du grand méchant Dieu ? »

Guila Clara Kessous

« J'ai peur du loup... ». L'enfant se blottit contre moi, les mains sur les yeux, en tremblant. J'essaie d'appliquer les principes d'éducation positive que j'ai appris : « Et bien tu sais, le loup dont on parle dans cette histoire n'est pas représentatif du vrai loup... Celui-ci est un loup méchant... Le vrai loup est un animal bon et très doux... Et il règne sur toute la forêt, sur les autres animaux avec bonté. » L'enfant me regarde incrédule... j'ai moi aussi du mal à me croire....

« Le Grand Méchant Dieu » : de la peur à la terreur
Le souffle destructeur

Il est vrai qu'il y a de quoi avoir peur de Dieu dans la Torah et le Talmud. La menace de Sa colère est quasi toujours présente sous une forme verbale ou nominale. On trouve près de dix groupes de mots pour la désigner, qui apparaissent près de 450 fois dans l'ensemble de la Bible. Comme le méchant loup de l'histoire enfantine, Dieu détruit par un souffle que l'on entend en hébreu avec des mots dont la majorité se termine par le son [f] : « Ketséf »/ « colère », « Anaf »/ « irriter », « zaaf »/ « courroux ». « Pfffff... » le voici qui s'échauffe et qui se prépare à détruire notre maison de paille. « Vé'hara af Ado-naï bakhem » qui est répété matin et soir dans la prière considérée comme la plus importante, le Chema, nous montre le « nez » de Dieu (« af ») qui s'échauffe si on ose s'écarter et se prosterner devant d'autres dieux. Il faut naturellement imaginer la dramaturgie liée à la lecture liturgique du passage qui, avec les « téamim », les vocalises, dramatise le passage avec une montée en puissance pour imiter cette colère et chanter la fureur de Dieu. Rappelons qu'une des traditions de Yom Kippour, Jour du Pardon, est de ne pas chanter ce passage, mais de le réciter à voix basse... pour ne pas « échauffer la bête »

(et c'est aussi le cas dans la tradition sépharade pendant toute la période des « selikhot »¹ qui précèdent).

Car c'est bien une menace de destruction qui sévit derrière cette colère divine. Immédiatement après, dans la prière du « Chema », il est dit que si on s'écarterait de la foi en Dieu, « Il fermerait les cieux et il n'y aurait plus de pluie et la terre ne donnerait plus sa récolte. Et vous disparaîtriez rapidement du bon pays que Dieu vous donne. » La crainte, voire la terreur ressentie devant l'Être divin, est celle de l'anéantissement de la surface de la terre. Que cela soit parce qu'Il décide de « fermer les vannes du ciel » en refusant la pluie ou en les ouvrant et en déclenchant le déluge, Dieu Tout-Puissant a cette force d'avoir les éléments naturels qui lui obéissent et selon Sa volonté, de les utiliser contre nous. Il y a de quoi avoir peur... D'ailleurs si on approfondit ce registre, on peut considérer que toute l'histoire de la Bible est fondée sur la peur de l'homme vis-à-vis de la transcendance.

« Loup y es-tu ? »

Tout commence avec Adam et Ève qui, après le péché originel et après avoir consommé du fruit de l'arbre de la connaissance ont leurs yeux « décillés » et s'aperçoivent qu'ils sont nus. Là apparaît la première crainte de l'Homme face à Dieu. Le couple se cache immédiatement quand il entend Dieu se rapprocher. Et c'est Dieu Tout-Puissant, omniscient, qui joue au loup avec le premier homme en lui demandant « Où es-tu ? » : « Ayéka ? ». L'effet sur l'homme est immédiat, il décuple le sentiment de peur. Qu'y a-t-il de pire que quelqu'un qu'on ne voit pas qui nous dit : « Où es-tu ? » alors que l'on sait qu'il nous voit... ? Hannibal Lecter n'aurait pas fait mieux pour faire dresser les cheveux sur la tête de sa victime... Résultat, la première occurrence du mot « craindre » : « vayira » par Adam qui littéralement « ne sait plus où se mettre » pour se cacher de Dieu : « J'ai entendu ta voix dans le jardin ; j'ai eu peur, parce que je suis nu, et je me suis caché. » (Genèse, 3 :9). Même technique pour la rencontre avec Caïn après le meurtre d'Abel. « Hé Hevel Ah'ih'a ? » Dieu demande à Caïn où est son frère... Cette question du « Où ? » systématique n'est pas sans rappeler le cri du loup « Ouuu » de ce Dieu qui sait tout, qui voit tout et qui pose de fausses questions, ce qui engendre une

1. Selichot, prières de repentance sur le pardon de Dieu, est la forme plurielle du mot « Seliha » signifiant «amnistie», «pardon» ou «appel».

peur viscérale chez l'être humain. La terreur, la peur, « Pah'ad » en hébreu, vient même naître d'un Dieu qui peut être meurtrier puisqu'il est capable d'anéantir des pans entiers de l'humanité. Preuve en est, l'épisode du Déluge, l'extermination de villes entières comme Sodome et Gomorrhe ou encore Babel. Toutes les épidémies lui sont imputées. Dès qu'il y a la lèpre, le choléra, la disette, c'est Dieu qui se manifeste contre le peuple, pour châtier le peuple pécheur. Cette acception de la divinité renvoie directement à la justification du « renouvellement » chrétien nécessaire pour recycler le Dieu « jaloux » de l'Ancien Testament pour le « convertir » en « Dieu Amour ». Jésus, LUI, n'est pas un loup, mais au contraire porteur d'une bonté infinie... puisqu'il apporte la bonne nouvelle messianique. En plongeant l'humanité dans une temporalité post-apocalyptique et en faisant émerger le messie qui se réincarne sans cesse, les chrétiens contournent « le loup » et sa méchanceté pour lui préférer la solution de la paix divine, portée par un Jésus qui est venu sauver l'humanité et qui se fait crucifier pour expier tous les péchés de l'humanité. Cela n'empêchera pas les massacres qui s'ensuivront rapidement de plus de cent mille personnes lors des croisades au nom de Dieu naturellement... Qui d'autre pourrait l'exiger ?

Ces considérations d'un Dieu meurtrier pervers et presque psychopathe de l'Ancien Testament, de la « Vieille Alliance », qui est vu comme « archaïque » puisqu'elles présentent un Dieu aux instincts primaires qui tue comme bon lui semble Sa créature, reviendraient à une vision erronée et simpliste. Ce serait méconnaître non seulement la philosophie du judaïsme, mais également la langue hébraïque puisque naturellement les mots hébraïques présentent des subtilités sémantiques qu'il faut souligner.

Le Loup blanc...

« Blanchir » le loup... L'invention de Satan

Comment la tradition juive fait-elle pour ne pas tomber dans la caricature d'un Dieu « mangeur » d'hommes, qui ressemblerait à ce Chronos, dieu de la mythologie grecque qui se faisait un plaisir de dévorer ses propres enfants. Il fallait « blanchir » le loup et lui trouver un égal sur qui rejeter la responsabilité de la violence meurtrière. C'est ainsi que naquit « Satan » qui, au départ, n'est qu'un « ennemi », un « contradicteur », un « accusateur » avant de devenir l'ange déchu qui est à l'origine du Mal (Michna). Qu'il se nomme Azazel, Mastema, Asmodée, Belial dans la littérature post-biblique, il devient petit

à petit, « le » Satan avec une volonté quasi « zoroastrique » de dédoublement de pouvoir. Le voici donc notre méchant loup ! Dieu n'y était pour rien, c'est le Méchant, le Malin, le Diable, Lucifer qu'il faut incriminer !... Le voici défiant Dieu dans le Livre de Job, responsable des forces des ténèbres, et, prenant du galon, devenant un personnage important. Il est présenté comme étant démoniaque dans le livre d'Hénoch (8.1-2). Alors que l'action divine unifie, il « divise » (le mot français *diable* a d'ailleurs pour origine le mot latin *diabolus*, lui-même emprunté au grec *diabolos*, qui renvoie à la division). Le voici incarnant le principe du penchant vers le Mal que la Bible désigne comme le « Yetser Hara » et qui est contenu dans chaque être humain. C'est pourquoi il arrive si bien à « séduire » et à pousser vers le Mal. À rebours, la littérature post-biblique le désigne comme le serpent tentateur qui est responsable du péché originel. On en fait même un bouc émissaire originel puisque c'est vers lui que doivent être envoyés tous les péchés du peuple sous la forme d'un bouc envoyé dans le désert le jour de Yom Kippour : « Seïr HaMishtalé'a'h »¹. On essaie toujours d'amadouer la grosse bête... Le Mal peut ainsi se retrouver sous la forme de monstres comme le Léviathan ou Béhémoth qui peuvent être vus comme deux incarnations du loup terrible qui est là pour manger les hommes et les petits enfants accessoirement... D'ailleurs la lettre « Shin » qui est dans la racine du Satan ne veut-elle pas dire « dent » ? « Chhhhhh » : on l'entend souffler de façon démoniaque pour détruire nos foyers... Les choses paraissent maintenant plus claires. Nous l'avons donc notre loup diabolique !

Cependant est-il d'essence divine, dans le judaïsme ? Le Satan possède-t-il la moitié de l'univers comme les forces du Bien et du Mal se livrant un combat à mort, à force égale, dans la tradition zoroastrique ou dans *Starwars* ? Le judaïsme est bien plus complexe dans son approche du Mal en tant que faisant partie de la Création, Satan compris. Dieu reste LE « boss » de Satan et ce dernier aura beau essayer de se révolter, il n'aura pas gain de cause et restera à la droite du Dieu Tout-Puissant qui reste UN. Même dans le Livre de Job où Satan va jusqu'à séduire Dieu avec l'idée de « tester » la foi de Job en lui faisant connaître les plus grands malheurs, de la mort de ses enfants

1. “Seïr HaMishtalé'a'h”, traduction littérale en hébreu de l'expression “Bouc émissaire”. Voir à ce propos la très belle réflexion du Rav Gérard Zysek
https://yechiva.com/index.php?option=com_content&view=article&id=996:parashat-a-hare-mot-le-bouc-emissaire-seir-hamishtalea-h-par-rav-gerard-zysek&catid=105&Itemid=154

au plus grand dénuement matériel, c'est Dieu qui accepte de « jouer le jeu ». À la fin du Seder de Pâque, on chante pour terminer le rituel, une comptine qui fait état du cycle de la vie et qui s'intitule « Un Agneau », sans doute lié à l'agneau pascal. À l'origine, elle se chante en araméen « Had Gadia », mais elle se trouve adaptée en hébreu puis dans les langues vernaculaires. Au départ, c'est un père qui a acheté un agneau pour deux sous. Et voici que se déclenche un cycle infernal sur la thématique du « qui mange qui ? » avec successivement des acteurs du monde matériel, humain et spirituel de plus en plus puissants qui se poursuivent en s'avalant les uns les autres. Le chat va manger l'agneau, mais le chien va mordre le chat. Le bâton survient et frappe le chien. Mais le feu brûle le bâton. L'eau vient éteindre le feu. Le bœuf vient laper l'eau et le boucher tuer le bœuf. C'est la fin de la chaîne qui nous intéresse tout particulièrement. Car l'ange de la mort (notre cher Satan) vient tuer le boucher. Arrive alors le contenant de l'ange de la mort, Dieu qui le fait mourir... Le Saint, Béni Soit-Il, chassera des cieux Satan lui enlevant son pouvoir céleste (Ésaïe 14.15, Ézéchiel 28.16-17). Alors ? C'est qui le patron ? Dieu redevient source première de crainte et de terreur. À moins qu'il y ait un autre souffle, d'autres « dents » (la lettre « shin ») tapies dans le noir... Celles de « Ich », en hébreu signifiant l'« homme »... Car après tout, le déclencheur, c'est encore le père qui a acheté l'agneau. C'est peut-être parce que le père a choisi d'acheter l'animal, l'empêchant, lui, de manger l'herbe, ce pour quoi il a été créé, que le cycle de la violence se déchaîne...

L'homme est un loup pour l'homme...

On oublie souvent le troisième fils d'Adam et Ève, Seth, faisant de notre humanité des descendants d'un meurtrier. Car si l'on suit l'ordre des choses, le premier « loup » à tuer... c'est bien Caïn. D'ailleurs, loin d'être traumatisé par la fausse question de ce Dieu omniscient : « Où est ton frère ? ». Il lui répond effrontément : « Je ne sais. Suis-je le gardien de mon frère ? ». En d'autres termes : « Puisque Tu sais tout, tu aurais dû préciser que nous sommes gardiens les uns des autres et faire en sorte que je ne tue pas mon frère. » En gros, Caïn lui répond que c'est Sa faute. Et l'Éternel, interloqué par cette « hutzpah » (ce culot), lui pose la même question qu'il posera à Ève : « Ma Assita » : « Qu'as-tu fait ? ». Cette question posée est rhétorique puisque Dieu « craint » la réponse. Elle n'est pas seulement une interrogation

sur la raison pour laquelle l'auteur a commis la faute, elle est également un constat d'impuissance... L'homme, certes est un loup pour l'homme, mais il l'est également pour Dieu qui se rend compte que Sa créature n'est pas du tout « *tov meod* », « éminemment bonne » comme Il avait pu le considérer au moment de sa création. Il va même jusqu'à offrir protection à Caïn après l'avoir maudit : « Aussi, quiconque tuera Caïn sera puni au septuple » (Genèse, 4 :16). On trouve ainsi une quinzaine de mots dans la Bible désignant la violence du monde et presque tous servent à désigner les troubles produits par les hommes. Le terme « *hamas* » par exemple que l'on retrouve plus de soixante fois dans la Bible n'est jamais relié à l'action divine, mais toujours à celle des hommes. Il revient souvent en relation avec le mot « *Ra* » comme le « *Yetser Hara* » cité plus haut désignant le mauvais penchant, la méchanceté. L'homme permet à Dieu d'expérimenter différents états émotionnels liés à la colère puisque dès sa création, l'homme désobéit. Presque comme s'il avait été créé pour cela. Dès lors, les rôles sont inversés et c'est l'homme, cet « *Ich* » qui reprend son souffle pour souffler sur la « maison » de Dieu, sur son paradis, sur sa création, sur ses créatures pour les anéantir.

Manitou¹ distinguait en ce sens deux craintes complémentaires : celle de l'homme face à Dieu, « *Yirat Elohim* », à laquelle répond celle de Dieu vis-à-vis de l'homme, « *Yirat Shamayim* ». La première crainte, celle de l'homme face à Dieu est celle de faire une faute, et la deuxième est celle de Dieu qui craint de faire du mal à son monde. C'est d'ailleurs pour cela qu'il a choisi de se « retirer » du monde au sixième jour, et de « concentrer » sa puissance pour permettre à l'autre d'exister, à l'humain d'exister. Ce phénomène appelé « *Tsimtsoum* », est interprété par Manitou comme cette « crainte » de ne pas laisser la place à l'autre, la puissance divine étant « *Ein Sof* » : infinie. On voit comment Dieu retient son souffle créateur et destructeur – « *tsss tsss* » – dans les consonances du « *Tsimtsoum* ». « *Ich* » (l'homme) prend alors toute la place avec son « *Chhhhh* » destructeur et, d'un appétit vorace, décide d'absorber, de manger, de coloniser l'espace et de jouer au loup... Dans cette interprétation, Dieu sait se contenir, l'homme non... Cependant, c'est bien Dieu qui a créé l'homme libre en mettant en lui le « *Yetser Hara* ». Donc Dieu aurait-il créé Sa créature pour la craindre ? L'homme prierait-il pour rassurer Dieu sur sa bonté humaine et sur l'assurance qu'il suivra les

1. Le Rav Yéhuda Léon Ashkenazi, plus connu en France sous le totem de Manitou, est un rabbin franco-israélien du xx^e siècle (21 juin 1922 – 21 octobre 1996).

règles ? Pour trouver une piste de réponse à cette question du « Qui craint qui ? », examinons le mot « crainte » en hébreu.

