



HAL
open science

Figures de l'identité et du dialogue chez les Juifs d'Allemagne au XXème siècle

Sonia Goldblum

► **To cite this version:**

Sonia Goldblum. Figures de l'identité et du dialogue chez les Juifs d'Allemagne au XXème siècle. Sciences de l'Homme et Société. Université Paris-Cité, 2023. tel-04055516

HAL Id: tel-04055516

<https://hal.science/tel-04055516>

Submitted on 2 Apr 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NoDerivatives 4.0 International License

Année 2022-2023

Université Paris Cité

UFR Études interculturelles de langues appliquées



Dossier d'habilitation à diriger les recherches présenté par

Sonia Goldblum

**Figures de l'identité et du dialogue chez les Juifs
d'Allemagne au XX^{ème} siècle**

Volume 1 : Mémoire de synthèse

Garant de l'habilitation à diriger les recherches :

Monsieur le Professeur Patrick Farges (Université Paris Cité)

Membres du jury :

Madame la Professeure Sophie Cœuré (Université Paris Cité) – Présidente du jury

Madame la Professeure Martine Benoit (Université de Lille) – Rapporteuse

Monsieur le Professeur Daniel Meyer (Université Paris-Est Créteil) – Rapporteur

Monsieur le Professeur Dominique Bourel (Centre Roland Mousnier – Sorbonne Université)

Monsieur le Professeur Joachim Schlör (University of Southampton)

Madame la Professeure Céline Trautmann-Waller (Université Sorbonne nouvelle – Paris 3)

Table des matières

1. Introduction.....	3
1.1 Les Juifs d'Allemagne, une réalité difficile à saisir.....	3
1.2 Éléments de formation.....	7
1.3 Histoire des idées.....	10
2. Travaux sur l'épistolaire.....	15
2.1 Correspondance, croisement des sources et histoire des idées.....	15
2.2. Correspondances et champ intellectuel.....	24
3. Traduction et dialogue.....	31
3.1 Pratique de la traduction.....	31
3.2 La traduction comme forme du dialogue.....	34
4. Dialogue judéo-chrétien et judaïsme.....	43
4.1 Une question anachronique dans les années 1920.....	43
4.2 Un mirage sur le plan théologique.....	47
4.3 Lessing et Mendelssohn : à la frontière entre le paradigme judéo-chrétien et le paradigme judéo-allemand.....	53
5. Migration et vie juive dans la diaspora allemande.....	61
5.1 De la diaspora à la symbiose.....	61
5.2 Dissimilation et question juive.....	67
5.3 À la recherche d'une nouvelle approche de la 'symbiose judéo-allemande'.....	72
6. Conclusion.....	81
6.1 Bilan.....	81
6.2 Projets.....	82
Bibliographie.....	85
Annexe 1 : Rapport d'activité.....	91
A1.1 Enseignement et recherche : problème de spécialisation.....	91
A1.2 Encadrement de travaux.....	93
A1.3 Pratique du franco-allemand en contexte transfrontalier.....	95
Annexe 2 : Publications et colloques.....	99
A 2.1 Liste de publications classée.....	99
A 2.2 Interventions dans des colloques.....	102
Annexe 3 : CV complet.....	105

1. Introduction

1.1 Les Juifs d'Allemagne, une réalité difficile à saisir

Depuis ma maîtrise sur le silence dans la correspondance entre Hannah Arendt et Martin Heidegger, entamée en 2002, jusqu'à mon inédit d'habilitation sur les discours de la « symbiose judéo-allemande », achevée en 2022, la relation entre Juifs et non-Juifs joue un rôle central dans l'ensemble de mes travaux. Pourtant cette certitude que je peux formuler rétrospectivement a mis longtemps à émerger¹. Toutefois, dans mon mémoire de maîtrise, la judéité d'Arendt ne joue qu'un rôle marginal. Alors qu'aujourd'hui, je situe volontiers mon champ de recherche à la croisée des études juives et des études germaniques, cela ne vaut pas pour ce premier travail. En effet, il ne suffit pas de travailler sur des auteurs et des autrices qui se trouvent être juives pour travailler sur les Juifs et Juives d'Allemagne. Beaucoup de travaux sur Hannah Arendt, Walter Benjamin ou même sur Franz Rosenzweig, ne prennent pas en compte cet aspect². Cela peut après tout sembler légitime, surtout quand on se situe dans une tradition française, qui se méfie souvent, au moins depuis Roland Barthes et Michel Foucault³, des lectures biographiques qu'on accuse de rabattre les textes sur la personne de leur auteur, sur sa vie, le « misérable petit tas de secrets » dont parlait André Malraux dans *Les Noyers de l'Altenburg*⁴. Il importe néanmoins de différencier, car le fait d'être juif a ceci de particulier qu'il est rarement secret et que cette appartenance, qu'elle soit revendiquée ou non, laisse des traces, qui méritent bien souvent qu'on s'y arrête. Comme l'écrit Benjamin dans une de ses images de pensée consacrée au lièvre de Pâques : « cacher, c'est laisser des traces » ; il développe la thèse selon laquelle la meilleure cachette est celle qui est visible aux yeux

¹ Pour des raisons de lisibilité, j'ai renoncé à faire usage de l'écriture inclusive. J'ai opté pour l'accord majoritaire et, dans les cas où cela s'est présenté, de l'accord de proximité. Chaque occurrence du masculin générique inclut les personnes de genre féminin.

² Les chercheurs qui travaillent sur la pensée politique d'Arendt font souvent l'économie de cette question. Dans la recherche sur Benjamin, on note, dès la première période de sa réception, une opposition entre les travaux qui accentuent la lecture marxiste et ceux qui accentuent la présence de la tradition juive chez cet auteur. Pour ce qui est de Rosenzweig, une certaine frange de la recherche, notamment en France, met plus volontiers l'accent sur l'héritage hégélien ou idéaliste de l'auteur que sur son héritage juif, ce qui, dans ce cas précis, me semble revenir à la faire claudiquer sur une jambe, et à ne pas reconnaître la double source de sa pensée.

³ Michel FOUCAULT, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », in : *Bulletin de la Société française de philosophie*, 63^e année, no 3, juillet-septembre 1969, p. 73-104. Roland BARTHES, « La mort de l'auteur », in : *Le Bruissement de la langue*, Paris: Seuil, 1984, p. 61-69.

⁴ André MALRAUX, *Les Noyers de l'Altenburg* [1943], Paris, Gallimard, 2016, p. 64.

de tous⁵. Il en va de même du judaïsme des auteurs, il n'est pour ainsi dire jamais aussi exposé que quand il est caché. On notera également que les études sur le genre et les études postcoloniales ont redonné de l'importance à la question de l'auteur et de son identité, parce qu'elles ont permis de comprendre que les conditions de réception d'une œuvre n'étaient pas dissociables de ses conditions de production qui elles-mêmes renvoyaient à la condition de son auteur ou de son autrice⁶. Cela revient à dire qu'il n'y a pas de point de vue neutre, même si le point de vue majoritaire (masculin, blanc, chrétien, européen...) a tendance à se présenter comme tel et à remettre en cause une vision de l'objectivité qui passe sous silence le point de vue de son auteur⁷.