Stupeur et tremblements...

« Lupus in fabula »

En Italie, on désigne par l'expression « Lupus in fabula » le fameux loup de la fable. Une croyance que l'on retrouve chez Pline veut que celui qui voit le loup en premier soit privé de voix. Ce moment qui laisse sans voix dans la Bible et qui suscite stupeur et tremblements, c'est l'instant de la révélation divine sur le Mont Sinaï. D'ailleurs en français, le mot « trembler », vient du latin « tremere », qui veut aussi dire craindre. « Tout le peuple voit les voix » (Exode, 20 :14) ; sans voix pourrions-nous ajouter, tant il est fasciné par ce qu'il voit. Le commentateur Rachi explique le caractère exceptionnel de l'épisode : « Il vit ce qui est normalement entendu, chose impossible dans un autre endroit (Mekhilta). » Ce moment exceptionnel où les deux sens principaux de l'être humain, la vue et l'ouïe se confondent, est un moment de transe particulier. Le peuple va « voir » Dieu physiquement. Cette théophanie est la première de toute l'humanité et la seule révélation faite à un peuple dans son entier (généralement il y a toujours un truchement qui raconte l'apparition). La réaction du peuple est la peur : « le peuple, à cette vue, trembla et se tint à distance ». La peur est une émotion liée à la survie de l'espèce et qui active des stratégies de défense chez l'individu devant un danger. Les peurs sont de trois ordres et sont connues en anglais comme les trois « F » par les chercheurs en neurosciences : l'immobilisation (« freeze ») devant le danger, la fuite (« fly ») et le combat (« fight »). Ce qui est intéressant ici, c'est que le peuple choisit les deux premières stratégies : l'immobilisation (« le peuple trembla ») et la fuite (« se tint à distance »). Bien sûr, il n'a pas été question de combat avec Dieu qui aurait été perdu d'avance. Cependant, il est étonnant que le peuple puisse ressentir la peur et avoir deux comportements opposés à la fois. En effet, on ne peut pas à la fois s'immobiliser en tremblant et partir. On ne peut pas être à la fois immobile et en mouvement. C'est ici que se joue la question de l'enjeu de la peur entre Dieu et l'Homme.

Pour que le loup de la fable suscite une peur, il a fallu l'apprentissage de l'émotion « peur », il a fallu la mémorisation du mot « peur » et de sa sensation, puis il a fallu un processus de reconnaissance. La première fois que l'enfant entend le mot « loup », il n'est pas connoté négativement ou positivement.

C'est le comportement observé à l'appel du mot « loup » qui va conditionner l'émotion. C'est la pantomime comportementale qui accompagne l'évocation du terme « loup » qui va créer cet « ancrage » dans le cerveau de l'enfant : loup comme source de « peur ». Pour moi, cet ancrage est-ce que vit le peuple lors de la Révélation. Les deux réactions « immobilité » / « mise en mouvement » sont en fait les deux pans de cet ancrage d'un point de vue neuroscientifique. Selon les recherches d'Andréas Lüthi et ses collaborateurs de Bâle, Bordeaux, Lisbonne, Stanford et Harvard, on découvre dans le journal « *Nature* » l'organisation des circuits nerveux qui coordonnent les réactions de défense et en particulier la réaction d'immobilité et la réaction de fuite. Un stimulus sensoriel externe évoquant la présence d'un danger pour l'homme va tout d'abord atteindre le thalamus. Puis, la répercussion de l'effet sera prise en charge par deux voies parallèles : la voie thalamo-amygdalienne (route courte) et la voie thalamo-cortico-amygdalienne (route longue). La première reliée à l'amygdale est une voie sous-corticale qui ne bénéficie pas de cognition. C'est-à-dire que l'activation de l'amygdale, par l'entremise de son noyau central, fait naître des réactions émotionnelles réflexes avant même que l'intégration perceptuelle ait lieu au niveau intellectuel. D'où la première réaction du peuple, l'immobilité, car le ressenti « peur » au niveau du cortex sensoriel primaire a provoqué une « impression » physique qui est la phase « corporelle » de l'ancrage. Puis, le cortex associatif va donner une représentation de l'objet pour l'encoder à l'aide de la mémoire explicite permise par l'hippocampe. La réaction de l'individu sera alors conditionnée à l'estimation du danger dont le contexte et la teneur seront archivés grâce à l'hippocampe. Second temps de la réaction du peuple : « le mouvement » qui suppose d'avoir compris l'importance du moment vécu en le mémorisant, en l'archivant et en permettant à la Révélation divine d'entrer dans un vécu psychique. C'est la seconde phase de l'ancrage : associer au ressenti d'un stimulus sensoriel une conceptualisation psychique qui permettra un conditionnement comportemental. C'est ce qui se passe avec le loup et le sentiment de peur surjoué qui peut donner lieu à une vraie peur. C'est ce qui se passe avec la Révélation qui ne joue pas seulement sur la peur, mais sur une confusion des sens de l'ouïe et de la vue qui est l'essence même du judaïsme. « Voir les voix » divines pour le peuple tout en entendant marteler que ces voix ne font qu'un, revient à avoir une conscience collective de l'unicité de la diversité du peuple juif. Le pluriel du mot *voix* a d'ailleurs été justifié par certains commentateurs comme le fait que Dieu s'adressa à chacun des membres de ce

peuple dans sa propre langue, à son propre niveau de compréhension selon les âges, les niveaux sociaux, culturels, intellectuels, pour que tout le monde (animaux inclus) comprennent la même chose. Le mot « crainte » « Yira » en hébreu peut aussi être traduit par « vision » puisque le verbe « voir » à la même racine consonantique. C'est ici le mot qui est employé : « Vayare Haam vayanou ou, vayaamedou merah'ok ». Littéralement, « Et le peuple voit, et ils tremblèrent, et ils se tinrent de loin ». Rachi nous explique que la réaction du peuple fut de « frémir » et de se mettre en mouvement pour reculer de « la longueur de leur camp » (Chabath 88b). Et les anges de service sont arrivés et les ont aidés à revenir, comme il est écrit : « Les anges de Tsevakoth les ont fait bouger, les ont fait bouger » (Tehilim 68, 13). » Le mot « Tsevakoth » renvoie ici à l'un des noms de Dieu en tant que Miséricordieux. Ces anges, qui vont aller « récupérer » les enfants d'Israël qui fuient, vont les « faire bouger » encore et encore. Cela me fait penser à cet enfant aux yeux bandés que l'on tourne et retourne sur lui-même jusqu'à ce qu'il perde le contrôle du sens directionnel. Cependant, ici, la Tradition dit que les anges ont fait bouger les enfants d'Israël jusqu'à les mettre dans un certain ordre, celui des lettres de la Torah pour que chaque lettre corresponde à une personne du peuple d'Israël. L'idée qui me vient en tête serait celle d'un gigantesque Rubik's Cube que les anges auraient manipulé dans tous les sens jusqu'à arriver à la bonne combinaison. La « peur », la « crainte », est ici liée non pas à la « vue » de Dieu, mais à la « VISION » du plan divin, et la conscience du rôle à jouer. Nous sommes les lettres du livre divin... C'est ce qui est présenté comme le « Tikkoun Olam » : littéralement la « réparation du monde » qui est la part de l'homme pour parachever la Création divine. Dieu considère l'homme comme un « partenaire » à son image et en bon « leader », il partage sa vision. L'état de « transe » du peuple, avec une « vision saturée au niveau sonore », accompagnée de tremblements, de mouvements, vient ancrer le mot « Yira » directement relié à l'image mentale de la révélation. À chaque fois que la notion de « Yira » sera utilisée, ce n'est pas à une soumission aveugle à Dieu par crainte qu'il faudra se rapporter, mais au partage de la « Vision » du plan divin dans lequel l'homme à sa place.

Même pas peur...

En fait, l'homme n'a jamais eu peur de Dieu ni Dieu de l'homme dans son principe. Dès sa création, l'homme désobéit et Dieu par son questionnement à Ève « Ma zoth assit » (« Qu'as-tu fait ? » Genèse 3 :13) peut être aussi

désespéré par sa créature qu'admiratif... C'est la « hutzpah » (le culot) de l'homme qui plaît à Dieu, amusé devant cette créature qui veut absolument elle aussi « faire » sa part d'action transformante dans la création. Car le peuple a accepté la Torah sur le mont Sinaï avec un « Naassé Venichmah » qui signifie « Nous ferons et nous écouterons ». Tout l'enjeu de Dieu va être de rappeler à l'homme d'écouter d'abord, de comprendre ensuite, et que l'action peut attendre. De se souvenir que le sens de la vue qui est un sens bien plus développé que l'ouïe a été un jour saturé d'écoute par « les voix » de Dieu. C'est en cela que la prière la plus importante est le « Chema » qui signifie « Écoute ». Elle se dit au lever et au coucher. « Écoute Israël, Ado-naï est notre Dieu, Ado-naï est UN ». Ici aussi, dualité entre l'ordre donné à Israël en tant qu'entité singulière (« Écoute » et non « Écoutez ») et la réponse du peuple au pluriel (« notre Dieu »). Cette écoute de l'unicité du pluriel, c'est la même qui était contenue dans la compréhension unique des multiples voix de Dieu lors de l'épisode de la Révélation. On n'est pas dans l'ordre du voir, mais dans l'écoute, dans la patience du temps de l'écoute active. Comment pourrait-il y avoir un principe de peur dans le judaïsme alors qu'il n'y a même pas de profession de foi ? On connaît le « credo » chrétien ou la « chahada » musulmane qui atteste la foi du « croyant », mais rien de tel dans le judaïsme. La seule fois où l'on trouvera « Ani Maamin » dans le Talmud c'est-à-dire « Je crois », c'est tout de suite pour y voir accolée l'annonce de la venue du Messie, mais absolument pas la foi en Dieu. Le croyant juif a d'autres choses à dire à Dieu que de Lui rappeler qu'il croit en Lui. Il faut qu'il s'occupe du travail qu'Il lui a laissé... D'ailleurs, une autre prière très importante, la « Amida » répétée trois fois par jour, se fait toujours debout, les jambes bien droites à voix basse, directement dans « l'oreille » de Dieu avec beaucoup moins de soumission que la position à genoux chrétienne ou de prosternation musulmane. Cette « hutzpah », ce culot, peut aller jusqu'à « remettre Dieu à sa place » en lui rappelant : « HaTorah lo bashamayim hi » : « la Torah n'est plus au ciel ». En gros, « t'inquiète, je gère », ce qui provoque chez le Tout-Puissant de grands éclats de rire avec la remarque suivante : « Nishuni banay » : « Mes enfants m'ont vaincu » (Baba Metzia 59a-b). Après tout, ne nous a-t-il pas toujours encouragés à ne pas avoir peur avec l'expression « Al tirah » (« N'aie pas peur »), tout au long de la Torah ? Maïmonide en fait un des commandements de la Torah aussi important que la « crainte » de Dieu (Sefer hamitswoth, lo ta'assé 58). Quand Isaac part de chez lui sans

savoir où aller, Dieu est là et l'encourage « Al tirah » (Gen. 26 :24). Quand Jacob craint de revoir son fils Joseph après vingt ans de séparation, Dieu réitère « Al tirah » (Gen. 46 :3). Moïse rassurant les enfants d'Israël poursuivis par les chars égyptiens : « Al tiraou » (Ex. 14 :13). À la toute fin de la prière de la « Amida » est prononcé ce verset « Al tirah mi pachad pitom », pour se rappeler de ne pas avoir peur d'une terreur soudaine ou d'une destruction quand cela arrive (Proverbes 3:25). Rappelons également la dernière phrase de la prière du « Adon Olam » attribué à Salomon Ibn Gabirol qui clôt l'office « Ado-nai li velo yira » : « L'Éternel est avec moi, je n'aurai pas peur ». Psaume (118 :6). Et puis enfin terminer par ce très beau texte de Rabbi Nahman de Braslav : « « kol ha'olam koulo guesher tsar m'od, vecha'ikar lo lefahed, lo lefahed kelal » : « le monde entier est un pont très étroit et l'essentiel est de ne pas avoir peur ! » Et notre loup dans tout cela ? Le « désancrage » de la terreur qu'il inspire se fera dans les temps à venir... « Alors le loup habitera avec la brebis, et le tigre reposera avec le chevreau; veau, lionceau et bélier vivront ensemble, et un jeune enfant les conduira. » (Isaïe, 11 : 6)

Peut-être même qu'il lui ressemblera, ce jeune enfant, qui s'est blotti contre moi et qui avait si peur au tout début de mon article... Il s'est endormi... Nous jouerons encore au loup demain...

Mon père n'avait pas peur d'être juif

Yaël Pachet

Suite à la découverte d'un tag antisémite sous la plaque commémorative de l'écrivain Pierre Pachet, sa fille Yaël met en lumière le rapport tantôt spirituel, tantôt ironique qu'entretenait son père avec l'identité juive.

Tribune

Quelques mots.

Vendredi soir, la plaque commémorative que mon frère et moi avons fait apposer sur l'immeuble où notre père a vécu une grande partie de sa vie a été taguée. Sur la plaque sont indiqués son nom, Pierre Pachet, et le fait qu'il a vécu dans cet immeuble de la rue Chapon, qu'il y a écrit, qu'il y a conçu une œuvre littéraire. Nous avons vécu dans cet appartement, enfance et adolescence, notre mère y est décédée, puis notre père. L'appartement n'est plus à notre nom, mais quelque chose subsiste, sur la façade, de ce que fut notre père, quelque chose qu'il est difficile de résumer en quelques mots.

À côté de son nom et son prénom, de consonance tout à fait française, un ou plusieurs individus ont eu l'idée de taguer une étoile juive afin d'indiquer (je me permets d'interpréter leur geste) au tout-venant que Pierre Pachet était juif. L'étoile jaune ne signifie pas seulement, lorsqu'elle est apposée, comme ça, à une plaque commémorative, qu'il s'agit d'un juif, elle a aussi une signification antisémite, bien sûr, mais je m'arrête déjà à ce fait. Ce n'était pas évident, quelques recherches sur Google ont peut-être été nécessaires, mais l'on sait que Google, en France, consacre une grande partie de son énergie à répondre à la question qui est juif, quand il ne passe pas son temps à répondre à l'autre grande question des internautes, à savoir, qui est homosexuel.

Pierre, le prénom de mon père, est le nom d'un apôtre chrétien bien connu, souvent représenté avec des clés à sa ceinture, ou pleurant amèrement dans son coin. Pierre, l'apôtre, s'appelait Simon avant que Jésus le renomme Pierre.

Est-ce parce qu'il a changé de nom que Pierre (l'apôtre), sensible à l'interface huilée du nom, qui adhère à la personne, mais peut s'en décoller, a renié aussi facilement le nom de Jésus ? Il a dit aux soldats qu'il ne connaissait pas Jésus, ou plus précisément, qu'il ne connaissait pas de Jésus ? Le nom est propre, c'est-à-dire qu'il est la propriété de quelqu'un, mais ça n'est pas la personne. Un nom propre sert à reconnaître et même distinguer, mais ça peut servir aussi à renier, à camoufler, à se cacher. Un même nom peut servir aussi bien à tuer qu'à sauver la vie. C'est un stigmate, une révélation ou une élévation. Tout dépend de l'usage qu'on en fait. Et ça, le père de mon père l'avait très bien compris.

Le père de mon père, Simkha Apatchevski, est arrivé d'Odessa en France au début du XX^e siècle pour faire des études de médecine et devenir chirurgien-dentiste.

Il a très vite désiré devenir français et a été naturalisé en 1924. Avec Ginda, sa femme, qui venait de Lituanie, ils ont eu deux enfants qu'ils ont nommés Hélène et Pierre. Sous l'occupation, mon grand-père a eu la bonne idée de ne pas se déclarer comme juif auprès de la préfecture de Paris et de se procurer des papiers sous un autre nom, Apa, puis Pachet. Il a emmené sa famille en zone libre et a placé ses enfants dans des institutions religieuses catholiques.

Après la guerre, ce nom d'emprunt qui lui avait sauvé la vie, il a voulu l'officialiser. Les Apatchevski sont devenus, officiellement, les Pachet. Ils auraient peut-être pu émigrer en Israël, où ils avaient de la famille, mais ils sont restés en France et ils ont réaffirmé leur intégration à la société française par ce changement de patronyme un peu surprenant, quand tous leurs amis avaient conservé leurs noms d'origine, des noms qui, tels des shofars balançant leurs sons saccadés, sonnent juifs. Le nom de Pachet ne sonnait pas comme un shofar, mais il disait, à sa manière, un silence, une retenue. Il prononçait le désir de s'assimiler, terme aujourd'hui tombé en désuétude, comme on se fond dans la foule, pour y trouver une place, un lieu d'être.

Mon père est resté traumatisé toute sa vie par la guerre, il ne s'est jamais départi d'une terreur diffuse, provenant moins des dangers mortels que lui et sa famille avaient encourus, que des bombardements – comme ceux de Saint-Etienne, le 26 mai 1944, ville sur laquelle 440 tonnes de bombes furent lâchées par les Alliés. Le danger ne venait pas seulement des Allemands, ou des policiers français venus arrêter son père le lendemain de son départ pour

la zone libre, il venait du ciel. La conscience d'être juif, elle, n'est venue qu'après la guerre, mais elle n'a jamais résolu cette question : pourquoi être juif signifiait être en danger de mort. Et pourquoi aujourd'hui, être juif, c'est encore une fois, courir un danger de mort. L'identité juive n'explique pas l'antisémitisme. On peut très bien s'y connaître en antisémitisme et ne rien comprendre à la mystique juive, et vice versa.

Du désir d'intégration de son père, mon père, Pierre Pachet, a gardé plus qu'un souvenir, plus qu'un nom : il considérait les questions identitaires à la fois avec respect et ironie. Il avait avec le monde qui l'entourait, peut-être grâce à ce nom, à sa consonance en deux syllabes bien françaises, un rapport pacifié. Sous l'inquiétude, sous la vigilance que toute son œuvre a si bien exprimée, sous la peau de l'exaspération, il était en réalité assez calme et même serein : être juif ne le rendait pas plus nerveux que ça. Il trouvait insupportables les calembredaines ethniques, le creux de tout ça. Il était plein de lui-même, mais peut-être aussi plein de cette intégration voulue par son père, même si le changement de nom allait avec une perte. Cette perte les avait sauvés. Ça vous met quelque part, le désir d'un père. S'il le fallait, il lisait sans difficulté la *haggadah* en hébreu et dirigeait avec assurance le Seder à la fête de Pessah. Dans l'église où nous nous sommes rassemblés pour l'enterrement de notre mère, il s'est excusé de nous tourner le dos, et sortant une kippa de sa poche, il a lu le kaddish, tourné vers Jérusalem. C'est peut-être la seule fois de sa vie où il a fait un happening juif, où il a imposé quelque chose de cet ordre-là. Et c'était sublime.

Être juif, ça ne se résume pas à être persécuté. Et faire partie du « peuple élu », ça n'est pas avoir gagné au Loto et bénéficier à vie d'un ticket gagnant. Faire partie du peuple élu, pour reprendre les termes de la Bible, c'est endosser la charge d'une responsabilité morale qui a été d'abord posée sur les épaules du peuple juif dans l'idée que finalement, tous les êtres humains se verraient à leur tour dépositaires de la charge morale, cette charge morale qui sauve et justifie notre humanité, qui est la même pour tous, toutes religions confondues et qui se résume, comme le dit Hillel, le grand sage juif, par cette simple maxime : ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fasse. Jésus, Mahomet et Kant ont dit la même chose, mais dans des langues différentes.

Pendant l'une des nombreuses manifestations des zadistes l'année dernière à Nantes, j'ai vu un dessin collé sur la place Foch : on voyait Manuel Valls à genou et le trou de son cul était représenté par une étoile de David.

Le Hauptscharführer Thilo, en charge de l'infirmierie du camp d'Auschwitz (*sic* !) a dit qu'il se trouvait dans l'anus du monde. Même les salauds utilisent les symboles. Le tétragramme ou bouclier de David, en hébreu, a longtemps été un signe magique de protection contre les démons ou même simple ornement avant d'être choisi, très tardivement, pour symboliser le judaïsme. Reinhard Heydrich, le 1er septembre 1941, a repris cette forme dans une adaptation moderne de la rouelle médiévale, signe ostentatoire jaune et en forme d'anneau, imposé aux Juifs à partir du XIII^e siècle par une chrétienté hostile à la judéité. En France, l'étoile jaune est apparue à Paris à partir de mai 1942. Les Apatchevski ne l'ont pas portée pendant la guerre, ils ont préféré l'option, très risquée, de la dissimulation et c'est ce qui leur a sauvé la vie (mais c'est ce qui aurait pu la leur coûter aussi bien).

Cette étoile jaune apposée à la plaque commémorative de Pierre Pachet vient remuer tout ça, l'histoire et la grande Histoire. Elle vient marquer, non pas une protection contre les démons, ce que le bouclier de David était à l'origine, mais la présence même des démons. Je suis heureuse que mon père ait pu vivre sa judéité telle qu'il l'a vécue, sans honte, sans embarras, sans humiliation. Le soir des attentats du 13 novembre 2015, il était dans un café et a décidé de rentrer chez lui, malgré les recommandations, tranquillement. Il n'avait pas peur. Il avait peur des bombardements, il avait peur des excès, il avait peur de la bêtise.

Il n'avait pas peur d'être juif.

Cet article a paru dans *Libération* que nous remercions
[Yaël Pachet (<https://www.liberation.fr/auteur/18964-yael-pachet>)]

Contrainte religieuse et contrainte politique en Israël

Philippe Velilla

Contrairement à une opinion répandue, Israël n'est pas un État théocratique. Le type de rapports entretenus entre les institutions et les religions conduit plutôt à qualifier Israël d'État multiconfessionnel¹ : un ministère des cultes est chargé des relations avec les 14 communautés religieuses. Le judaïsme, l'islam, la religion druze et une dizaine d'autres obédiences, notamment les différentes églises chrétiennes², sont reconnus par l'État et reçoivent des subventions publiques. Mais bien évidemment, c'est le judaïsme qui exerce la plus forte influence. D'une part, une véritable contrainte religieuse s'exerce sur la société, et d'autre part le système électoral démultiplie l'influence des partis religieux dans la vie politique.

*Les hommes en noir*³

Les communautés ultra-orthodoxes qui représentent environ 10 % de la population sont en rapide expansion du fait d'une forte natalité⁴. Le système scolaire qui accueille les enfants de ce public regroupe déjà 23 % des écoliers du pays. En toute logique, cette population devrait voir ses effectifs doubler en une génération. Mais cette tendance pourrait être atténuée par

1. Denis Charbit, *Israël et ses paradoxes*, Le Cavalier Bleu, 2015.

2. Selon le ministère des Affaires étrangères d'Israël, pour environ 8,5 millions d'habitants en 2016, on recensait 75,4 % de Juifs, 16,9 % de Musulmans, 2,1 % de Chrétiens, et 1,7 % de Druzes. Il faut également mentionner l'existence de toutes petites obédiences comme la communauté Bahaï.

3. Ilan Greilsammer, *Les Hommes en noir*, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1991.

4. Le taux de fécondité des femmes ultra-orthodoxes atteint 6,9, soit plus du double de celui de la population juive totale (3,1). Source : Israeli Democracy Institute, *Statistical Report on Ultra-Orthodox Society in Israel*, 2016.

deux phénomènes intéressants à observer. Le premier est celui d'une plus grande participation des hommes ultra-orthodoxes au marché du travail, alors que jusque-là, la plupart d'entre eux se consacraient entièrement à l'étude de la Torah. À ce titre, l'année 2015 peut être considérée comme historique, puisqu'elle a vu une majorité (53 %) des hommes ultra-orthodoxes exercer une activité professionnelle, ce qui était déjà le cas de leurs épouses dont les revenus du travail venaient s'ajouter aux prestations sociales. Cette meilleure insertion dans le monde du travail, et son corollaire, une moindre dépendance à l'égard des allocations familiales, pourraient freiner la natalité. Une autre évolution bouscule le monde des hommes en noir : des ultra-orthodoxes, particulièrement des jeunes, quittent leur communauté¹. L'avenir de ce mouvement, en expansion et qui concernerait déjà un peu plus d'un millier d'individus chaque année, est cependant incertain.

À l'origine, les Juifs ultra-orthodoxes, dans leur immense majorité, étaient hostiles au sionisme : la création d'un État juif en terre d'Israël avant la venue du Messie était perçue comme une hérésie. Aujourd'hui encore, les partis religieux ultra-orthodoxes affichent un antisionisme de principe, mais ils siègent au gouvernement. Cette participation présente bien des avantages, notamment sur le plan financier. Yahadout HaTorah et Shas conditionnent leur soutien au gouvernement à l'octroi de bourses pour les étudiants des *yeshivas*, de subventions pour leurs associations caritatives, leurs réseaux scolaires... En d'autres termes, l'antisionisme des partis ultra-orthodoxes est largement atténué par leur vision « instrumentale » (Ilan Greilsammer) de l'État. Les avantages obtenus par les ultra-orthodoxes ne sont pas récents. David Ben Gourion dans une lettre du 19 juin 1947, s'engageait à ce que dans le futur État, le Shabbat soit le jour de repos légal, que la *cacherout* soit respectée dans toutes les cuisines publiques, que le rabbinat contrôle le statut des personnes, et que le secteur scolaire ultra-orthodoxe garde son autonomie. Ces concessions, qui ont été suivies d'autres, impliquent d'importantes conséquences dans la vie quotidienne des Israéliens. En pratique, les tribunaux rabbiniques gèrent les mariages et les divorces, ce qui aboutit à une interdiction de fait des mariages laïques et des mariages mixtes². Le rabbinat orthodoxe contrôle

1. Florence Heymann, *Les Déserteurs de Dieu*, Grasset, 2015.

2. Plus généralement, la loi israélienne confie les mariages aux différentes communautés religieuses : les mariages entre juifs relèvent des tribunaux rabbiniques, mais les chrétiens et les musulmans relèvent de leurs instances religieuses respectives.

aussi les conversions. Plus encore, l'exemption du service militaire, qui ne concernait à l'origine que 400 garçons, bénéficie aujourd'hui à plusieurs milliers d'entre eux chaque année.

Sous la kippa tricotée, la politique

À la différence des ultra-orthodoxes, les hommes qui portent une kippa tricotée et leurs épouses participent activement à la vie du pays, et ce depuis l'origine. Rompant avec l'antisionisme de l'ultra-orthodoxie dès le début du XX^e siècle, tout un courant religieux, à l'instigation du Grand-Rabbin Avraham Isaac Kook (1865-1935), interpréta la création de l'État d'Israël comme préfigurant la Rédemption : loin d'être incompatible avec la religion, le sionisme devait permettre au peuple juif d'assumer sa « vocation divine ». Sur cette base, les sionistes religieux surent construire un compromis avec les sionistes laïcs. Leur parti, le *Mafdal* (ou Parti religieux-national) participa à tous les gouvernements travaillistes depuis la fondation de l'État. Après la guerre des Six Jours en 1967, ses relations avec la gauche se dégradèrent, la question de l'avenir des territoires occupés devenant un sujet de conflit. Le Mafdal saisit un prétexte en 1977 pour mettre fin à son alliance avec la gauche et privilégier des alliances avec la droite. Cela ne signifie pas que tous les sionistes religieux soient de droite. Il y a encore parmi les porteurs de la kippa tricotée des électeurs des partis de gauche et des adhérents des mouvements pacifistes. Mais le pluralisme du sionisme religieux est un leurre : seules quelques individualités affichent des positions ouvertes au sein d'un courant de plus en plus monolithique, mais dont l'influence ne cesse de croître. D'abord parce que les porteurs de la kippa tricotée et leurs femmes font preuve de nombre de qualités. Ils sont dotés d'une solide formation idéologique : le sionisme religieux fondé sur l'alliance entre le peuple d'Israël, la Torah d'Israël et la terre d'Israël présente une réelle cohérence intellectuelle.

Cette idéologie est transmise grâce à un travail d'éducation intense pour lequel le mouvement a établi des institutions solides. Disposant d'un réseau scolaire public, le secteur public-religieux (*mamlakhti-dati*), le mouvement est dominant dans une université de bon niveau, Bar-Ilan (près de Tel-Aviv), et a mis en place tout un réseau de yeshivas dont certaines combinent études talmudiques et service militaire (*yeshivot hesder*). Par ailleurs, un mouvement de jeunesse, le *Bné Akiva*, organise pour les enfants et les ado-

lescents des activités de loisirs et des camps de vacances avec un contenu idéologique affiché. De ce point de vue, le succès du sionisme religieux peut être compris comme la récompense de cet effort continu en faveur de l'éducation. Par ailleurs, le comportement individuel des personnes formées à cette école inspire le plus souvent un sentiment de respect dans la population israélienne. Loin de jouer les donneurs de leçons comme le font les ultra-orthodoxes, les sionistes religieux fondent leurs rapports avec leurs concitoyens non religieux sur la tolérance et l'ouverture. Ils apportent aussi un soutien important aux populations défavorisées, et font souvent preuve d'un désintéressement qui contraste avec le matérialisme de la société qui les entoure. L'influence du sionisme religieux est de plus en plus visible dans nombre de secteurs et d'abord à l'armée¹. Dans tous les services de sécurité, leur présence est visible : le chef du Mossad, Yossi Cohen, est issu d'une famille religieuse et a été élève de yeshiva, et Roni Alsheikh, chef de la police, porte la kippa tricotée. Car, poussés par leurs rabbins et leurs leaders, les jeunes sionistes-religieux entendent bien prendre des responsabilités dans la société israélienne où pendant longtemps leur influence était limitée. À cet égard, on a pu parler d'une stratégie d'entrisme. Organisé ou non, le mouvement est désormais très visible dans bien des secteurs de la vie publique (ministères, radio-télévision ...). Nombre d'observateurs considèrent que cette montée en puissance du sionisme religieux va conduire à une hégémonie idéologique mise en valeur par cette nouvelle élite. Même en dehors de toute volonté politique, l'impact du sionisme religieux dans la société ira croissant, notamment pour des raisons démographiques. La population sioniste-religieuse connaît une forte natalité. Cette évolution est perceptible dans l'ensemble du pays², et plus encore en Cisjordanie.

1. Selon Charles Enderlin, les sionistes-religieux, qui ne représentaient que 2,5% des officiers d'infanterie en 1990, sont en passe de devenir majoritaires dans ce corps d'armée, notamment (*Au nom du Temple*, Seuil, 2013).

2. On dispose d'une indication avec les chiffres d'affiliation aux mouvements de jeunesse. Celui du courant sioniste-religieux, le *Bné Akiva*, connaît la plus forte progression : il représente 21,3% du total des effectifs des mouvements, avec plus de 56 000 membres dont le nombre a cru de 88% au cours des dix dernières années (Source : *Actualité juive*, 11 mars 2016).

Le Kulturkampf israélien

Les Juifs israéliens se définissent souvent par rapport à leur degré de pratique religieuse¹ : laïcs, traditionalistes, sionistes-religieux ou ultra-orthodoxes. Le *Kulturkampf*² est le combat culturel qui oppose depuis toujours les hommes en noir à la majorité des Israéliens, en particulier à ceux se déclarant laïcs³ qui, au regard de la puissance acquise par l'ultra-orthodoxie, ont le sentiment de vivre dans une forteresse assiégée. Non sans raison. L'immobilisme institutionnel censé gouverner les rapports entre l'État et la religion – le statu quo – masque une évolution qui va constamment dans le sens souhaité par les partis ultra-orthodoxes. En 70 ans, la « contrainte religieuse » s'est renforcée.