Mon propos ne vise pas à affirmer qu'il est absolument nécessaire de prendre en compte la judéité des auteurs pour s'intéresser à eux, mais que le faire ou non relève d'une décision, d'une accentuation donnée à l'approche choisie, dont il est préférable qu'elle soit consciente. Dans le cadre de ma maîtrise, sur laquelle je reviendrai dans la première partie de cette synthèse, je n'ai accordé que peu d'attention aux tabous, aux non-dits de la correspondance, dont l'appartenance d'Arendt au judaïsme et son exil en France en 1933, puis aux États-Unis en 1941. Un de ces tabous a tout de même retenu mon attention, à savoir celui qui entoure l'engagement de Heidegger au sein du parti nazi à partir de 1933. Alors que certains ouvrages faisaient leur miel de l'aventure adultère d'une femme juive et d'un auteur engagé en faveur du nazisme⁸, j'ai, à quelques exceptions près, passé sous silence le judaïsme d'Hannah Arendt. Je savais évidemment qu'elle était juive et que cela avait marqué une partie de son parcours de vie et de pensée, mais cela constituait l'angle mort, sinon l'impensé de mon approche. À la décharge de l'étudiante de maîtrise que j'étais et de tous ceux qui éludent le judaïsme des auteurs sur lesquels ils travaillent, cela permet de replacer les œuvres en question dans une centralité que le judaïsme de leurs auteurs vient remettre en question comme un particularisme qui les rejette à la périphérie. Durant la séance du 24 janvier 2020 du séminaire *Diaspora* sur lequel je

⁵ Walter BENJAMIN, « Denkbilder » [1933], in : *Gesammelte Schriften*, vol. 4, sld. T. Rexroth, Francfort/Main, Suhrkamp, 1991, p. 305-439, ici p. 398 (= « Der enthüllte Osterhase oder kleine Versteck-Lehre », p. 397-438.)

⁶ Sigrid NIEBERLE, « Rückkehr einer Scheinleiche? Ein erneuter Versuch über die Autorin », in: F. Jannidis (éd.), *Rückkehr des Autors: zur Erneuerung eines umstrittenen Begriffs*, Tübingen, Niemeyer, 1999, p. 255-272, ici p. 256.

⁷ Je renvoie ici aux travaux de Donna Haraway et de Sandra Harding. Voir notamment Donna HARAWAY, « Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective », in : *Feminist Studies*, 14, n° 3, automne 1988, p. 575-599. Sandra HARDING, « Standpoint Theories: Productively Controversial », in : *Hypatia*, Vol. 24, No. 4, 2009, p. 192-200.

⁸ Je pense par exemple au livre suivant : Elzbieta ETTINGER, *Hannah Arendt – Martin Heidegger. Eine Geschichte*, Munich, Piper, 1994.

reviendrai, Marc Caplan a évoqué les dynamiques de centralité et de périphérie et a fait remarquer, notamment au sujet d'Hannah Arendt qu'il n'était pas possible de parler des Juifs à la première personne⁹. Cette affirmation est sans doute trop radicale dans sa généralité, mais il est vrai que les auteurs éprouvent souvent le besoin de circonscrire de manière précise les textes dans lesquels ils s'expriment en tant que Juifs. Un bon exemple à cet égard est *Die verborgene Tradition* d'Hannah Arendt, qui comporte huit essais importants sur la tradition juive, l'antisémitisme, le rôle des Juifs dans la société allemande. C'est uniquement dans la préface du texte, où elle s'adresse personnellement à Karl Jaspers qu'elle met en jeu le fait d'être juive et de s'exprimer en allemand¹⁰. Cela explique à la fois que les auteurs juifs éprouvent dans leurs textes le besoin de prendre des distances par rapport à cette part de leur identité et que leurs commentateurs tendent à faire de même. Mais ces enjeux renvoient aussi à une question profonde à laquelle on ne peut pas donner une réponse normative : que met-on de soi dans ce qu'on écrit ? Et a-t-on véritablement le choix de mettre en avant ou en retrait l'une ou l'autre part de son identité ? En lisant le chapitre que Jean-Philippe Bouilloud consacre au « défi autobiographique » dans son ouvrage *Devenir sociologue*, j'ai été frappée par le double mouvement qui le structure. Il cite en exergue Georges Balandier qui écrivait : « Toute œuvre savante recèle au moins une part autobiographique involontaire ; on y est présent alors que l'on croyait s'en être exclu et tenu à distance »¹¹. En même temps, l'ensemble du chapitre ressemble à une tentative de circonscrire cette dimension autobiographique à des textes qui soient explicitement consacrés au récit de soi, notamment des autobiographies intellectuelles. Il y a manifestement une réticence à mettre de soi dans un discours théorique qui pousse à circonscrire cette pratique à des lieux précisément identifiés. Les Juifs ne constituent dans ce domaine qu'un cas particulier de cette règle générale et on peut comprendre que justement quand ils parlent des Juifs, ils aient eu

⁹ Sur ce mécanisme et les dynamiques de centralité et de périphérie qu'elle implique, voir Marc CAPLAN, « The Smoke of Civilization. The Dialectic of Enlightenment in Sh. Y. Abramovitsh's *Die Klyatshe* », in : J. Cammy/ D. Horn/ A. Quint/ R. Rubinstein (éd.), *Arguing the Modern Jewish Canon. essays on modern Jewish literature in honor of Ruth Wisse*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 2008, p. 445-466, ici p. 445 et note 4. L'exposé que j'évoque portait sur les rapports entre les langues – hébreu, yiddish et allemand – au sein du monde juif.

¹⁰ Hannah ARENDT, « Zueignung an Karl Jaspers » [1947], in : *Die verborgene Tradition. Acht Essays*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1976, p. 7-11.

¹¹ Jean-Philippe BOUILLOUD, *Devenir sociologue. Histoires de vie et choix théoriques*, Toulouse, Eres, 2009, p. 33. Georges BALANDIER, *Civilisés, dit-on*, Paris, PUF, 2003, p. 300.

parfois à cœur de ne pas donner l'impression de parler à titre personnel, pour ne pas risquer de voir leur propos renvoyé à un particularisme¹².