Il y a d'abord des thèmes classiques de l'affrontement entre laïcs et religieux. Le premier est celui du Shabbat. Les partis ultra-orthodoxes conditionnent souvent leurs votes à la Knesset à un respect du Shabbat de plus en plus complet avec l'arrêt des transports publics, la fermeture de la plupart des commerces et des lieux de loisirs... Les projets de compromis avancés, comme celui de la fermeture des commerces et l'ouverture des lieux de loisirs dont l'objet n'est pas seulement lucratif, se sont heurtés à un refus catégorique de la part des partis ultra-orthodoxes. En janvier 2018, un projet de loi controversé visant à interdire l'ouverture des commerces de proximité pendant le Shabbat a été adopté à une très faible majorité par le Parlement israélien après des semaines de rebondissements et de divisions. Le texte prévoit de donner au ministère de l'Intérieur la possibilité de rejeter les ordonnances locales relatives à l'ouverture des commerces le jour du Shabbat. Bien que la loi fasse une exception pour Tel Aviv, où le mode de vie est particulièrement laïque,

1. 75 % des Israéliens sont juifs, et 80 % d'entre eux déclarent être croyants. Mais leur pratique se situe à des degrés très divers. Pour simplifier, il y a un quart de stricts pratiquants (se partageant pour moitié entre ultra-orthodoxes et sionistes religieux) ; un quart de traditionalistes très attachés à la pratique (respect de la *cacherout*, du Shabbat et des fêtes), un autre quart moins traditionaliste (respect des principales fêtes), et un quart d'athées qui disent ne rien faire du point de vue religieux. Notons tout de même que la plupart de ces derniers font circoncire leurs garçons (Spinoza pensait que cela suffisait à assurer la pérennité du peuple juif), se marient à la synagogue, et célèbrent les principales fêtes par des repas de famille... coutumes qui les feraient désigner comme pratiquants dans d'autres religions.

2. Le mot désigne à l'origine le combat de Bismarck contre l'influence de l'Église catholique dans les années 1870 en Allemagne.

3. Voir l'étude basée sur l'autodéfinition, *7 key findings about religion and politics in Israel*, réalisée en 2016 par le Pew Research Center (en anglais).

son application a déjà conduit à des affrontements, notamment à Ashdod, où des commerces ouverts le Shabbat ont été sanctionnés, et où les laïcs ont organisé des manifestations pour défendre leur ouverture.

Le second thème classique d'affrontement entre laïcs et religieux vise le monopole du Grand-Rabbinat d'Israël aujourd'hui occupé par des ultra-orthodoxes. À la tête de ce combat, on trouve les Israéliens qui pratiquent la religion dans les mouvements libéraux (*liberal* ou *reformed*) et traditionalistes (*massorti* ou *conservative*). Cette contestation a souvent été bien accueillie par la Cour suprême qui a décidé, par des décisions retentissantes, que les rabbins appartenant à ces courants pouvaient également être rémunérés par l'État, ou encore que les femmes *liberal* ou *conservative* pouvaient utiliser les bains rituels contrôlés par le Grand-Rabbinat. Par ailleurs, le compromis approuvé par le gouvernement sur la question des prières mixtes au mur des Lamentations (*Kotel*) a été remis en cause et a provoqué une crise avec le judaïsme américain. La délicate question des conversions alimente régulièrement la polémique, toutes celles célébrées à l'étranger étant reconnues, alors qu'en Israël, le Grand-Rabbinat en conserve le contrôle. En dehors des mouvements libéraux et traditionalistes, une fraction non militante du public conteste aussi dans les faits le monopole du Grand-Rabbinat, en se mariant à l'étranger (à Chypre ou en Grèce), ces unions étant reconnues par l'État d'Israël. On peut aussi noter dans la dernière période la mise en place au sein même du rabbinat orthodoxe d'un service de *cacherout* indépendant (une tentative du même type avait déjà été faite dans le domaine des conversions).

Un combat contre les privilèges

Le *Kulturkampf* n'a pas qu'une dimension religieuse. Nombre d'Israéliens laïcs et même pratiquants s'opposent aux privilèges obtenus par le public ultra-orthodoxe, et d'abord à l'assistanat : alors que les étudiants à l'université doivent payer leur scolarité (environ 12 000 shekels soit 3 000 euros par an), la plupart des étudiants de yeshiva reçoivent une bourse (de l'ordre de 1 000 shekels, soit environ 250 euros par mois pour les célibataires). Cette inégalité de traitement est d'autant plus mal vécue que la majorité des jeunes entrent à l'université après avoir effectué leur service militaire, alors que, on l'a vu, les étudiants de yeshiva en sont dispensés. Pour toutes ces raisons, les ultra-orthodoxes concentrent les critiques d'une majorité d'Israéliens qui leur reprochent de ne pas « prendre leur part du fardeau ».

De ce fait, le *Kulturkampf* a aujourd'hui une dimension autant sociale que culturelle. Et cela sur deux plans. Il s'agit d'abord de la participation au marché du travail qui se heurte à une difficulté majeure : ayant suivi des études où l'apprentissage des matières fondamentales est souvent inexistant, et quasiment absents des universités, les hommes harédiss sont difficilement employables. La précédente coalition (2013-2015), dont les partis ultra-orthodoxes étaient absents, avait réussi à faire adopter le principe que seules les écoles offrant aux élèves un enseignement de base (anglais, mathématiques et sciences) pourraient recevoir des fonds publics. Mais de retour au gouvernement, les partis ultra-orthodoxes ont obtenu le démantèlement de ce dispositif. Dans le même temps, pour prix de leur participation à la coalition, les ultra-orthodoxes ont réussi à faire passer les crédits accordés aux yeshivas de 500 millions à 1,1 milliard de shekels (environ 260 millions d'euros). De ce fait, en 2016, la part des hommes ultra-orthodoxes participant au marché du travail est redescendue à 51 %.

Il y a ensuite l'attitude vis-à-vis de l'armée. Deux questions sont posées. D'une part, la participation des ultra-orthodoxes au service militaire. La dispense du service militaire pour les élèves de yeshivas, on l'a vu, existe depuis la création de l'État. Mais elle est régulièrement remise en question, ravivant les tensions sur un sujet qui cristallise depuis des années les dissensions entre laïcs et religieux. En 2014, une loi appelée « partage du fardeau » a failli y mettre un terme. Mais la communauté ultra-orthodoxe a réussi à faire reculer le gouvernement, avec un amendement voté en 2015. Cet amendement à la loi a été annulé par la Cour suprême sur la base du principe d'égalité. Les députés ultra-orthodoxes ont fait de l'adoption d'un nouveau texte rétablissant l'exemption la condition de leur soutien aux lois présentées par la coalition, mettant ainsi en péril l'existence du gouvernement.

Une autre difficulté est soulevée dans le monde sioniste-religieux, plusieurs rabbins ayant pris position contre la mixité dans les unités combattantes.

Les ravages de la proportionnelle intégrale

Le système électoral israélien, celui d'une représentation proportionnelle intégrale, favorise le poids des petits partis : sans eux, il est impossible de former une coalition gouvernementale. Ce qu'ont parfaitement compris les partis ultra-orthodoxes qui n'ont cessé de confirmer leur poids électoral et disposent aujourd'hui d'une représentation parlementaire importante. C'est vrai pour les ultra-orthodoxes ashkénazes de *Yahadout HaTorah* (le Judaïsme de la Torah) qui

comptaient 4 députés en 1992 et en 1996, 5 en 1999, 5 en 2003, 6 en 2006 en 2009, 7 en 2013 et 6 en 2015. À l'heure actuelle, les enquêtes le créditent de 7 sièges. C'est déjà plus que Shas. Le parti ultra-orthodoxe séfarade qui avait fait son apparition sur la scène parlementaire avec 4 sièges en 1984 avait atteint jusqu'à 17 sièges en 1999. Depuis, les sondages lui accordent moins que sa représentation actuelle (7 sièges), et, compte tenu du seuil d'éligibilité qui a été rehaussé à 3,25 %, Shas est à l'heure actuelle en situation de survie. Les raisons de ce déclin sont multiples : la disparition du Grand-Rabbin Ovadia Yosef, mentor de Shas, et l'isolement de plus en plus grand d'Arieh Déri, leader historique du parti, à nouveau objet d'une enquête pour plusieurs affaires de corruption. Plus profondément, le parti Shas, qui jouait un rôle social important auprès des populations séfarades défavorisées se voit concurrencé sur ce terrain par le Likoud dans les quartiers pauvres et les villes de développement.

Cet électorat, désormais plus « disponible », surtout en cas de disparition de Shas de la scène parlementaire, est également courtisé par *HaBaït HaYéoudi* (Le Foyer juif). Ce parti, héritier du vieux Mafdal, cherche en effet à élargir sa base électorale encore très marquée par ses origines ashkénazes et son influence dans les territoires (voir *infra*). Son leader, Naftali Benet, en choisissant comme numéro deux une laïque (Ayelet Shaked), a montré cette volonté d'ouverture sociologique (mais non idéologique). Plus largement, sa représentation parlementaire (8 sièges en 2015) est étroitement liée au rapport de forces entre les partis de droite. On note en particulier un phénomène de vases communicants entre le Likoud et le sionisme religieux pour deux séries de raisons. D'une part, au sein du Likoud, le poids pris par la religion est allé croissant, et nombreux sont les porteurs de la kippa tricotée parmi ses militants et ses dirigeants. D'autre part, un véritable rapprochement idéologique existe, en particulier sur la question de l'avenir des territoires : en décembre 2017, le comité central du Likoud s'est prononcé à l'unanimité pour l'annexion de la Cisjordanie.

La religion et les territoires

Aujourd'hui, sur les quelque 400 000 Israéliens vivant au-delà de la Ligne Verte dans les 134 colonies reconnues par le gouvernement israélien, la population sioniste-religieuse compte largement plus de 100 000 personnes et est majoritaire dans la moitié des implantations. Très logiquement, le parti dominant en Cisjordanie est le parti *HaBaït HaYéoudi*. S'exprimant de moins en moins sur les questions religieuses, et de plus en plus sur celles de la sécurité et de l'avenir des territoires occupés, ce parti peut être considéré comme celui des colons, et

du reste, nombre de ses militants, de ses dirigeants, et de ses élus habitent en Cisjordanie. Lors des élections du 17 mars 2015, *HaBaït HaYéoudi* a obtenu 25 % des suffrages, alors qu'au niveau national, il devait se contenter de moins de 7 % (8 députés). *Yahadout HaTorah* obtient aussi des scores importants en Cisjordanie, en raison de la composition de la population de huit colonies ultra-orthodoxes : en 2015, ce parti obtint dans l'ensemble de la Cisjordanie 17 % des suffrages, contre 5 % au niveau national. Cette situation a des conséquences politiques importantes : alors que l'idéologie de *Yahadout HaTorah*, centrée sur le respect des commandements divins, ne devrait pas faire une grande place à la colonisation, l'intérêt électoral du parti le conduit à se défier de toute évolution du statut de la Cisjordanie. Shas, qui n'a guère d'électeurs en Cisjordanie, pourrait avoir une attitude plus ouverte sur ces questions. Du reste, le Grand-Rabbin Ovadia Yosef avait pendant un temps défendu des positions colombe au nom de la « sainteté de la vie ». Mais le public de Shas est très nationaliste : les sondages effectués dans les années quatre-vingt-dix montraient que de tous les électors, celui de Shas était le plus hostile aux accords d'Oslo.

Au total, le poids des partis religieux ne cesse de peser sur la vie des Israéliens. C'était déjà le cas depuis longtemps pour tous les sujets touchant de près ou de loin à la religion. Cela l'est désormais pour l'agenda du gouvernement en politique intérieure et même en politique internationale : toute concession allant dans le sens de la solution à deux États est présentée comme autant de renoncements à la terre du peuple juif, à un abandon de la patrie. Et comme le soutien de ces partis est souvent indispensable à la stabilité gouvernementale, leur discours reste souvent sans réponse... et gagne en influence de part et d'autre de la Ligne verte.

Kaléidoscope

Gilberte Finkel

Si j'étais venue en Israël en 1968, au lieu de 1969, j'aurais fait d'une pierre trois coups : j'aurais fêté les 70 ans d'Israël, les miens, et 50 ans dans le pays. Presque un brelan d'as. Souvent quand on me demande mon âge, je réponds « le même que le pays, et je ne sais pas qui de nous deux est en meilleur état ». C'est partagé : on a eu Israël et moi des hauts et des bas, des problèmes et des crises, mais on peut être fières de les avoir surmontés et de pouvoir célébrer sept décennies.

Je suis née à Paris trois semaines après la création de l'État d'Israël, rue Barquette au cœur du « *pletzl* » et de ses nombreux schmatologues, transformé depuis en « Marais » hyper-branché. Ma mère est née un 15 mai. Ces deux dates expliqueraient-elles l'importance que prit Israël très tôt dans ma vie ? Mes parents m'ont attribué un prénom plus-ringard-que-moi-tu meurs, en souvenir de Golda, ma grand-mère paternelle assassinée à Maïdanek en 1943. J'ai eu de la chance qu'ils aient choisi la version française : Golda en Israël des années soixante-dix aurait été lourd à porter. Mon frère s'appelle Marcel. Bien plus tard quand quelqu'un me demanda comment ma mère (pourquoi ma mère ? et mon père ?) avait choisi nos prénoms, je lui ai répondu « à cause de Proust », en me gardant bien d'ajouter qu'elle ne savait sans doute même pas qui c'était.

Israël est entré dans ma vie à l'adolescence. Mon père eut la chance de pouvoir y aller en bateau avec sa Deux-Chevaux et une caméra huit millimètres, sur le « Theodor Herzl ». Quand j'ai vu les films, d'ailleurs plutôt mauvais, avec d'interminables panoramas, l'envie m'a prise d'aller y voir de plus près. À l'âge de 16 ans, j'ai embarqué seule sur un avion d'El Al pour y passer les vacances d'été. Enfin la mer et le soleil, pas le climat maussade du Touquet habituel. Tout le monde m'expliquait que le pays avait besoin de jeunes, que je devrais venir y vivre, et je pensais « moi, une Parisienne, dans ce désert ». Et pourtant, en rentrant j'ai commencé à suivre des cours

d'hébreu. La guerre des Six Jours marqua un tournant, suivie de mai 1968 et les déchaînements gauchistes anti-israéliens. Impossible de rester plus longtemps en France, ma décision était prise. Après ma licence d'anglais je partirai. La France me semblait grise, conservatrice, bloquée dans ses préjugés, stagnant dans un monde dépassé, où chacune vivait sa vie sans se soucier des autres. Ici, Juives libres, nous construirons une société nouvelle, égalitaire et intègre.

En été 1969, j'ai traversé la Méditerranée sur le Dan, petit bateau de la Zim, disparu de la circulation maritime il y a longtemps. Je n'ai pas fait d'alyah, le mot me faisait peur, évoquait une trop forte rupture. Être résidente temporaire me convenait parfaitement, offrait les mêmes privilèges, et me permettrait de participer à la construction du pays, un projet de vie incomparable. Justement, dans ce pays, petit et encore peu développé, menacé de destruction par ses voisins, je me suis sentie à la fois plus juive, débarrassée de ce sentiment d'appartenir à une minorité même en n'étant pas du tout pratiquante, et en même temps j'oubliais que je l'étais, car c'était devenu une évidence. Plus besoin d'être sur mes gardes, ni d'essayer de deviner ou de chercher qui était juif lors de nouvelles rencontres, ce réflexe qui accompagnait notre vie en France.

C'est Tel Aviv qui m'avait attirée, ville entièrement juive et dotée de belles plages où j'avais la ferme intention de passer tout mon temps libre. Le kibboutz? Hors de question. Je hais la campagne, et il n'offrait qu'un avenir limité, car les femmes travaillaient alors à la cuisine ou avec les enfants, domaines peu attrayants à mes yeux.

En soixante-dix ans, je ne sais pas qui a le plus changé, Israël ou moi. Nous pouvons toutes les deux nous réjouir d'avoir surmonté les guerres, les intifadas, les attentats, les missiles, les crises politiques et économiques, l'assassinat d'un Premier ministre. Nous avons aussi célébré des événements jubilatoires, comme le retour des otages de l'avion détourné à Entebbe et la venue d'Anouar Sadate, et d'autres plus anodins comme la victoire de l'équipe de Maccabi Tel Aviv en coupe d'Europe de basket, ou la première place à l'Eurovision. Nous méritons de fêter notre anniversaire avec les honneurs qui nous sont dus.

J'ai appris à aimer ce pays, malgré la rudesse de la vie et le niveau de vie assez bas il y a presque cinq décennies. La société de consommation n'avait

pas encore atteint nos frontières, mais je ne pensais qu'à consommer. Dans l'ambiance frugale, tout me manquait, les fromages français, la baguette, la crème de marrons, les articles de toilette, les vêtements à la mode. Mes parents remédiaient gentiment à ce sentiment de pénurie en écoulant des stocks de bonnes choses par l'intermédiaire de gens qui passaient par ici.

Aujourd'hui, dans ce temple de la consommation et du néo-libéralisme économique, au deuxième rang derrière les États-Unis pour les inégalités parmi les pays développés, on part à l'étranger comme autrefois on allait passer quelques jours dans une « *beit havra'ha* », une maison de repos qui tenait lieu d'hôtel. Il faut dire qu'une taxe de voyage, parfois plus élevée que le prix du billet d'avion, est restée en vigueur jusqu'en 1993. La surconsommation actuelle me répugne. Cette culture de « *canyons* », comme on appelle en hébreu ces grands centres commerciaux, m'a entraînée dans un autre extrême. Je refuse d'en faire partie, ce n'est pas facile. Je suis ravie de pouvoir manger de la bonne baguette bien de chez nous avec du fromage local de qualité, de trouver des vêtements sans tomber dans les excès de la mode ni des marques internationales. Aujourd'hui les compagnies d'aviation *low-cost* se partagent une bonne part du gâteau, et il est possible d'aller en Pologne pour quelques dizaines d'euros. Certaines Israéliennes s'y précipitent, pour faire du shopping ou du tourisme. Du tourisme? En Pologne? Dans ce cimetière? Oui, vous avez bien lu. Pendant qu'une industrie florissante emmène des lycéennes visiter Auschwitz, des tours-opérateurs proposent même des circuits touristiques sans visites de camp d'extermination, car il faut bien épargner les âmes sensibles. Lors de mes premiers voyages en Israël avant de venir m'y installer, dans les années soixante, j'ai été comme beaucoup choquée de voir le grand nombre de Volkswagen et de Mercedes. Dans ma famille il n'était pas question d'acheter allemand. À la différence de la Pologne, qui vire à droite et où l'antisémitisme a ressorti son venin, l'Allemagne a reconnu sa responsabilité et en a payé le prix. Mais je ne devrais pas trop m'avancer. Les actes antisémites y sont en augmentation, et la présence de nazis au Bundestag depuis les dernières élections me reste en travers de la gorge.

Dans les années soixante-soixante-dix, les Israéliens formaient une société où régnait la cohésion. À part les fanatiques de Mea Shearim, tout le monde vivait plus ou moins en harmonie, perturbée par moment par des mouvements sociaux comme les Panthères noires. Tous les hommes, à de rares

exceptions près, faisaient leur service militaire. Dans le film « Atalia » réalisé par Akiva Tevet en 1984, Michal Bat Adam incarne une jeune kibboutznik veuve qui entame une liaison avec un garçon de 18 ans réformé du service militaire. Tous deux représentent des « *outsiders* » dans la société du kibboutz où le conformisme règne de façon absolue. Depuis, la population s'est fragmentée et les analyses de société décrivent des « secteurs » : les Ashkenazes, les *Mizrahim* (Sépharades), les Arabes, les Druzes, les Russes, les *Haredim* (ultra-orthodoxes), les Éthiopiens, les nouveaux immigrants. Est-ce le destin inévitable d'un rassemblement de Juifs venus des quatre coins du monde et de minorités installées ici depuis des générations ? Israël est un pays d'extrêmes et de contrastes. Dans cette « *start up nation* » empire de la haute technologie, on peut encore voir dans les rues de Tel Aviv une charrette attelée à un cheval, chargée de vieilleries disparates que le conducteur tente de vendre aux cris de « *alte sakhen!* », et des devantures de magasins qui n'ont pas changé depuis cinquante ans, même dans les quartiers prospères du vieux Nord. Mais dans l'ensemble, Tel Aviv s'est métamorphosée. La population même a évolué, et après avoir sauté une génération, la mienne, les jeunes y sont majoritaires, et nombreux les pères de famille promenant leurs enfants en bas âge dans une poussette. Souvent je peste contre ces changements : les chiens omniprésents (vingt-six mille!), et leurs promeneuses qui en traînent six ou huit à la fois derrière leur vélo, ces mêmes vélos, souvent électriques, qui nous frôlent à toute allure et encombrent nos trottoirs accompagnés de trottinettes électriques et autres Segway, des dangers publics pour les paisibles piétonnes. Puis je me calme et reconnais que j'aurais du mal à trouver une ville offrant un accès aussi facile à une mer chaude, où le réseau de transport bon marché permet de se déplacer facilement, en bus climatisé (quelquefois trop) ou en taxi à un prix abordable, à pied, et même le Shabbat en *sherout* (taxi collectif). En même temps j'ai la nostalgie de l'époque où les gens se parlaient dans la rue sans se connaître. Il m'arrivait d'être abordée avec bienveillance : « tu portes une belle robe, elle vient d'où ? », ou d'être dérangée par des voisins frappant à ma porte pour m'apporter un plat tout juste cuisiné. Ils ont été remplacés par des *yuppies* quelquefois surnommées de façon péjorative « *tzfonbonim* », jeunes du nord de la ville riches et centrées sur elles-mêmes. Itzhak Shamir, Premier ministre, avait coutume de dire que « rien n'a changé... les Arabes sont les mêmes Arabes, la mer est la même mer ». Il avait tort. La mer a changé, maintenant les méduses nous

envahissent au début de l'été pour quelques semaines, accompagnées d'un nouveau type de poisson vorace qui pique douloureusement les jambes des baigneuses immobiles (pour leur échapper, il faut nager ou bouger). De plus en plus de jeunes Arabes font un service civil, et le nombre de chrétiennes sous les drapeaux est aussi en augmentation. Des femmes *to'aniot rabbaniot* (juristes) siègent aujourd'hui dans les tribunaux rabbiniques. Depuis l'effigie de Golda Meïr dans les années quatre-vingt sur les billets de dix shekels, les femmes brillaient par leur absence sur les billets de banque. Cette lacune est corrigée. Rachel la poétesse, comme on l'appelle en hébreu (Rachel Bluwstein), vaut désormais vingt shekels. J'en profite pour recommander une visite à sa tombe au cimetière de Kinnereth, dans un cadre bucolique de rêve. Quant à Leah Goldberg, ce génie de la littérature, elle a l'honneur de figurer sur le nouveau billet de cent shekels. Dans d'autres domaines, pas de changement : l'inégalité des salaires entre hommes et femme, passée de trente à trente-deux pour cent malgré la présence accrue de femmes dans la finance et à la *Knesset*, ou le nombre de femmes tuées par leur conjoint chaque année qui semble même en légère hausse.

Ce qui est sûr c'est que la polarisation s'accroît. On peut maintenant trouver du « *hametz* » pendant Pessah à Jérusalem, à Tel Aviv les cinémas et les théâtres fonctionnent le Shabbat (sauf Habimah, théâtre national), ce qui n'était pas le cas il y a encore quelques décennies. Parallèlement certains groupes religieux et « *haredim* » (ultra-orthodoxes) sont devenus obsédés par la ségrégation des sexes dans la vie civile et à l'armée. Comme ils ne réussissent pas à dissuader toutes les jeunes filles pratiquantes de ne pas faire leur service militaire, leurs rabbins tentent au moins d'effacer l'image de leur présence et d'imposer une ségrégation totale là où elle n'existait pas. Aux dernières élections en 2015, les partis ultra-orthodoxes (pas de désaccord entre Ashkénazes et Sépharades sur ce sujet) ont refusé d'inclure des candidates dans leur liste, alors que, fait nouveau, des femmes ultra-orthodoxes l'ont demandé avec insistance. Il est aujourd'hui question d'introduire des cours pour *haredim*, donc hommes et femmes séparés, dans les universités, ce qui entraînerait une diminution du nombre de professeures, sans parler des conséquences sociales. En parallèle, dans les crèches et les classes de maternelle et du primaire de Tel Aviv, les enfants vont à l'école de la diversité et viennent de familles en tous genres : monoparentales, homoparentales, et bien sûr nucléaires traditionnelles.

Un petit pays, encore jeune et qui pourrait ajouter quelques records à ceux du Guinness, s'il était possible de les photographier. Je cite pêle-mêle :

- Record du monde de consommation de dinde (viande et charcuterie) : chez nous c'est tous les jours *Thanksgiving!*
- Record du monde des couples d'hommes avec enfant(s), conçues avec une mère porteuse originaire d'Europe de l'est ou des États-Unis selon leurs moyens.
- Record d'achats en ligne le « *black Friday* », vendredi 24 novembre 2017
- Record des pays de l'OCDE pour la densité de circulation sur les routes (en quinze ans le nombre de voitures a augmenté de soixante-neuf pour cent!)
- Record du nombre de traitements de fertilité, pris en charge par les caisses de maladie pour les femmes de moins de quarante-cinq ans

Pour Tel Aviv :

- Choisie dans le top des dix grandes villes balnéaires du monde par le National Geographic en 2010
- Première place dans le top des onze villes les plus gay-friendly en 2015 du site WOW Travel, et parmi le top des quinze du site Hostelworld en 2017
- Fait partie des cinquante destinations-phares de 2018 choisies par le magazine Travel + Leisure
- Record du monde du nombre d'appartements en location par AirBnB (au détriment des locataires à long terme, pas de quoi pavoiser)
- Plus haute concentration urbaine de bâtiments de style Bauhaus.

Israël bat un autre record, dont on se passerait volontiers : il n'existe aucun autre pays dont les moindres faits et gestes sont examinés au microscope et dont la seule mention du nom provoque de tels délires et une telle hystérie d'hostilité, aussi bien à droite qu'à gauche. Mais les Israéliennes elles-mêmes ne semblent pas s'inquiéter outre mesure, puisque le pays est classé au onzième rang dans l'index du bonheur de 2017 (*happiness index*)! Par moments je me demande si nous ne vivons pas comme des imbéciles heureuses, à l'heure où certains commentateurs se demandent si le plus grand danger auquel nous sommes confrontées ne viendrait pas de l'intérieur : la fragmentation, quelquefois violente, comparable à la destruction due à la haine inutile (*sinat hinam*) lors de la révolte contre les Romains.

Quant au cinéma, à la littérature et à la musique israéliennes, nul besoin

d'en faire leur panégyrique : prix de festivals attribués à de nombreux films, séries de télévision adaptées à l'étranger, écrivaines parmi les auteures de *best-sellers* internationaux, et musiciennes de jazz à la réputation internationale, on a le choix. J'ai entendu Yaël Dayan affirmer à un groupe du Conseil Général de la Saône-et-Loire (des Bourguignons hyper-sympas) que depuis l'arrivée massive des immigrants russes, le nombre de musiciennes suffirait à fonder un orchestre philharmonique dans chaque localité. Récemment Abdullah Al-Hadlaq, écrivain koweïtien, a déclaré dans une interview télévisée qu'Israël était un état indépendant légitime, que les Israéliens avaient droit à leur pays dans leur terre. D'après lui, aucun pays arabe n'aurait fait ce qu'Israël a fait pour la libération de Gilad Shalit. Il s'est fait traiter d'idiot et d'agent sioniste sur les réseaux sociaux, mais n'a pas été menacé de mort. Un progrès. N'oublions pas non plus cette fameuse cuisine israélienne, que personne ne sait vraiment définir, mais qui attirerait de plus en plus de fins gastronomes.

Israël reste quand même le seul endroit au monde où je peux vivre, le seul qui m'a fait vibrer. Je vibre encore quand je le parcours, que ce soit en train le long de la plaine côtière, en voiture au bord de la mer Morte, à travers les paysages désertiques à couper le souffle du Néguev, ou à pied en revivant l'histoire à Jérusalem et à St Jean d'Acre. Les balades en Galilée m'évoquent les pionnières qui malgré les conditions pénibles ont tenu bon et l'ont rendue si verdoyante. C'était quand même mieux que les pogromes.

À la fin d'un colloque organisé par Yad Vashem à la mémoire de Simone Veil et des déportés hongrois en octobre 2017, tout le monde s'est levé et a chanté l'hymne national, *Hatikvah*. Comme à chaque fois, le chanter en chœur m'a retourné les « *kishkès* » et fait venir les larmes aux yeux. C'est peut-être par certaines émotions qu'on définit son identité.

Remarque : le féminin dans le texte englobe le masculin.

Notice bibliographique

Vit en Israël depuis 1969. Titulaire d'une maîtrise d'anglais de l'université Paris VII.

Militante féministe, elle a participé entre autres au groupe qui a fondé le premier centre d'aide aux victimes de viol en mars 1978. A fait partie de groupes

de femmes pour la paix. A publié des articles sur les femmes et le MLF en Israël dans des revues francophones, et le chapitre sur Israël dans un livre sur les mouvements de femmes dans le monde, publié par la revue allemande *Das Argument*. Membre du conseil d'administration du centre Adva, ONG spécialisée dans la recherche sur les inégalités au sein de la société israélienne. Aujourd'hui à la retraite, après une longue carrière dans le tourisme.

« Ce texte a été publié dans La revue des écrivains israéliens de langue française *Continuum* 14 - 2018, consacré aux 70 ans de l'État d'Israël. »

Talmud à la sauce sud-coréenne

Sylvie Halpern

Sur 50 millions d'habitants, il doit bien y avoir 300 Juifs au pays du Matin calme. Pourtant, plus de 2000 versions du Talmud y sont proposées en librairie et chaque famille sud-coréenne conserve précieusement la sienne. Mais au fait... de quel Talmud parle-t-on ?

Johnny Kim ne porte pas de kippa, ne mange pas cacher, et ne va jamais à la synagogue. De toute façon, les synagogues ne courent pas les rues à Séoul. Et puis il n'y a aucune raison que Johnny Kim s'impose tout ça ! Aussi élégant et inspiré de mode *british* que ses compatriotes croisés dans le riche et branché quartier de Hannam-Dong – celui-là même où le Chabad a établi ses quartiers en 2008, à deux pas de la luxueuse résidence du magnat de Samsung –, ce long quadragénaire asiatique n'a jamais rien eu de juif. Mais à la télévision, aux cours et conférences qu'il donne dans les écoles et les entreprises du pays, par ses publications qui, comme d'autres, se vendent comme des petits pains chauds, ici Jung Wan Kim – alias Johnny Kim – est un Monsieur Talmud.

La plupart des Sud-Coréens n'ont jamais vu un Juif de leur vie. Même s'il s'en est glissé parmi les 30 000 soldats de l'énorme base militaire américaine de Yongsan-Gu. Même si on croise de plus en plus d'hommes d'affaires, de scientifiques ou d'étudiants israéliens dans les rues de Séoul. Mais ce n'est pas grave : dans ce pays réputé pour son barbecue, son taux de suicide et ses émissions élevées de CO₂, ce coin d'Asie autant chrétien que bouddhiste et où la moitié de la population se dit athée, on est ouvert à tout, surtout à ce qui peut-être perçu comme un pas de géant vers la réussite. Alors le Talmud, pourquoi pas ?