Au moment d'élaborer mon sujet de thèse sur le dialogue amoureux et le dialogue religieux dans la correspondance de Franz Rosenzweig, le judaïsme a été d'emblée au cœur de mes réflexions. Interrogée sur la pertinence à qualifier Rosenzweig de philosophe juif, j'étais en mesure d'expliquer, à la fois à partir de l'œuvre de l'auteur et à partir de ma propre approche, la pertinence du qualificatif. Cependant, en choisissant une problématique théologique, je restais encore aux marges de la problématique judéo-allemande. On peut en effet, tout en travaillant sur les auteurs majeurs qui ont jalonné l'histoire des Juifs d'Allemagne, contourner la problématique judéo-allemande. Il est possible d'isoler certaines œuvres qui ne sont pas liées ou pas directement liées à l'héritage juif et de les dissocier de ce dernier ou au contraire d'accentuer cet héritage au détriment de l'élément linguistique, qui constitue la manifestation la plus immédiate de ce qu'il y a d'allemand chez les Juifs d'Allemagne. Dans les deux cas, un des aspects est occulté. Dès lors que l'on considère les œuvres et les textes comme des discours situés, dans une langue, dans une époque et dans des lieux, il n'est plus possible de faire l'économie de la clé de lecture que constitue le paradigme judéo-allemand. Cela demande, ce qui pourra sembler discutable aux défenseurs d'une lecture strictement immanente, d'user de la question de l'identité de l'auteur comme un prisme de lecture des textes. Je prends le terme d'identité au sens de *Selbstverständnis*, de compréhension de soi, ce qui présente au moins deux avantages. Cela décharge ce terme de toute la tradition de la philosophie de l'identité, qui va largement au-delà des questions d'appartenance, d'origine et d'héritage culturel qui m'occupent ; cela permet également de s'en tenir à ce que chaque auteur dit de lui et de ne pas lui attribuer des identités dans lesquelles il ou elle ne se reconnaîtrait pas¹³.

L'élément judéo-allemand constitue donc le bain premier de mes travaux, celui dans lequel ils évoluent et dont mon inédit d'habilitation tente de rendre compte le plus adéquatement possible, en prenant en compte les controverses auxquelles sa définition a

¹² Cette position paradoxale n'est pas entièrement étrangère au type d'exercice auquel se livre la chercheuse dans un document de synthèse visant à l'obtention de l'habilitation à diriger les recherches. Cela explique sans doute pourquoi Sylvain Venayre, dans le livre qu'il publie à partir de sa synthèse, crée une fiction dans laquelle il fait mine de ne rien savoir de lui-même, pour se constituer en objet de recherche. Sylvain VENAYRE, *Disparu ! Enquête sur Sylvain Venayre*, Paris, Les belles lettres, 2012.

¹³ J'appuie ce présupposé sur ce qu'écrit Sylvain Venayre au sujet du sociologue Erving Goffmann, selon lequel : « Tout groupe social doit être appréhendé à travers la manière dont ses membres eux-mêmes se représentent. Représentation qui passe en premier lieu par la nomination. » *Ibid.*, p. 138.

donné lieu¹⁴. La question du dialogue est le fil conducteur de l'ensemble de mes recherches, entre ma thèse de doctorat sur le dialogue amoureux et le dialogue interreligieux dans la correspondance de Franz Rosenzweig et les discours sur la 'symbiose judéo-allemande'. En effet, Scholem, qui lance les débats sur la nature de la relation entre Juifs et Allemands n'emploie qu'occasionnellement le terme de 'symbiose', lui préférant celui de « dialogue », qu'il inscrit dans la tradition de la pensée du dialogue de Rosenzweig et de Martin Buber. La question du dialogue est au cœur de ces premières réflexions, avant que l'expression « deutsch-jüdische Symbiose » ne se fige dans son emploi. Le dialogue et sa mise en œuvre écrite est aussi capital pour mes travaux sur les correspondances depuis la maîtrise, puisque l'étude du silence dans la correspondance de Heidegger et Hannah Arendt impliquait déjà, en creux, l'étude des modalités du dialogue instaurées dans leurs lettres. Ces réflexions se sont poursuivies et approfondies dans le cadre de ma thèse, où je me suis interrogée sur la manière dont le dialogue mis en œuvre au sein d'une correspondance pouvait être le support d'une élaboration théorique. Le fait d'aborder des questions ayant trait à la philosophie et à l'histoire intellectuelle des Juifs d'Allemagne infléchit le regard que je porte sur ce groupe, que je ne considère pas dans sa globalité. Mes premiers travaux ont porté sur des figures de la vie intellectuelles, telles qu'Arendt ou Rosenzweig et c'est à partir de ma thèse que j'ai commencé à m'intéresser à la manière dont les intellectuels juifs envisageaient leur identité et leur place dans la société allemande. Le terme de « figure » que j'ai choisi dans l'intitulé de ce projet revêt une signification double. Il renvoie à la fois aux personnalités éminentes qui ont rédigé les textes sur lesquels j'ai travaillé et, dans un sens plus abstrait, aux liens qu'elles entretiennent avec des concepts, tels que le « dialogue », l'« identité » ou la « symbiose », qu'elles ont fini par incarner.

1.2 Éléments de formation

Si je dois me situer personnellement dans le champ de recherche dans lequel je me suis insérée au fil du temps, je peux dire qu'il m'a offert les clés de compréhension d'un monde que j'observais jusqu'alors avec une certaine distance. J'ai grandi dans une famille mixte, où l'apprentissage de l'allemand était un passage obligé, et je m'y suis lancée avec

¹⁴ J'emprunte le terme de « bain » à Gérard Bensussan qui l'utilise pour qualifier le rôle des « choses juives » dans la pensée de Rosenzweig. Gérard BENSUSSAN, « Le gage et le hiéroglyphe », in : *Dans la forme du monde. Sur Franz Rosenzweig*, Paris, Hermann, 2009, p. 7-13, ici p. 8.

bonheur, dès la fin de l'école primaire. Quand il a fallu choisir une spécialité pour le baccalauréat, puis pour le concours de l'École normale supérieure de Lyon, l'allemand s'est imposé comme une évidence. Ce qui restait de judaïsme dans la famille de mon père était imprégné du traumatisme de la Shoah, à laquelle avaient échappé mes grands-parents, mais qui avait décimé le reste de la famille, et aussi des souvenirs, des traditions et de la langue Yiddish, hérités de la vie en Pologne. Le domaine proprement religieux n'y jouait qu'un rôle très marginal, on y fêtait une fois par an Rosh-Ha-Shana et Yom Kippour, le même soir, sans prière et plus pour le plaisir de se retrouver que pour commémorer. Il y a bien eu quelques visites à la synagogue dans mon enfance, mais elles étaient synonymes de longues heures d'ennui, dans le brouhaha des bavardages, qui rendaient peu audibles les chants et les prières dont le sens m'échappait de toute façon¹⁵. L'incompréhension que je ressentais par rapport aux bribes de tradition auxquelles j'étais confrontée donnait par contraste une importance écrasante à la Shoah, à laquelle je les rattachais entièrement, du fait de mon ignorance. Quand Gérard Bensussan m'a proposé de travailler sur les « *Gritli* »-*Briefe* dans le cadre de ma thèse et que j'ai commencé à m'intéresser à Franz Rosenzweig, j'ai pour la première fois rencontré un judaïsme vécu comme une richesse et non comme un souvenir de ce qui a été perdu, de ce à quoi on a été arraché. Pour la première fois, je comprenais ce qu'avait pu signifier le fait d'être juif avant la Shoah et voyais dans cet auteur la construction d'une identité hybride faite d'éléments issus de la philosophie, de la théologie et de la littérature. J'ai aussi compris ce qu'était le judaïsme, vécu comme une pratique religieuse ancrée dans la modernité. Pour compléter cette brève généalogie, je me dois d'ajouter que mon intérêt pour les égo-documents et ma curiosité pour la vie des personnes me viennent sans doute l'exercice maternel de la psychothérapie et de la psychanalyse.