« Les Coréens sont obsédés par l'éducation et l'excellence » raconte David Lévy, le nouveau Consul d'Israël à Montréal, qui a été en poste à Séoul de 2012 à 2016 : « La concurrence est énorme là-bas, les hommes travaillent 24/7 et les familles dépensent une fortune pour l'éducation. L'éducation de leur enfant souvent unique, d'ailleurs. » Dès qu'elles deviennent mères, les Coréennes

quittent leur emploi et se donnent à plein temps pour faire performer leur petit. En plus de l'école publique, la plupart des enfants fréquentent l'après-midi les *hagwons*, l'univers fort lucratif des écoles privées, où on les bourre encore plus de connaissances. « Le gouvernement coréen a dû légiférer pour limiter les heures d'étude. Dans le métro de Séoul, il n'est pas rare de croiser tard le soir des enfants de huit-neuf ans exténués, pressurisés, qui rentrent chez eux... où ils étudient encore jusqu'à minuit ».

C'est dans cette folle course à l'excellence que la solution a été toute trouvée il y a une quarantaine d'années. Équation : malgré les persécutions, les Juifs sont toujours là et réussissent en tout; ils contrôlent les plus grosses compagnies du monde; en un rien de temps, ils ont fait surgir un pays de rêve, une nation start-up. La Corée du Sud, elle, a beau investir à coups de milliards dans son système d'éducation, elle n'a jamais eu de prix Nobel (sauf un de la paix, en 2000) alors que les Juifs en raflent 25 % (et qu'il y en a déjà 12 pour le seul petit Israël). Leur secret ? Ce n'est ni la faute à Voltaire, ni à Rousseau, mais grâce à la « méthode juive » et à un livre trapu et complexe, vieux de 1 500 ans : le Talmud ! Et un peu comme Obélix qui y est tombé enfant, les petits Coréens plongent jusqu'à plus soif dans ce chaudron magique pour acquérir à vie la puissance, la sagesse, l'art de la réussite et l'intelligence des Juifs.

En 2013, soucieuse justement de stimuler l'initiative et l'entrepreneuriat, la présidente de l'époque, Park Geun-hye, avait même choisi comme sous-ministre de l'Économie le professeur qui a traduit en coréen *La nation start-up*, cet ouvrage qui raconte la créativité de l'économie israélienne et fait la part belle au Talmud pour l'expliquer. « Elle était aussi de cette génération qui a été marquée par les récits élogieux des années soixante-dix sur Israël, dit le Consul Lévy. De tous ces Coréens qui occupent aujourd'hui de hautes fonctions, qui sont convaincus qu'il y a beaucoup à apprendre du peuple juif, et pour lesquels les mots Talmud, kibboutz ou même chutzpah n'ont pas de secret ! »

Car pendant des décennies, le Talmud a eu droit de cité dans les écoles publiques sud-coréennes et a marqué les esprits. L'ancien champion olympique de patinage de vitesse Lee Kyou-Hyuk (une idole dans son pays, le porte-drapeau aux JO de 2014) a déjà confié qu'il plongeait dans le Talmud dès qu'il traversait une passe difficile. Et invité à une émission israélienne en 2011, l'ambassadeur sud-coréen de l'époque en avait même brandi un exemplaire en coréen devant des millions de téléspectateurs ahuris : « Chez nous, chaque famille a au moins

un exemplaire du Talmud. Les Coréens veulent percer le secret des Juifs»... Mais aujourd'hui, c'est surtout dans les *hagwons*, les écoles privées de l'après-midi, qu'on l'enseigne : le mot magique y est la *havruta* – qui a bien peu à voir avec notre tradition – et à lui seul, il garantit un pactole...

Lequel des 63 traités privilégient donc les Sud-Coréens ? Est-ce la *Mishna* ou bien son commentaire, la *Gemara* ? Est-ce qu'ils abordent systématiquement le Talmud en binôme, maître et disciple se relançant sans cesse la balle pour enrichir leur étude ? Pour le gros des lecteurs, tout ceci c'est... du chinois. Les livres qui se publient à la pelle en Corée n'ont pas grand-chose à voir avec le texte originel, mais tous les parents aiment les lire à leurs enfants. La plupart du temps, ce sont des contes et des historiettes inspirés, des *how-to books* à saveur philosophique, des récits épiques sur la vie de Rabbi Akiba ou Rabbi ben Zakkai. Des ouvrages moralisateurs et abondamment illustrés qui côtoient dans les bibliothèques les fables d'Ésope ou les Entretiens de Confucius. Comme les romans Harlequin, les Talmud coréens sont partout, jusque dans les gares. En février dernier, à Séoul, il y avait 2 258 titres en circulation. Et bien sûr, les femmes enceintes ne sont pas en reste : certains ouvrages leur expliquent comment porter des bébés intelligents.

Cet engouement ahurissant a commencé il y a longtemps sous l'impulsion de deux hommes. À ma gauche, Yu Theo, un brillant étudiant que le Gouvernement coréen avait envoyé faire son PhD en Israël dans les années soixante : il a adoré et, rentré chez lui, il l'a dit, écrit, et abondamment parlé à la télévision de ce lointain pays fort et moderne. « C'est lui le messenger qui a fait découvrir Israël aux Coréens, dit le Consul Lévy, lui qui a introduit l'idée que les Juifs réussissent grâce au Talmud qui stimule la pensée critique, le questionnement, l'apprentissage par la *havruta*... » À ma droite, Marvin Tokayer, un rabbin envoyé à la fin des années soixante au Japon par le Rebbe Menachem Schneerson pour s'y occuper d'une communauté américaine croissante, attirée par la croissance du pays. En 1971, il y a publié *5 000 ans de sagesse juive : les secrets du Talmud* – un recueil de biographies de rabbins, de proverbes, de paraboles, de contes et de fables nourris d'éthique juive – qui a rapidement fait un tabac. Il s'en est vendu 500 000 exemplaires au Japon et, par les voies impénétrables du piratage, le *best-seller* a surgi en Corée. « Et les Coréens adorent les contes », lâche Johnny Kim, un brin moqueur.

Lui, du Talmud – le vrai –, il en a entendu parler la première fois, jeune étudiant aux États-Unis, aux cours d'histoire et de culture juives que dispensait Yong

Soo Hyun, un proche ami... du Rabbin Marvin Tokayer. Né Chrétien dans un pays profondément marqué par le confucianisme – une école philosophique largement basée sur l'ordre et la discipline et qui garantit la réussite par le mérite et le travail –, il a été fasciné par le continent de liberté qu'il a découvert : « En Corée, nous avons toujours eu l'habitude d'écouter ce qu'on nous dit et de mémoriser. Point. Nous n'avons pas de culture du questionnement, nous ne maîtrisons pas l'art du débat, de l'apprentissage interactif, notre système ne leur laisse pas leur place et c'est une catastrophe. C'est cela qui est en train de changer et que nous avons appris des Juifs. »

Aujourd'hui, si comme tant d'autres là-bas, il insiste dans ses cours sur les vertus de la contradiction et de la dialectique, Johnny Kim essaie aussi d'instiller à ses auditoires toute cette richesse qu'il a perçue dans la Torah et le Talmud qu'il a étudiés chaque dimanche pendant trois ans au Chabad de Séoul, avec le Rabbin Osher Litzman. Il n'en est certes pas encore à envisager sa conversion au judaïsme, mais il a les 63 traités du Talmud bien au chaud chez lui et il rêve de les traduire un jour en coréen.

« Moi aussi, au début, confie-t-il entre deux gorgées de thé, je voulais essayer de percer le secret de la réussite des Juifs et j'ai été persuadé que c'était lié à leur système d'éducation. Mais plus j'ai avancé dans l'étude, plus c'est toute leur spiritualité qui m'a gagné. J'ai découvert tout l'amour qui se cache derrière les 613 commandements. Et je sais que même les gens les plus riches ont besoin de donner un sens à leur vie, de trouver un bonheur spirituel. Les Juifs l'ont trouvé, voilà le véritable secret de leur réussite. Leur clé ! Mais nous, nous sommes un peuple très matérialiste : ce n'est pas l'étude ni la sagesse ni l'amour de Dieu qui attire la majorité des Coréens vers le Talmud. C'est la clé ! »

S'il s'agit seulement d'une clé... Ce n'est donc certainement pas un hasard si le Rabbin Osher Litsman, qui a créé la *Jewish Embassy* de Séoul en 2008, nous a ouvert grand les portes de son Chabad, mais n'est pas venu au rendez-vous que nous avions fixé avec lui, Johnny Kim et moi. Comment aurait-il pu cautionner, bavardant sur le Talmud coréen, une approche aussi libertine d'un texte fondateur du judaïsme ? Car l'étude – lente, ardue, terriblement difficile – du véritable Talmud est explicitement réservée aux Juifs. Sinon on la désacralise. Elle relève intensément de la *neshama*, l'âme juive, c'est à elle qu'elle parle et à elle seule. Est-ce que les Sud-Coréens ont une *neshama* ?

Ont participé à ce numéro

Russel Jacoby est historien, professeur à l'Université de Californie Los Angeles (UCLA), auteur de nombreux ouvrages en anglais. Parmi ses ouvrages traduits en français : *Otto Fenichel : destins de la gauche freudienne*, PUF, coll. « Bibliothèque de psychanalyse », 1986,

Martine Leibovici est maître de conférences-HDR émérite à l'Université Paris Diderot. Dernier ouvrage paru : (avec Anne-Marie Roviello), *Le perversissement totalitaire. La banalité du mal selon Hannah Arendt*, Kimé, 2017.

Delphine Horvilleur est Rabbin au MJLF- Mouvement Juif Libéral de France. Elle est l'auteur de plusieurs livres. Dernier ouvrage paru : *Réflexions sur la question antisémite*, Grasset, 2019.

Hélène Oppenheim-Gluckman est psychiatre et psychanalyste. Elle est l'auteur de nombreux livres et articles sur des thèmes divers et en particulier sur la Shoah.

Daniel Oppenheim est psychiatre et psychanalyste. Il a écrit 14 livres, sur l'expérience de la violence extrême, due à la maladie grave ou à la barbarie humaine, et leurs conséquences sur plusieurs générations.

Brigitte Stora, auteure de *Que sont les amis devenus : les juifs, Charlie puis tous les nôtres*. Éditions Bord de L'eau. Journaliste, auteure de documentaires et fictions radiophoniques

Jean-Charles Szurek est directeur de recherche émérite au CNRS, spécialiste des questions judéo-polonaises. Il a été co-organisateur du colloque international « La nouvelle école polonaise d'histoire de la Shoah » qui s'est tenu les 21 et 22 février 2019 à l'Ehess.

Lydie Decobert, agrégée d'Arts plastiques et Docteur ès Arts et Sciences de l'Art, enseigne dans l'Académie de Lille. Elle est l'auteur, notamment de *L'Escalier dans le cinéma d'Alfred Hitchcock : Une dynamique de l'effroi* (éd. L'Harmattan, 2008)

Guido Furci est docteur en Littérature générale et comparée de l'Université Sorbonne nouvelle, Paris 3. Actuellement, il travaille à la School of Modern Languages and Cultures de Durham University (UK) en qualité de Junior Research Fellow.

Guila Clara Kessous est auteure, metteur en scène, et cinéaste, elle est titulaire d'un PhD de Harvard. Dernier livre paru : *Théâtre et sacré dans la tradition juive*, Paris PUF, coll. « Lectures du judaïsme », 2012.

Yaël Pachet, a publié des textes littéraires dans diverses revues. Son dernier ouvrage, *Ce que je n'entends pas*, a été publié en 2012 aux éditions Aden, Belgique.

Philippe Vellila est économiste, enseignant, et politiste. Dernier ouvrage paru : *Israël et ses conflits : Des querelles et des rêves*, éd. Le Bord de l'eau, 2017

Gilberte Finkel, est militante féministe. Membre du conseil d'administration du centre Adva, ONG spécialisée dans la recherche sur les inégalités au sein de la société israélienne.

Sylvie Halpern est journaliste et écrivaine. Elle vit au Canada.

Sommaire des numéros précédents

PLURIELLES N°2

Editorial – *Notre devoir d'ingérence*

Interrogations

Me Théo Klein – *Quel avenir pour les Juifs de France ?*

Histoire

Alexandre Adler – *Immigration et intégration des Juifs en France*

Actuelles

Pour une carte du racisme en France – *un projet, une interview*

Dossier – le cinquantenaire de la révolte du ghetto de Varsovie

Annette Wieviorka – *Le Ghetto de Varsovie, la Révolte*

Extraits de textes sur les ghettos de Varsovie

Poèmes

Peretz Markish – *Lévi, sculpteur sur bois
Les amants du ghetto*

Isaïe Spiegel – *Donnez-moi la mémoire, La dernière fois*

Hirsch Glik – *Nous sommes là (Chant du ghetto de Varsovie)*

Paul Celan – *Fugue de mort*

Nelly Sachs – *O nuit*

David Sfar – *Jours de crainte*

Réflexion – Chajka Grosman – *Cinquante ans après*

Politique

Après un an de gouvernement Rabin – Interview de Gavri Bargil

Culture

Anny Dayan-Rosenman – *Romain Gary, une judéité ventriloque*

Hubert Hannoun – *Maïmonide fils et père de l'Histoire*

Rolland Doukhan – *Emission de radio – Au carrefour de trois anniversaires*

Souvenir

Albert Memmi – *Hommage à Maurice Poli, un ami disparu*

Critique d'œuvres

Martine Timsit – *G. Weiler, La Tentation Théocratique – Israël, la Loi et le Politique*

Evelyne Dorra-Botbol – *Des méandres de l'identité, deux livres et un opéra*

PLURIELLES N° 3

Izio Rosenman – *Éditorial : Un horizon de paix*

Actuelles – Théo Klein – *Le judaïsme français, déclin ou renaissance*

Dossier – Le nouveau dialogue judéo-arabe

Itzhak Rabin – *Un discours humaniste*

Hirsh Goodman – *1973-1993 – from war to peace*

André Azoulay – *Les vertus du dialogue*

Dr Ciella Velluet – *Une visite à l'O.L.P. à Tunis – les questions de santé*

Violette Attal-Lefi – *La Tunisie au miroir de sa communauté juive*

Lucette Valensi – *Tunisie – Espaces publics, espaces communautaires*

Droits de l'homme

Gérard Israël – *Immigration et solidarité*

Culture

Annie Goldmann – *La fascination de la femme non-juive dans l'œuvre d'Albert Cohen*

Anny Dayan-Rosenman – *A propos de « Moi Ivan, Toi Abraham »*

Alain Penso – *Lorsque la télévision traite de l'Histoire*

Brèves

PLURIELLES N°4

Izio Rosenman – *Éditorial : Mémoire, violence et vigilance*

Dossier – Lire la Bible

Erich Fromm – *une vision humaniste radicale de la Bible*

Avraham Wolfensohn – *L'actualité de la Bible dans l'éducation de notre temps*

Le regard laïque sur le récit biblique

Yaakov Malkin – *Qui est Dieu ? Approche séculière de la littérature de la Bible, de Dieu et des autres héros littéraires des œuvres bibliques*