Pour aborder les textes de Rosenzweig de manière adéquate, mon co-directeur de thèse, Gérard Bensussan, m'a placée devant une forme d'alternative : lire Hegel ou apprendre l'hébreu. Si j'avais choisi la première option, ma thèse de doctorat aurait sans doute pris un tour entièrement différent. J'avais déjà fait des études de philosophie jusqu'à la licence et suivi quelques séminaires sur l'idéalisme allemand à l'université de Freiburg, et je n'étais pas particulièrement attirée par ces textes que je trouvais arides. Il m'a semblé

¹⁵ Bien des années plus tard, durant les cours d'hébreu dispensés par le lecteur de langues anciennes de l'institut de théologie de Freiburg, quand le groupe était dissipé, ce dernier rétablissait le silence en disant : « *das ist hier keine jüdische Schul* ». Le terme de *Schul* désigne en Yiddish la synagogue et faisait donc explicitement référence au chahut qui règne parfois dans ces institutions à l'heure de la prière. Je me suis sagement retenue de lui faire remarquer le caractère antisémite de sa boutade.

plus pertinent, et en un sens plus accessible, d'apprendre une nouvelle langue et de me constituer une culture religieuse, qui était chez moi jusqu'alors lacunaire, parce que je pensais que cela me donnerait un accès plus immédiat aux références théologiques dont fourmillaient les textes. Je me suis donc inscrite en 2005-2006 dans un cours d'hébreu biblique destiné aux étudiants en théologie de l'Université de Freiburg, à l'issue duquel j'ai obtenu le diplôme de l'*Hebraicum*. Durant les années suivantes, j'ai assisté à l'ensemble des cours d'hébreu proposés à Freiburg, ce qui m'a donné accès aux différents états de la langue, de celle des premiers textes de la Genèse à l'hébreu contemporain, en passant par celui de la Mishna et du Talmud. En 2011, j'ai obtenu une première année de licence d'hébreu (LLCER) à l'Inalco, mais n'ai pas pu poursuivre, faute de temps. Je suis loin d'être une bonne hébraïsante, mais mes compétences me permettent de lire sans grandes difficultés aux textes bibliques, de déchiffrer, en prenant mon temps, les textes contemporains et, avec quelques efforts et à voix haute, d'accéder aux textes Yiddish. Il s'agit d'un des acquis les plus importants que je conserve de ma thèse, parce que l'hébreu m'a ouvert les portes d'un monde que je ne connaissais pas, m'a offert la possibilité de lire les textes bibliques avec un œil neuf et m'a donné une aisance relative dans le champ de recherche que je me suis choisi que je n'aurai sans doute pas eu autrement. Cela m'a aussi permis de mieux comprendre tous les auteurs sur lesquels j'ai travaillé qui, à un moment de leur vie, ont eu le désir de s'approprier ce curieux alphabet et se sont mis à lire de droite à gauche.

Un autre élément important de ma formation de ces dernières années relève d'une initiative plus personnelle. Entre 2016 et 2018, j'ai eu la chance de participer avec quelques amis à un groupe de lecture. Ce groupe est né du désir de lire à plusieurs des essais théoriques exigeants, de manière que les compétences de chacun viennent éclairer les textes et contribuent pour tous à leur meilleure compréhension. Nous avons commencé par lire à quatre *Origine du drame baroque allemand*, l'habilitation de Walter Benjamin, refusée en 1925. Il y avait dans le groupe deux germanistes, spécialistes de littérature baroque, un spécialiste de Benjamin et moi. J'ai ainsi pu éprouver les connaissances que j'avais acquises au sujet de cet auteur et de sa pensée du langage et mieux comprendre sa réception de Franz Rosenzweig, qui joue un rôle important dans ce texte, notamment pour sa conception de l'héroïsme. Cela m'a aussi donné l'occasion de me pencher sur des concepts comme l'allégorie, et d'une manière plus générale, sur la manière toute particulière dont Benjamin développe son propos. Ont suivi pendant deux ans des lectures

d'autres textes de Benjamin incluant « Sur le concept d'histoire » et « Critique de la violence ». Nous nous sommes ensuite attaqués, dans les pas de Benjamin, à des textes de philosophie politique de Carl Schmitt et de Leo Strauss sur la conception du politique et de l'état d'exception¹⁶. Après les attentats de 2015 qui ont touché la France et les dispositions politiques qui ont suivi pour y faire face, nous éprouvions le besoin de revenir à des textes qui interrogent le statut de l'état d'exception dans la définition de ce qu'est le champ politique et des prérogatives de l'État. L'expérience qui consistait à éclairer une situation présente angoissante par la pensée d'auteurs des années 1920, de gauche et de droite, mais tous d'une grande radicalité, a été pour moi décisive. Pour la première fois, j'ai eu réellement l'impression que les capacités de lecture acquises durant mes études, me servaient à enrichir ma compréhension du monde dans lequel je vivais. De plus, la lecture de groupe s'est révélée une discipline à la fois exigeante et riche d'enseignement. J'ai été amenée vers des textes, que je n'aurais sans doute pas spontanément choisis, et avec une intensité, à laquelle je m'astreins rarement, quand je lis seule. Le fait que chacun apporte ses interrogations, ses incompréhensions et que le groupe se penche dessus pour essayer d'apporter des réponses, et que l'on n'aille pas plus loin avant d'y être parvenu, permet une plongée dans les difficultés propres à certains auteurs, qui m'a été très bénéfique pour mes lectures ultérieures. En outre, ces séances m'ont donné accès au domaine de la philosophie politique que je n'avais que peu abordé jusqu'alors, étant donné que mes travaux sur la *Condition de l'homme moderne* d'Hannah Arendt, s'étaient limités aux passages qui relevaient de la philosophie du langage. C'est vraisemblablement cette expérience qui m'a donné envie, dans le cadre de mon inédit d'habilitation de consacrer une place importante aux implications politiques de la critique des discours sur la 'symbiose judéo-allemande', en interrogeant les idéaux des Lumières, avec Leo Strauss et Hannah Arendt.