Jacques Hassoun – *Joseph ou les infortunes de la vertu*

Henri Raczymow – *Le dit du prophète Jonas*

Annie Goldmann – *La Bible au cinéma*

Études

David Horovitz – *Pourquoi les Alliés n'ont pas bombardé Auschwitz*

Ernest Vinurel – *La Solution finale – Juifs et Tziganes*

Claude Klein – *Une constitution pour Israël ?*

Anny Dayan-Rosenman – *Albert Memmi, un judaïsme à contre courant*

Documents

L'admission de l'AJHL au CRIF

Que signifie être Juif. Déclaration de la Fédération Internationale

Actualité

Violette Attal-Lefi – *Juif laïque – impossible ?*

Jean Liberman – *Le réveil du judaïsme ex-soviétique*

Gérard Israël et Adam Loss – *Le CRIF et l'évolution des communautés*

La Fondation de l'Histoire Audiovisuelle des Survivants de la Shoah

PLURIELLES N° 5

Izio Rosenman – *Éditorial : Terrorisme et paix*

Dossier – identités juives et modernité

Albert Memmi – *Sortir du Moyen-Age*

Egon Friedler – *L'expérience des Lumières – la Haskala*

Francis Grimberg – *Identités juives et citoyenneté française*

Jacques Burko – *Propos subjectifs d'un juif français athée*

Izio Rosenman – *Juifs et Arabes, rythmes d'intégration*

Sylvia Ostrowetsky – *Égaux, semblables, identiques*

Enquête – *Comment vous sentez-vous juif en dehors de la synagogue ?*

Études

Hubert Hannoun – *Lévinas, un homme responsable*

Gershon Baskin – *Le problème de l'eau dans le conflit israélo-palestinien*

Calev Ben Levi – *Qui a écrit la Bible ?*

Itzhak Goldberg – *L'admirable légèreté de l'être – Marc Chagall*

Blaise Cendrars – *Portait de Chagall (poème)*

Critiques et notes

Rolland Doukhan – *L'écriture ou la vie, de Jorge Semprun*

Paule Ferran – *Dieu-dope de Tobie Nathan*

Hubert Hannoun – *Un protestant analyse le monde juif*

Sylvia Ostrowetsky – *Notes sur un voyage à Moscou*

Littérature

Rolland Doukhan – *Jonathan ou la traversée de la mer Rouge (Nouvelle)*

Yehouda Amichai – *Poèmes de Jérusalem*

PLURIELLES N° 6

Izio Rosenman – *Éditorial : Inquiétudes*

Dossier – juifs parmi les nations

Julien Dray – *Exclusion et racisme en France*

Michel Zaoui – *Négationnisme et loi Gayssot*

Yaakov Malkin – *Juifs parmi les nations*

Élie Barnavi – *Demain la paix ? Oui !*

Maurice Stroun – *Aux origines du conflit israélo-arabe*

Violette Attal-Lefi – *Discours de bienvenue : des Juifs dans leur temps*

Elisabeth Badinter – *Les dangers qui nous guettent*

Simone Veil – *Française, juive et laïque*

Dominique Schnapper – *Société laïque, société multiculturelle, mariages mixtes*

Études

Doris Bensimon – *La démographie juive aujourd'hui – maintien ou déclin*

Adam Loss – *Réflexions sur les mutations de la société israélienne et juive*

Martine Leibovici – *La justice et la pluralité des peuples*

Yehuda Bauer – *La Shoah est-elle comparable aux autres génocides ?*

Littérature

Rolland Doukhan – *L'arrêt du cœur*

Cinéma

Violette Attal-Lefi – *Woody Allen dans ses quatre dimensions*

Résolution du 6^e Congrès

PLURIELLES N°7

Izio Rosenman – *Éditorial*

Dossier – langues juives de la diaspora

Langues et histoire

Claude Mossé – *Judaïsme et hellénisme*

Jacques Hassoun – *Les Juifs d'Alexandrie et le multiculturalisme*

Les Septantes

Mireille Hadas-Lebel – *La renaissance de l'hébreu et de la conscience nationale juive*

Delphine Bechtel – *La guerre des langues entre l'hébreu et le yiddish*

Yossi Chetrit – *L'influence du français dans les langues judéo-arabes d'Afrique du Nord*

Itzhok Niborski – *Le Yiddish, un passé, un présent et un futur ?*

Haïm Vidal-Sepiha – *Langue et littérature judéo-espagnoles*

Charles Dobzynski – *Le Yiddish langue de poésie*

Langues et traces

Régine Robin – *La nostalgie du yiddish chez Kafka*

Kafka – *Discours sur la langue yiddish*

Henri Raczymow – *Retrouver la langue perdue. Les mots de ma tribu*

Jacques Burko – *Emprunts du Yiddish au polonais*

Marcel Cohen – *Lettres à Antonio Saura*

Passage des langues

Marc-Henri Klein – *La Tour de Babel l'origine des langues. Du religieux au mythe*

Kafka – *Les armes de la ville*

Rolland Doukhan – *Ma diglossie, au loin, ma disparue*

Haïm Zafrani – *Traditions poétiques et musicales juives au Maroc*

Albert Memmi – *Le bilinguisme colonial*

M. Zalc – *Le yiddish au Japon*

Études

Shlomo Ben Ami – *Après les accords de Wye Plantation où va-t-on ?*

Lucie Bollens-Beckouche – *Les femmes dans la Bible*

Dominique Bourel – *Moses Mendelssohn, fondateur d'un judaïsme moderne et ouvert*

Anny Dayan Rosenman – *Entendre la voix du témoin*

Egon Friedler – *L'intégration des Juifs en Argentine vue des écrivains juifs*

Michael Löwy – *Romantisme, messianisme et marxisme dans la philosophie de l'histoire de Walter Benjamin*

Olivier Revault d'Allonnes – *La loi de quel droit ? A propos d'Arnold Schoenberg*

Nahma Sandrow – *Isaac Gordin, un maskil créateur du théâtre yiddish*

Littérature

Berthe Burko-Falcman – *Le chien du train (nouvelle)*

Anonyme – *Romances judéo-espagnoles*

Wisława Szymborska – *Encore (Poème)*

Antoni Slonimski – *Élégie pour les villages juifs (Poème)*

Evgueni Evtouchenko – *Babi Yar (Poème)*

Document

Déclaration du 7e Congrès de la Fédération des Juifs Humanistes et Laïques

PLURIELLES N° 8

Izio Rosenman – *Éditorial : Un engagement vers les autres*

Dossier – Les juifs et l'engagement politique

Hubert Hannoun – *Barukh Spinoza, rebelle politique*

Jacques Burko – *Les juifs dans les combats pour l'indépendance polonaise au XIX^e siècle*

Henri Minczeles – *Engagement universaliste et identité nationale : le Bund*

Alain Dieckhoff – *Le sionisme : la réussite d'un projet national*

Henry Bulawko – *Bernard Lazare, le lutteur*

Jean-Jacques Marie – *Les Juifs dans la Révolution russe – présentation*

Jean-Charles Szurek – *En Espagne... et ailleurs*

Arno Lustiger – *Quelques notes sur l'engagement des Juifs dans la guerre d'Espagne*

La France, centre de l'aide internationale à l'Espagne

G. E. Sichon – *Frantisek Kriegel, l'insoumis*

Anny Dayan Rosenman – *Albert Cohen, un Valeureux militant*

Lucien Lazare – *La résistance juive dans sa spécificité*

Anny Dayan Rosenman – *Des terroristes à la retraite. Une mémoire juive de l'Occupation*

Gérard Israël – *René Cassin, l'homme des droits de l'homme*

Jean-Marc Izrine – *Une approche du Mouvement libertaire juif*

Charles Dobzynski – *Dialogue à Jérusalem [Extrait]*

Charles Dobzynski – *On ne saurait juger sa vie*

Astrid Starck – *Lionel Rogosin un cinéaste contre l'apartheid*

Rolland Doukhan – Daniel Timsit. *Entretien à propos de Suite baroque. Histoires de Joseph Slimane et des nuages* de Daniel Timsit

Allan Levine – *Un Rabbin, avec Martin Luther King dans la lutte pour les droits civiques*

Question à David Grossman

Etudes, poésie, essais

Lazare Bitoun – *Juifs et Noirs au miroir de la littérature*

Eveline Amoursky – *Mandelstam : l'identité assumée [Extrait]*

Huguette Ivanier – *Une éthique pour notre temps, Lévinas ou l'humanisme de l'Autre*

Charles Dobzynski – *Le mot de la fin*
 Rachid Aous – *Le Matrouz de Simon Elbaz, expression de la tradition chantée judéo-arabe*
Le “judéo-arabe” langue ou culture ?
 Annie Goldmann – *La deuxième guerre mondiale sur les écrans français*

Livres reçus

Ephémérides
 Rolland Doukhan – *Le fil du temps*

PLURIELLES N°9

Izio Rosenman – *Éditorial*
Dossier – les juifs et l'Europe
 Daniel Lindenberg – *Europa Judaica ?*
 Yves Plasseraud – *Etats-nation et minorités en Europe*
 Alain Touraine – *Nous sommes tous des Juifs européens*
 Elie Barnavi – *Le Musée de l'Europe à Bruxelles*
 (Interview Violette Attal-Lefi)
 Michael Löwy – *La culture juive allemande entre assimilation et catastrophe*
 Michel Abitbol – *Entre Orient et Occident, le judaïsme méditerranéen et la modernité*
 Diana Pinto – *Vers une identité juive européenne*
 Henri Minczeles – *Le concept d'extraterritorialité des Juifs en Europe médiane au XX^e siècle*
 Jean-Charles Szurek – *Jedwabne et la mémoire polonaise*
 Joanna Tokarska-Bakir – *L'obsession de l'innocence*
 Daniel Oppenheim – *Dans l'après-coup de l'événement*
 Nicole Eizner – *Juifs d'Europe. Un témoignage*
 Jacques Burko – *Les juifs et l'Europe*

Critiques - recensions - études

Hugo Samuel – *Poèmes*
 Rolland Doukhan – *Extrait de L'Autre moitié du vent (extrait)*

Eveline Amoursky Marina Tsvetaeva – Ossip Mandelstam. *Écho*
 Mikael Elbaz – *Paria et rebelle : Abraham Serfaty et le judaïsme marocain*
 Daniel Oppenheim – *Le Royaume Juif (Compte rendu)*
 Rolland Doukhan – *Les rêveries de la femme sauvage (c. r.)*

PLURIELLES N°10

Izio Rosenman – *Éditorial -- Kaléidoscope*
Dossier – Israël-diasporas – interrogations
 Jacques Burko *Je suis un Juif diasporiste*
 Conversation sur Israël, la société, la paix, le monde d'Amos Oz et David Grossman
 Daniel Oppenheim – *Passé et présent, idéal et réalité*
 Ilan Greilsammer – *Gauche française, gauche israélienne regards croisés*
 Cinéma israélien/Cinéma Juif – la quête d'une identité Mihal Friedman
 Corrine Levitt — *Juifs et Américains – une communauté intégrée*
 Denise Goitein-Galpérin – *Albert Cohen et l'Histoire – son action politique et diplomatique*
 Jean-Charles Szurek — *Le duo Eyal Sivan et Rony Braumann, leur traitement de la mémoire*
 Olivier Revault d'Allonnes – *Être Goy en diaspora*
 Quatre portraits – Nahum Goldmann, Léon Blum, Pierre Mendès France, Raymond Aron
 Interviews – *Vous et Israël. Liliane Atlan, Robert Bober, Bianca Lechevalier-Haïm*
 Régine Robin – *Henri Raczymow*

Etudes, textes, critiques

Rachid Aous – *Laïcité et démocratie en terre d'Islam – une nécessité vitale*
 Françoise Carasso – *Primo Levi, le malentendu*

Michèle Tauber – Aharon Appelfeld, ou la mémoire des langues
 Itzhak Goldberg – *Petit lexique de Chagall*
Quarante sept moins quatre, une nouvelle inédite de Cyrille Fleischman
 Daniel Oppenheim – *Trois jours et un enfant, d'Abraham B. Yehoshoua*
 Chantal Steinberg – *Gilda Stambouli souffre ; Paula Jacques ne la plaint pas*

PLURIELLES N°11

Izio Rosenman-Editorial – *Voyages imaginaires, voyages réels*

Dossier – Voyages

Daniel Oppenheim – *Éthique du voyage. Rêver, partir, retrouver l'Autre, se retrouver*
 Carole Ksiazenicer-Matheron – *America, America – Récits juifs du Nouveau Monde*
 Rolland Doukhan – *L'Amérique*
 Catherine Dana – *En attendant l'Amérique, (extrait)*
 Marie-France Rouart – *Le Juif errant vu lui-même. Ou l'avènement d'un autre Narcisse. Etre "Entre" pour être au "centre"*
 Albert Cohen – *Les Valeureux (extrait)*
 Jacques Burko – *L'histoire des voyages des trois Benjamin*
 Haim Zafrani – *Les lettrés-voyageurs*
 J. Béhar-Druais et C. Steinberg – *Joseph Halévy, un savant voyageur (1827-1917)*
 Régine Azria – *Prédicateurs, cochers et colporteurs...*
 Henriette Asséo Tsiganes d'Europe – *Les impasses de l'extraterritorialité mentale*

Etudes, textes, critiques

Milner Philippe Zard – *L'Europe et les Juifs. Les généalogies spécieuses de Jean-Claude*
 Olivier Revault d'Allonnes – *Un voyage manqué dans la littérature*

Nicole Eizner – *Voyage immobile en Israël*
 Hélène Oppenheim-Gluckman – N. Perront : *Etre Juif En Chine (c. r.)*
 Nicole Eizner Danielle Bailly (coordonné par) – *Traqués, cachés, vivants, (compte rendu)*
 Jean-Charles Szurek – Irena Bozena et Puchalska Hibner *Un homme insoumis, (compte rendu)*
 Chantal Steinberg – *Amos Oz, Ni exil, ni royaume, (c. r.)*

PLURIELLES N°12

Izio Rosenman – *Éditorial – interroger, transmettre, être fidèle ou infidèle ?*

Dossier – Fidélité-infidélité

Daniel Lindenberg – *Le franco-judaïsme entre fidélité et infidélité*
 Henry Méchoulan – *Fidélité et infidélité chez les Juifs d'Espagne*
 Marc-Henri Klein – *Sabbataï Tsvi, Messie Marrane*
 Jacques Burko – *Une histoire marrane (et pas très marrante)*
 Ariane Bendavid – *Spinoza face à sa judéité, le défi de la laïcité*
 Martine Leibovici – *Mendelssohn ou la fidélité au-delà de la rationalité*
 Régine Azria – *Les juifs et l'interdit de l'image, infidélité créatrice ou fidélité paradoxale ?*
 Edwige Encaoua – *Le judaïsme laïc est-il transmissible ? Entre fidélité et infidélité, réflexions pour une mouvance juive laïque*
 H. Oppenheim-Gluckman – *Fidélité vivante ou figée*
 Henri Meschonnic – *Fidèle, infidèle, c'est tout comme, merci mon signe*
 Jacques Burko – *Traduire des poètes ?*
 Nathalie Debrauwère – *L'infidèle chez Edmond Jabès*

Philippe Zard – *Le Commandeur aux enfers. Libres variations sur Don Juan, l'infidélité et le christianisme*

Carole Ksiazenicer-Matheron – *Isaac Bashevis Singer, la fiction de l'infidélité*

Daniel Oppenheim – *Entre tradition et subversion, la contradiction du roi des schnorrers*

Textes

Rolland Doukhan – *Le contre sens*

Essais et critique

Daniel Dayan – *Information et télévision*

Rolland Doukhan – *Va, vis et deviens de Radu Milhaileanu*

Jean-Charles Szurek. Alexandra Laignel-Lavastine – *Esprits d'Europe. Autour de Czeslaw Milosz, Jan Patocka, Istvan Bibo*

Chantal Steinberg – *Aharon Appelfeld : Histoire d'une vie*

PLURIELLES N°13

Izio Rosenman – *Sortir du ressentiment ?*

Dossier – le ressentiment

Catherine Chalier – *Le ressentiment de Caïn*

Rivon Krygier – *Entretien sur le ressentiment dans le judaïsme*

Rita Thalmann – *La culture du ressentiment dans l'Allemagne du II^e au III^e Reich*

Paul Zawadski – *Temps et ressentiment*

Janine Altounian – *Ni ressentiment, ni pardon*

Seloua Luste Boulbina – *L'ascétisme – une maladie érigée en idéal*

Andrzej Szczypiorski – *Le ressentiment du Goy contre le Juif... et contre Dieu*

Jean Beckouche – *Le travail humanitaire et le conflit israélo-palestinien (Interview)*

Physicians for Human Rights-Israel

Daniel Oppenheim – *Le sentiment de voir ses droits non reconnus. La relation médecin-malade*

Michel Zaoui – *Réflexions sur l'affaire Lipietz*

Michèle Fellous – *Conflits de mémoire, conflits de victimes, lutte pour la reconnaissance*