1.3 Histoire des idées

Mes recherches relèvent, depuis la maîtrise, de l'histoire des idées, qui n'est pas le domaine des études germaniques françaises le plus facile à définir. Cette synthèse me paraît néanmoins le lieu adéquat pour expliquer comment mes travaux s'inscrivent dans

¹⁶ Carl SCHMITT, *Der Begriff des Politischen* [1932], Berlin, Duncker & Humblot, 1991. Leo STRAUSS, « Anmerkungen zu Carl Schmitt – Der Begriff des Politischen » [1932], in: *Gesammelte Schriften Band 3 = Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften*, sld. H. Meier, Stuttgart, Metzler, 2008, p. 217-239.

ce champ et j’y reviendrai quand je traiterai de mon approche des corpus épistolaires. Dans le cadre de ma thèse de doctorat, j’avais justifié l’appartenance de mon travail à ce champ en évoquant deux points. Le premier était que mon approche était en un sens caractéristique du champ de la germanistique telle qu’elle se pratique hors d’Allemagne, laquelle, ne disposant pas véritablement d’outils conceptuels et théoriques propres, est tenue d’aller emprunter ces derniers aux divers champs des sciences humaines et sociales auxquels elle souhaite se référer¹⁷. Je justifiais ainsi le caractère interdisciplinaire de mon approche. En effet, la germanistique des pays germanophones se limite à la littérature et à la linguistique et se comprend comme une philologie. Les études germaniques en France ont vocation à prendre en charge l’enseignement et l’étude d’une aire culturelle dans son ensemble – celle des pays de langue allemande. En outre, le fait de resserrer la question autour des deux pôles que constituent le dialogue amoureux et le dialogue religieux, comme je le faisais dans ma thèse, impliquait une approche philosophico-théologique qui relevait de l’histoire des idées¹⁸. J’ajouterai deux points, qui me semblent importants dans la compréhension de ce champ qui est la mienne. D’une part, je travaille depuis la maîtrise sur des matériaux publiés, et m’inscris dans la conception de l’histoire des idées développée par Reinhart Koselleck qui en fait une des caractéristiques de l’histoire des idées¹⁹. Le fait de travailler sur des textes publiés donne aussi la possibilité de s’intéresser aux discours qui se cristallisent autour d’eux : paratexte et épitexte, mais aussi aux réponses qui leur sont faites. Cela permet d’inclure à l’étude des textes des phénomènes liés à leur réception. D’autre part, l’approche propre à l’histoire des idées implique de travailler sur des interrogations ou des textes philosophiques, en ayant à cœur de les replacer dans leur contexte d’émergence, dans le voisinage immédiat de l’histoire. Elle s’oppose donc à une conception selon laquelle les idées seraient dépositaires d’un contenu ou de significations stables et immuables²⁰. Cette importance accordée au contexte

¹⁷ Voir Christine MAILLARD / Arlette BOTHOREL-WITZ, « Avant-propos », in : *idem* (éd.), *Du dialogue des disciplines. Germanistique et interdisciplinarité*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 1998, p. 5-15, ici p. 5.

¹⁸ Dans l’article qu’il consacre à la « situation » et la « fonction » de l’histoire des idées dans le champ des études germaniques, Gérard Raulet insiste tout particulièrement sur le fait qu’elle implique une démarche qui se situe à la croisée des disciplines. Voir Gérard RAULET, « L’histoire des idées. Situation et fonction », in : M. Espagne / M. Werner (éd.), *Histoire des études germaniques en France (1900-1970)*, Paris, CNRS éditions, 1994, p. 379-396, ici p. 395.

¹⁹ Koselleck voit dans ce qu’il appelle l’histoire des concepts, dont il développe les méthodes et les finalités, une auxiliaire indispensable à l’histoire sociale. Voir Reinhart KOSELLECK, « Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte », in : *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1995, p. 107-129, ici p. 108-109.

²⁰ *Ibid.*, p. 115.

historique et à la manière dont il éclaire les textes aide à comprendre la diffusion des discours et leurs évolutions, ce qui est devenu central dans la manière dont j'ai abordé mon inédit d'habilitation²¹. De ce point de vue, mon travail se rapporte à ce que Gérard Raulet a défini comme le « véritable objet de l'histoire des idées », à savoir l'étude des « stratégies discursives »²². Il insiste sur le fait que les discours se laissent mal saisir par une périodisation dictée par les 'grands événements' en évoquant aussi bien ses propres travaux que ceux qu'il a dirigés, qui « montrent le caractère 'transchrone' et 'transdiscursif' des images de soi et de l'autre »²³. C'est dans cette optique que j'ai essayé de tracer, dans mon inédit, les lignes de continuité et les lignes de rupture qui traversent les discours sur les relations entre Juifs et Allemands, avant et après la Shoah. Dans un texte antérieur, Raulet insiste sur le caractère performatif – ou formatif, comme dirait Stéphane Dufoix – des discours : « les pratiques discursives sont largement impliquées dans la constitution des objets dits réels dont elles parlent »²⁴. C'est dans cet esprit que j'ai voulu montrer qu'avant de se demander si une « symbiose judéo-allemande » avait ou non existé, il fallait prendre conscience qu'il s'agit d'un objet qui se construit essentiellement dans les discours qui font d'elle un des enjeux de l'évaluation de la nature, mais aussi du caractère fructueux ou néfaste de la relation entre Juifs et Allemands. Le travail que j'ai entrepris ne visait pas à écrire l'histoire de l'idée de 'symbiose judéo-allemande', mais plutôt de comprendre et de retracer l'ensemble des éléments discursifs qui se cristallisent autour de l'emploi de cette expression. Si le contexte de circulation de cette expression ne peut pas être laissé de côté, il s'agissait pour moi plutôt de comprendre comment une expression et ses variations circulent au fil des textes et du temps, quelles associations viennent s'y agréger et quelle vision, en l'occurrence, de la vie juive en diaspora, mais aussi de la culture juive, de l'émancipation ou des droits humains, accompagnent son usage.

Pour présenter mon parcours et mes travaux, j'ai suivi la chronologie de ces derniers, de l'épistolaire à la 'symbiose judéo-allemande', tout en tâchant de montrer comment chacune des thématiques qui a émergé au fil de mon évolution, s'est modifiée

²¹ L'attention portée aux contextes constitue la première conception de l'histoire des idées évoquées par Quentin SKINNER, « Meaning and understanding in the history of ideas », in : *History and Theory*, vol. 8, n°1, 1969, p. 3-53, ici p. 3. Il en expose par ailleurs les limites dans ce même texte.

²² Gérard RAULET, « Histoire des idées : une certaine idée de l'histoire », in : *Recherches germaniques*, 51, 2021, p. 175-193, ici p. 175.

²³ *Ibid.*, p. 176.

²⁴ Gérard RAULET, « Réflexions sur la pratique de « l'histoire des idées » », in : *Germanica*, 26, 2000, <http://journals.openedition.org/germanica/2402> [1/08/2022], § 20.

dans le temps et a, d'une manière ou d'une autre, continué à m'accompagner jusqu'à maintenant. Je commencerai donc par évoquer la question de l'épistolaire qui a été centrale pour mon mémoire de maîtrise, ainsi que pour mon master et ma thèse de doctorat. Il s'agira de donner à voir l'inflexion particulière que mes travaux sur l'épistolaire et plus généralement sur les égo-documents donnent à mes recherches. J'évoquerai ensuite la question de la traduction, à la fois comme pratique, aussi bien dans le cadre des travaux universitaires qu'en dehors, et comme moteur de réflexion théorique. Un troisième axe sera consacré à la question du dialogue judéo-chrétien qui m'a initié à la question de l'hybridation des identités et aux problématiques relevant des relations entre les individus et les groupes. Je finirai la partie principale de cette synthèse en traitant des migrations et des diasporas, qui sont au cœur de mon approche des Juifs d'Allemagne depuis ma thèse. J'ai adjoint au corps de cette synthèse des annexes qui donnent une idée plus précise de mon parcours. Un bilan d'activité me permettra de revenir sur mon expérience de l'enseignement, de l'encadrement et d'évoquer mon engagement en faveur du franco-allemand. J'y ai adjoint un CV complet et une liste exhaustive et classée de mes publications et de mes contributions à des colloques.

2. Travaux sur l'épistolaire

2.1 Correspondance, croisement des sources et histoire des idées

Mon mémoire de maîtrise a été l'occasion d'un premier contact avec le travail sur les correspondances. J'avais choisi de le consacrer à la question du silence dans la correspondance entre Hannah Arendt et Martin Heidegger²⁵. Ce mémoire, réalisé à l'Université Marc Bloch (Strasbourg II), sous la direction de Christine Maillard a été soutenu en 2004. Il m'a permis de commencer à élaborer les outils qui m'ont accompagné dans les années qui ont suivi pour travailler notamment sur la correspondance de Franz Rosenzweig. La thématique du silence m'avait été inspirée par deux observations très différentes par leur nature, mais qui se retrouvent dans bon nombre de corpus épistolaires. La première visait le caractère fragmentaire du matériau : les lettres se perdent, sont jetées par l'un des partenaires de la correspondance ; en l'occurrence, Heidegger avait fait disparaître une partie de lettres d'Arendt, dont certaines sont parvenues jusqu'à nous parce qu'elle en avait conservé une copie. Cela ne relève pas du silence des protagonistes, mais du caractère lacunaire du corpus dont dispose la lectrice seconde de la correspondance. Cette dimension peut se trouver accentuée par les choix éditoriaux qui ont présidé à sa publication, quand, comme c'est mon cas, on travaille sur des correspondances publiées. La dimension contingente de la fragmentarité des correspondances, souvent due à des choix individuels, affecte significativement les conditions de leur réception. Mais les correspondances sont fragmentaires dans un sens bien plus essentiel, à savoir qu'elles pallient l'absence et la distance dont elles témoignent. Quand les auteurs d'une correspondance sont réunis, la correspondance se tait et les échanges ne sont pas documentés.

Le second silence qui frappe à la lecture de la correspondance entre Arendt et Heidegger relève du non-dit, du secret qui affecte l'ensemble des échanges, surtout quand ils reprennent après 1945, dans un contexte où Arendt peine à obtenir les réponses qu'elle souhaiterait sur l'engagement de son ancien professeur et amant dans le mouvement nazi à partir de 1933. Toutes les questions relatives au destin des Juifs après 1933, à l'exil et à la Shoah sont également occultées des échanges. Parallèlement à cela, on trouve,

²⁵ Hannah ARENDT / Martin HEIDEGGER, *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*, sld. U. Ludz, Francfort/Main, Klostermann, 1998. Hannah ARENDT / Martin HEIDEGGER, *Lettres et autres documents 1925-1975*, traduit de l'allemand par P. David, Paris, Gallimard, 2001.

notamment dans les lettres de Heidegger datant de la période où les deux épistoliers étaient amants tout un discours de valorisation du silence comme modalité de l'expression amoureuse. Pour livrer une approche différenciée du silence dans cette correspondance, qui me rende à même d'approfondir et d'affiner mes intuitions de départ, il a fallu en distinguer les différentes modalités, ce qui m'a amenée à m'enquérir des caractéristiques propres aux discours épistolaires. J'ai dû m'interroger sur les spécificités de la communication par lettres et sur la structuration des échanges. Cela m'a permis de constater que le silence que Heidegger valorisait dans ses lettres était étonnamment bavard, puisqu'il avait besoin d'être dit pour être perceptible. Otto Lorenz fait au sujet du silence dans la poésie une remarque qui vaut aussi pour les correspondances :

La *première* condition tient à l'évidence au fait que le silence ne peut pas avoir par lui-même valeur de signe, mais qu'il l'acquiert par un environnement langagier. Le silence a besoin d'être signalé – par des moyens verbaux, pour être même remarqué.²⁶

Cela tient au fait que le silence est une catégorie de la communication orale qui demande certaines adaptations pour être appliquée à la communication écrite. Les silences réels, non signifiés linguistiquement équivalent à des pauses dans la correspondance. Quand une correspondance se tait, il n'y a pas de lettres. L'interprétation de ces interruptions revient au ou à la destinataire. Dans le cas de la lecture seconde, cette interprétation peut se révéler quelque peu hasardeuse, même si dans le cas de la correspondance entre Arendt et Heidegger, les deux interprétations que j'avais identifiées correspondaient à des moments de conflictualité clairement identifiables, liés pour le premier à l'engagement de Heidegger en faveur des nazis et pour le second à la publication de *Condition de l'homme moderne*, que Heidegger n'appréciait pas²⁷.

Cette observation ne vaut pas que pour le silence ; en effet, si les lettres peuvent être le lieu d'un implicite, ce dernier recèle toujours le danger du malentendu qui peut être renforcé quand des lettres se croisent ou se perdent. Dans le cadre de la lecture seconde, à laquelle les lettres n'étaient pas destinées, mais qui est le résultat de la postérité, ce premier implicite se double d'un second ; manquent en effet dans les lettres tous les éléments qui relèvent du contexte commun de l'échange et n'ont pas besoin d'être

²⁶ Otto LORENZ, *Schweigen in der Dichtung: Hölderlin – Rilke – Celan. Studien zur Poetik denk-elliptischer Schreibweisen*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989, p. 10 : « Die erste Voraussetzung besteht ganz offensichtlich darin, dass Schweigen nie durch sich selber Zeichencharakter hat, sondern immer nur durch ein sprachliches Umfeld. Schweigen muss – mit verbalen Mitteln – angezeigt werden, um überhaupt bemerkbar zu sein. »

²⁷ La première interruption de la correspondance dure de 1933 à 1950, la seconde de 1960 à 1965.

explicités, parce qu'ils sont transparents pour les partenaires de l'échange. Ils renvoient à des connaissances communes, à des événements, à ce qui les lie et qu'il revient aux éditeurs de sa correspondance d'identifier. Rosenzweig emploie par exemple systématiquement des surnoms pour qualifier les personnes de son entourage. La plupart sont aisément identifiables pour qui est familier de sa biographie, mais leur identification demande d'avoir recours à d'autres documents. Les correspondances se bâtissent donc sur une multitude de formes d'implicite qui obligent leur lectrice à se muer en détective pour collecter les informations dont elle a besoin. Cela signifie que l'édition des correspondances, ainsi que leur étude et leur interprétation implique le croisement des sources. Elles ne peuvent que difficilement être lues sans autre support, même quand on dispose d'une édition fournissant des notes et des explications. Le recours aux autres textes permet de mettre au jour l'implicite, de combler les lacunes et sert de base théorique à l'interprétation.