Études, textes, actualité

Philippe Zard – *Un étrange apôtre. Réflexions sur la question Badiou*

Régine Azria – *Les juifs et l'interdit de l'image – infidélité créatrice ou fidélité paradoxale ?*

Jacques Burko – *Une histoire marrane (et pas très marrante)*

Daniel Lindenberg – *Giflés la réalité – en France aussi ?*

Gilberte Finkel – *Entretien sur Israël aujourd'hui*

Notes et comptes rendus

Jacques Burko – *L'histoire des tribulations de la maison natale du Pape à Wadowice*

Jacques Burko – *Jerzy Ficowski, poète et écrivain polonais*

Jean-Charles Szurek – *En mémoire de Nicole Eizner*

Jean-Charles Szurek – *Danielle Rozenberg, L'Espagne contemporaine et la question juive*

Anny Dayan Rosenman – *Berthe Burko-Falcman, Un prénom républicain*

PLURIELLES N° 14

Izio Rosenman – *Editorial*

Dossier – Frontières

Emilia Ndiaye – *Frontières entre le barbare et le civilisé dans l'Antiquité*

Catherine Withol de Wenden – *Les frontières de l'Europe*

Carole Ksiazenicer-Matheron – *Frontières ashkénazes*

Riccardo Calimani – *Le ghetto – paradigme des paradoxes de l'histoire juive*

Zygmunt Bauman – *Juifs et Européens. Les anciens et les nouveaux...*

Henry Méchoulan – *Les statuts de pureté de sang*

Sophie Hirel-Wouts – *Traces marranes dans La Célestine de Fernando de Rojas*

Régine Azria – *Communauté et communautarisme*

Philippe Zard et Nathalie Azoulai (Entretien) – *La frontière invisible...*

Marita Keilson – Lauritz – *Entre Amsterdam et Jérusalem – Jacob Israël de Haan...*

Philippe Zard – *De quelques enjeux éthiques de La Métamorphose*

Daniel Oppenheim – *Variations sur la frontière – Iouri Olecha et Georges Orwell*

Anny Dayan Rosenman – *Aux frontières de l'identité et de l'Histoire – Monsieur Klein...*

Ilan Greilsammer – *Réflexions sur les futures frontières israélo-palestiniennes...*

Etudes, textes et actualités

Denis Charbit – *En Israël, la gauche aux prises avec le sionisme*

Philippe Velilla – *Les Juifs de France et l'élection présidentielle de 2007*

Rolland Doukhan – *La faute de la mariée...*

Chams Eddine Hadeef-Benfatiha – *Dibbouk et Dom Juan...*

Jean-Charles Szurek – *Jan Gross, conscience juive de la Pologne...*

HOMMAGE A JACQUES BURKO

Izio Rosenman, Jean-Charles Szurek...

COMPTES RENDUS

Chantal Steinberg – *Alaa El Aswany, Chicago...*

Chantal Steinberg – *Orly Castel-Bloom, Textile...*

Carole Ksiazenicer-Matheron – *Royaumes juifs. Trésors de la littérature yiddish*

PLURIELLES N° 15

Izio Rosenman – *Éditorial : Les pères juifs, pas assez ou trop présents ?*

Dossier – Les Pères Juifs

Entretien avec Jean Claude Grumberg – *À propos de Mon père. Inventaire*

Jean-Charles Szurek – *La Guerre d'Espagne, mon père et moi*

Michel Grojnowski – *Je me souviens*

Carole Ksiazenicer-Matheron – *En quête du père – devenirs de la disparition (Paul Auster, Patrick Modiano)*

A. Dayan Rosenman – *Romain Gary – au nom du père*

Pierre Pachet – *Le père juif selon Bruno Schulz*

D. Oppenheim – *Etre fils, être père dans la Shoah et après*

Sophie Nizard – *Les pères juifs adoptifs sont-ils des mères juives ?*

Sylvie Sesé-Léger – *Sigmund Freud, un père*

H. Oppenheim-Gluckman – *Le meurtre du père*

Mireille Hadas-Lebel – *Mariages mixtes – matrilinearité ou patrilinearité*

Théo Klein – *Conversation imaginaire avec Isaac*

Textes et essais

Jean-Yves Potel – *Anna Langfus et son double*

Anna Langfus – *De la difficulté pour un écrivain de traduire en fiction la tragédie juive*

Samuel Ghiles Meilhac – *Une diplomatie de la mémoire ? Le rôle du CRIF dans l'affaire du Carmel d'Auschwitz*

Philippe Velilla – *Barack Obama, les Juifs et Israël*

Les sionismes et la paix – *Une table ronde*

Recensions

Ch. Steinberg – *Le village de l'Allemand de Boualem Sansal – un village planétaire ?*

PLURIELLES N° 16

Izio Rosenman Edito – *Les Juifs d'Amérique d'hier à demain*

Dossier – Il était une fois l'Amérique juifs aux États Unis

Françoise S. Ouzan – *Le judaïsme américain en question – transformations identitaires et sociales*

Histoire, sociologie, politique

Shalom Aleikhem – *Note de présentation*

Shalom Aleikhem – *Deux lettres de Rosh Hashana*

Carole Matheron-Ksiazenicer – *Abe Cahan, une vie en Amérique*

Hélène Oppenheim-Gluckman – *Freud et l'Amérique*

Jacques Solé – *L'apogée de la prostitution juive aux États-Unis vers 1900*

Rabbin Stephen Berkovitz – *Le mouvement « reconstructionniste » du judaïsme américain*

Nicole Lapierre – *L'histoire de Julius Lester*

Lewis R. Gordon – *Réflexions sur la question afro-juive*

Célia Belin – *Street face à l'AIPAC : quand David s'attaque à Goliath*

Littérature, cinéma, musique

Daniel Oppenheim – *Lamed Shapiro, du Royaume juif à New-Yorkaises*

Alan Astro – *Deux écrivains yiddish au Texas*

Rachel Ertel – *Le vif saisi le mort : sur Cynthia Ozick*

Guido Furci – *Fictions d'Amérique – Goodbye, Columbus ou le bonheur d'être juif*

Anissia Bouillot – « *The other kind* » : à propos de l'œuvre de James Gray

Nathalie Azoulai – *La question juive dans Mad Men*

Mathias Dreyfuss et Raphaël Sigal – *Radical Jewish Culture*

Vie et témoignages

Henri Lewi – *Incertitudes américaines*

Nadine Vasseur/Alan Sandomir – *Détective dans la NYPD*

Nadine Vasseur/Marc Marder – *Un Américain à Paris*

Textes

Philippe Velilla – *L'internationale conservatrice et Israël*

Rachel Ertel – Sutzkever – *Lumière et ombre*

Notes de lectures

Chantal Steinberg – *L'horizon de Patrick Modiano*

Jean-Charles Szurek – Henri Minczeles, *Le mouvement ouvrier juif. Récit des origines*

PLURIELLES N° 17

Figures du retour retrouver, réparer, renouer

Izio Rosenman. Editorial – *À la recherche d'un monde perdu*

George Packer – *David Grossman, l'inconsolé*
Retours à soi

Alain Medam – *Retours sans retours*

Rabbin Yeshaya Dalsace – *Entretien*

Philippe Zard – *De Révolution en Révélation : impasse Benny Lévy*

Gérard Haddad – *Ben Yehouda et la renaissance de l'hébreu*

Carole Ksiazenicer-Matheron, A l'est d'Éden : *nouvelles du retour et de l'oubli chez I. J. Singer*

Fleur Kuhn – Melnitz de Charles Lewinsky ou les *revenances du roman historique*

PLURIELLES NUMÉRO 18

Que faisons-nous de notre histoire ?

Catherine Fhima – *Trajectoires de retour ou ré-affiliation ?*

Edmond Fleg et André Spire

Martine Leibovici – *Quelques aller-retour au cœur de l'œuvre autobiographique d'Assia Djebar*

Après la catastrophe

Daniel Oppenheim – *Se retrouver*

Anny Dayan Rosenman – *Primo Levi : La Trêve, un impossible retour ?*

Daniel Oppenheim et Hélène Oppenheim-Gluckman, *Les Disparus de Daniel Mendelsohn*

Alain Kleinberger – *Welcome in Vienna : retour sans exil ?*

Michal Gans, *Survivre ou revivre dans l'après Hurban ?*

Sandra Lustig, *Revenir vivre en Allemagne après la Shoah*

Hélène Oppenheim-Gluckman, *Entretien avec Jean-Claude, un Juif polonais*

Jean-Charles Szurek – *Le retour de Yaël Bartana en Pologne*

Céline Masson – *Les changements de nom dans la France d'après-guerre*

Textes, essais et critique

Marius Schattner – *Vu d'Israël : entre la place Tahrir et l'avenue Rothschild*

Philippe Velilla – *L'internationale progressiste et Israël*

Henri Minczeles – *Souvenirs*

Chantal Wolezyk-Steinberg, – *Ce que le jour doit à la nuit de Yasmina Khadra*

Jean-Charles Szurek – *L'heure d'exactitude : histoire, mémoire, témoignage d'Annette Wiewiorka et Séverine Nikel*

PLURIELLES N° 18

Que faisons-nous de notre histoire ?

Izio Rosenman. Editorial

Littérature

Berthe Burko-Falcman – *Absence*

Ewa Maczka-Tartakowsky – *La littérature à défaut d'histoire*

Nadja Djuric – *Psaume 44 de Danilo Kis*

Fleur Kuhn – *D'un Je à l'autre, les langages d'André Schwarz-Bart*

Barbara Agnese – *Sur Marlene Streeruwitz*

Histoire collective

Le mythe de Massada d'après Nachman Ben Yehuda Aryeh Barnea, Les dangers du paradigme de Massada
Anny Bloch-Raymond, *L'occultation de l'esclavage (bonnes feuilles)*

Frédéric Abecassis, *Les Juifs dans l'islam méditerranéen*

Guideon Meron et Oded Chalom – *Moche Shapira; Tristesse sur le lac de Tibériade*

Daniel Oppenheim – *Écrire pour transmettre l'expérience de la barbarie et s'en déprendre*

Alain Blum et Marta Craveri *Passés nationaux ou histoire européenne : deux approches historiennes de l'histoire du stalinisme*

Françoise Blum et al. – *Génocides et politiques mémorielles. Mémoires du Rwanda*

Histoires individuelles

Alain Medam – *Figures en fugue*

Berthe Burko-Falcman – *Un cheval pour pleurer*

Jean-Charles Szurek – *En lisant Ivan Jablonka*

Lucette Valensi – *Mes langues maternelles, plus d'autres*

Carole Ksiazenicer-Matheron – *Traduire*

Marc Sagnol – *Évocations de Galicie. D'Ustrzyki Dolne à Wyjnit*

Anne Geisler-Szmulewicz – *Un combattant pour la Liberté, Jacquot Szmulewicz, immigré, juif et résistant*

Henri Cohen-Solal et Dominique Rividi – *Jeunes à risques, que font-ils dans Beit Ham ?*

Izio Rosenman et H. Oppenheim-Gluckman – *Entretiens avec Élie Wajeman*

Cinéma

Claude Aziza – *Rencontres judéo-chrétiennes dans le péplum*

Guido Furci – *Le livre de La grammaire intérieure au prisme du cinéma*

Essais

Martine Leibovici – *Une critique radicale du sionisme à partir de l'histoire juive diasporique ? À propos de Judith Butler, Emmanuel Levinas et Hannah Arendt*

Jean-Charles Szurek – *Quelques réflexions sur l'article de Martine Leibovici*

Eva Illouz – *Le prix de Judith Butler*
Politique

Philippe Vellila – *Les Juifs de France et l'élection présidentielle de 2012*

Recensions

Chantal Wolezyk – *Le Club des incorrigibles optimistes (Jean- Michel Guenassia) et Le Cercle littéraire des amateurs d'épluchures de patate (M.A. Schaffer et A. Barrows)*

PLURIELLES N° 19

Intellectuels juifs

Itinéraires, engagements, écritures

Izio Rosenman – *Éditorial – Intellectuels juifs*

Izio Rosenman – *Rabi, un intellectuel engagé*

Charles Malamud – *Pierre Vidal-Naquet*

Richard Marienstras – *Moïse et l'Égyptien*

Marie-Brunette Spire – *André Spire*

Antoine Coppolani – *Albert Cohen et la Revue juive*

Sandrine Szwarc – *Les colloques des intellectuels juifs*

Héloïse Hermant – *Refus des Lumières : les penseurs du retour face au danger de dissolution de l'identité juive*

Jean-Claude Poizat – *Intellectuels juifs français et la modernité*

Le cas Finkelkraut

Jean-Charles Szurek – *Enzo Traverso et Alain Finkelkraut, intellectuels nostalgiques*

Carole Matheron – *Abe Cahan : un intellectuel juif dans le melting pot américain*

Martine Leibovici – *Hannah Arendt, ni Juive d'exception, ni femme d'exception*

Daniel Oppenheim – *L'expérience de la barbarie par l'intellectuel et l'éthique du témoignage selon Jean Améry*

Michaël Löwy – *De quelques intellectuels juifs radicaux aux USA et en Europe*

Pierre Pachet – *Les intellectuels juifs en Union soviétique dans les années 1980*

Boris Czerny – *Une identité de papier : le cas de l'intellectuel juif soviétique Shimon Markish*

Konstantin Gebert – *Un intellectuel juif en Pologne – entretien avec Jean-Yves Potel*

Judith Lindenberg – *“Dos poylishe yidntum” (1946-1966) : histoire et mémoire d'une collection au lendemain de la Catastrophe*

Fleur Kuhn-Kennedy – *Mark Turkow et sa “communauté imaginée” : l'activité éditoriale comme engagement intellectuel*

Dominique Bourel – *Buber et la politique*

Denis Charbit – *Intellectuels israéliens : sur l'engagement politique de AB Yehoshua*

Hors-dossier – Textes

Philippe Zard – *Meddeb le sage*

Daniella Pinkstein – *Le temps des miens : de Moriah à Budapest*

Philippe Vellila – *En attendant Marine Le Pen*

Rachel Ertel – *Khurbn : l'homme chaos*

PLURIELLES N° 20

DIALOGUE

Izio Rosenman. *Éditorial – Dialogue*

Dialogue des religions et des cultures

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

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

Aanny Dayan Rosenman – *Laurent Munnich (entretien). Akadem, une cartographie de la vie culturelle juive en France ?*

Quel dialogue après les génocides

Joël Hubrecht – *Après un crime de masse, comment la justice peut-elle relancer le dialogue ?*

Cécile Rousselet – *Dialogue entre bourreau et victime dans Vie et destin de Vassili Grossman*

Jean-Yves Potel – *Du dialogue avec les nazis*

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

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

Fleur Kuhn-Kennedy – « Écoute, mon ami, ce qui se passe ici ». Autour de Zalmen Gradowski et du témoignage comme espace d'interlocution

Anny Dayan Rosenman – Répondre à la puissante voix des morts. Le dialogue dans l'œuvre d'Elie Wiesel

Guido Furci et Fleur Kuhn-Kennedy – Dialogues en résistance dans See You Soon Again de Bernadette Wegenstein

Dialogue et société civile

Daniel Oppenheim – Construire et habiter l'espace du dialogue et de l'hospitalité

Julien Cann – Givat Haviva, un lieu de dialogue. Entretien avec Yaniv Sagee

Rahel Wasserfall. Le CEDAR (Communities Enga-

ging Difference and Religion) – une méthodologie pour un vécu dans la différence. L'inconfort social comme source de connaissance

Daniel Oppenheim – Dialoguer avec les adolescents au sujet du terrorisme

Brigitte Stora et Philippe Zard – Le sujet qui fâche (entretien)

Psychanalyse

Gérard Haddad – Les critères du dialogue et leur application à la psychanalyse

Hélène Oppenheim-Gluckman – Dialogue entre cinq générations

Actualité

Philippe Velilla. Menaces contre la démocratie israélienne