Dans le cadre de ma maîtrise, la comparaison des éléments renvoyant au silence dans la correspondance avec des passages tirés d'*Être et temps* de Heidegger et de *Condition de l'homme moderne* d'Arendt m'a donné la possibilité de montrer que, derrière les silences que j'avais identifiés dans la correspondance, se jouait un désaccord fondamental entre les deux auteurs quant à la valeur respective de la parole et du silence. En effet, chez Heidegger, pour le dire très rapidement, le silence constitue une des modalités de la parole authentique, libérée du bavardage qui la menace. Il est aussi la condition d'un être-ensemble²⁸. Chez Arendt au contraire, c'est dans la parole que se construit un agir commun auquel chacun puisse conférer du sens et qui puisse être compris. Le concept de monde qu'elle développe dans *Condition de l'homme moderne* est essentiellement un lieu où la rencontre passe par la parole²⁹. Ce désaccord fondamental, qui n'est jamais abordé explicitement dans la correspondance des deux

²⁸ Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit* [1927], Tübingen, Max Niemeyer, 2005, p. 164. « *Nur im echten Reden ist eigentliches Schweigen möglich. Um schweigen zu können, muss das Dasein etwas zu sagen haben, das heißt über eine eigentliche und reiche Erschlossenheit seiner selbst verfügen. Dann macht Verschwiegenheit offenbar und schlägt das ‚Gerede‘ nieder. Verschwiegenheit artikuliert als Modus des Redens die Verständlichkeit des Daseins so ursprünglich, dass ihr das echte Hörenkönnen und durchsichtige Miteinandersein entstammt.* »

²⁹ Hannah ARENDT, *Condition de l'homme moderne* [1958], traduit de l'anglais par G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 2018, S. 266-267 : « L'action muette ne serait plus action parce qu'il n'y aurait plus d'acteur, et l'acteur, le faiseur d'actes, n'est possible que s'il est en même temps diseur de paroles. L'action qu'il commence est révélée humainement par le verbe et, bien que l'on puisse percevoir son acte dans son apparence physique brute sans accompagnement verbal, l'acte ne prend un sens que par la parole dans laquelle l'agent s'identifie comme acteur, annonçant ce qu'il fait, ce qu'il a fait, ce qu'il veut faire. »

philosophes, place le silence du côté de l'échec du dialogue. Comme l'écrit Jacques Taminiaux dans *La fille de Thrace et le penseur professionnel* : « Car si Arendt [...] ne cesse de s'expliquer avec Heidegger, tantôt de front, tantôt obliquement, rien dans les écrits de celui-ci ne traduit la moindre réplique. »³⁰ L'impression de silence qui m'avait intriguée à la première lecture de cette correspondance et qui m'a poussée à choisir cette thématique pour mon mémoire de maîtrise m'a donc permis d'identifier un dissensus fondamental entre les deux auteurs. J'en ai conclu qu'il n'y avait pas de véritable solution de continuité entre l'œuvre et les correspondances de ces derniers et que chacun des types de textes éclaire et nourrit la compréhension de l'autre.

Mon travail sur la correspondance de Franz Rosenzweig, auquel j'ai consacré mon mémoire de Master 2 en 2006, puis ma thèse de doctorat, soutenue en 2011, a commencé de manière très différente. C'est Gérard Bensussan qui, lors de ma soutenance de maîtrise, m'avait indiqué la publication récente des « *Gritli* »-*Briefe* de Franz Rosenzweig, en me disant qu'il serait sans doute possible de faire sur ce corpus un travail de même nature. Je ne connaissais pas Rosenzweig, mais mes premières lectures m'avaient rapidement amenée à l'identifier comme un penseur du dialogue ; le fait de choisir un angle de recherche qui renvoyait à la fois à la modalité propre des correspondances et à une des thématiques majeures de l'œuvre de l'auteur, s'est pour cette raison présenté d'emblée comme une évidence. Je me doutais que cette approche rendrait les croisements entre œuvre et correspondance plus aisés. Cela s'impose d'autant plus chez Rosenzweig que certains de ses essais ont été des lettres avant d'être publiés de manière autonome³¹. La correspondance, chez lui, est par conséquent un des lieux de la construction théorique.

Le fait de travailler sur la question du dialogue imposait, à mes yeux, de s'interroger sur les formes prises par ce dialogue, tel qu'il se matérialisait dans la forme épistolaire. J'ai choisi une approche qui m'offrait la possibilité de mêler un traitement thématique de la correspondance avec des réflexions sur la structuration du discours épistolaire. Rosenzweig accorde lui-même une attention extrême aux questions formelles dans sa correspondance. Le fait d'étudier les liens entre forme et contenu me paraissait donc

³⁰ Jacques TAMINIAUX, *La fille de Thrace et le penseur professionnel Arendt et Heidegger*, Paris, Payot, 1992.

³¹ Je pense notamment au texte qui constitue une première esquisse de l'Étoile de la Rédemption, formulée dans une lettre du 18 septembre 1917 adressée par Rosenzweig à son cousin Rudolf Ehrenberg, puis publiée sous le titre « 'Urzelle' des Stern der Erlösung ». Franz ROSENZWEIG, « Urzelle des Stern der Erlösung » [1917], in : *Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sld. R. und A. Mayer, La Haye, Nijhoff, 1984, p. 125-138.

capital pour ne pas prendre la lettre comme un document biographique comme un autre et mettre en valeur ses spécificités structurelles.

À partir de là, l'ensemble du travail a été guidé par ce que j'appellerais un double regard. Il s'agissait en effet d'une part de rendre compte de la manière dont Rosenzweig envisageait les différentes formes de dialogue dont je souhaitais rendre compte : dialogue épistolaire, dialogue amoureux et dialogue religieux. D'autre part, je voulais analyser la manière dont le dialogue se déroulait concrètement, en déterminer la fréquence, étudier l'organisation de chaque lettre, les marqueurs de dialogue qu'elle comprenait, l'importance du choix de l'adresse et de la signature. C'est sans doute dans la première partie du travail que l'articulation de ces deux types de regard est la plus marquée, parce qu'il s'agissait vraiment d'y confronter la forme prise par le dialogue avec ce que Rosenzweig en disait. L'autre type de confrontation a consisté à faire dialoguer le texte de la correspondance avec les autres textes de Rosenzweig, en premier lieu *L'Étoile de la Rédemption*, mais aussi d'autres essais. Cela répondait à une double nécessité, à la fois celle d'éclairer la correspondance, qui est souvent évasive et peut être soupçonnée de contingence, avec des textes qui ont été travaillés et retravaillés et ne sont pas des écrits de circonstance. Cela garantissait de ne pas prendre pour une thèse de Rosenzweig ce qui ne se trouvait être qu'une remarque ponctuelle et donnait un éclairage nouveau à certains textes de Rosenzweig. Ici, c'est surtout *L'Étoile de la Rédemption* qui a retenu mon attention, car les « *Gritli* »-*Briefe* sont comme un journal de la création de cette œuvre qui contextualise ou de recontextualise certaines des idées développées par Rosenzweig dans son œuvre. Mais il y a également des textes, notamment les notes pour les conférences sur Lessing, qui sont difficilement lisibles sans l'apport des « *Gritli* »-*Briefe*, parce que, dans leur version publiées, les idées y sont formulées sans articulation aucune. Les lettres qui rendent compte de la manière dont ces conférences se sont déroulées permettent de reconstruire la structure de l'argumentation et donnent une explication de la manière dont Rosenzweig entend certains concepts. Le fait de mettre les textes en relation m'a semblé être un moyen adéquat pour évaluer l'importance de cette correspondance pour la recherche sur Rosenzweig et également de combler les lacunes de cette dernière.

Cela m'amène à évoquer la principale difficulté que j'ai rencontrée dans l'élaboration de mon travail de thèse, et qui ne m'était pas inconnue, puisque j'avais déjà rencontré cette caractéristique dans la correspondance de Martin Heidegger avec Hannah

Arendt. Dans les « *Gritli* »-*Briefe*, l'ensemble des lettres de Margrit et Eugen Rosenstock manquent, parce qu'elles ont été détruites par Edith Rosenzweig, l'épouse du philosophe, après le décès de ce dernier. La question était pour moi de savoir si on pouvait prétendre rendre compte d'un dialogue, quand on n'avait affaire *a posteriori* qu'à un dialogue tronqué, ou, pour dire les choses autrement, qu'est-ce qui distinguait, pour le lecteur actuel, la correspondance tronquée de Rosenzweig d'un simple monologue ? À cette question plusieurs réponses se sont imposées au fil du travail. La première m'est venue de la lecture des travaux de chercheurs confirmés travaillant sur des correspondances, qui rendaient compte de situations de recherche très proches de la mienne et la renvoyaient au fait que la correspondance est par essence un matériau fragmentaire et altéré par le temps. J'ai pu en conclure deux choses : que cette difficulté ne disqualifiait pas les « *Gritli* »-*Briefe* en tant qu'objet de recherche, puisque le caractère partiel de la correspondance constituait le lot commun de tous les chercheurs de l'épistolaire. Ensuite, cela a attiré mon attention sur les autres lacunes de la correspondance, ses marges, ce qu'elle ne dit pas, mais également sur les problèmes d'édition, qui eux-aussi accroissent souvent ce caractère lacunaire. Les « *Gritli* »-*Briefe* ne font pas exception, ce que montre le besoin qu'ont ressenti les responsables du Fonds Eugen Rosenstock-Huessy de mettre en ligne l'ensemble des lettres dont ils disposaient, sans omission ni coupe³². Les *Briefe und Tagebücher*, l'édition des lettres de Franz Rosenzweig qui figure dans ses Œuvres complètes et a été publiée en 1979, a donné lieu à des coupes massives, concernant la relation de Rosenzweig avec Margrit Rosenstock d'abord, mais sans doute aussi dans le but de ne pas froisser certaines personnes³³. Le caractère tronqué de la correspondance m'a poussée à chercher les indices de dialogue dans les « *Gritli* »-*Briefe*, qui attestaient de la volonté de Rosenzweig d'appeler à une réponse et de répondre lui-même aux questions de ses interlocuteurs. Toutes ses interrogations ont trouvé leur place dans la problématique et dans la structuration de mon travail, principalement dans sa première partie, dans lesquels j'ai traité de ce type de problème.

La question du lien entre dialogue amoureux et dialogue religieux apportait une perspective relativement nouvelle à la recherche sur Rosenzweig, qui commence à être prise en compte, notamment par Reinhold Meyer et Inken Rühle, qui ont établi l'édition

³² Franz ROSENZWEIG, *Die « Gritli »-Briefe. Briefe an Margrit Rosenstock-Huessy*, sld. I. Rühle / R. Mayer, Tübingen, Bilam-Verlag, 2002. L'ensemble du corpus est accessible en ligne à l'adresse suivante <https://www.erhfund.org/gritli-not-chosen/> [16/08/2022].

³³ Franz ROSENZWEIG, *Briefe und Tagebücher*, sld. R. Rosenzweig, La Haye, Nijhoff, 1979. Le fait que la veuve de Rosenzweig ait participé à cette édition n'est sans doute pas étrangère à ces coupes.

des « *Gritli* »-Briefe. C'est une tendance dans laquelle j'ai voulu m'inscrire et qui m'a donné la possibilité de lier une approche biographique et une approche philosophique, dans un sens qui est proche de ce que Rosenzweig souhaitait faire en plaçant l'existence humaine concrète au centre de sa philosophie. De ce point de vue, je crois pouvoir dire que l'originalité de la démarche mise en œuvre dans ma thèse résidait dans le fait de combiner ce type d'approche avec un souci philologique et formel qui a permis, en traitant de sa conception de l'épistolaire, d'enrichir ce que l'on savait déjà de la conception rosenzweigienne de la parole et du langage.

J'ai été sollicitée, dans le cadre de ma thèse, par l'éditeur du *Rosenzweig-Jahrbuch*, Martin Brassler, pour écrire une recension des « *Gritli* »-Briefe, qui a été publiée en 2010 sous le titre « Die <Gritli>-Briefe: Forschungs- und Editions Perspektiven ». Cela m'a donné l'occasion de dresser un bilan complet de la publication des lettres de Rosenzweig et des conditions dans lesquelles chacune des publications, la première datant de 1935, a été faite. En effet, les introductions à ses éditions comprennent toutes une dimension critique des éditions précédentes, dont il était important pour moi de comprendre les tenants et les aboutissants. La publication des « *Gritli* »-Briefe en 2002 a fait l'objet d'une controverse assez massive qui opposait, si je puis m'exprimer ainsi, le clan Rosenzweig au clan Rosenstock. Ce dernier avait l'impression que la figure d'Eugen Rosenstock n'était pas suffisamment mise en valeur par l'édition qui avait été proposée par Inken Rühle et Reinhold Mayer. Ces derniers étaient dépositaires des documents que leur avait confiés Rafael Rosenzweig, le fils du philosophe, et sont eux-mêmes des chercheurs spécialistes de Rosenzweig. *A posteriori*, il semble que les spécialistes de Rosenstock préparaient eux-aussi une édition de ces documents et qu'ils ont été pris de cours par l'édition des « *Gritli* »-Briefe. De plus, le caractère quelque peu sulfureux de la relation amoureuse entre Rosenzweig et la femme de son ami a mené certains chercheurs à interroger la légitimité d'une telle publication. Cette relation avait en effet été soigneusement passée sous silence lors des éditions de lettres précédentes. Ce travail de recherche m'a permis d'enrichir ma thèse de doctorat et de toucher du doigt ce que j'appellerais le paradoxe des correspondances. Il s'agit à la fois d'un matériau souvent méprisé ou mal considéré en raison de son caractère privé et d'un objet de controverses souvent assez virulentes, parfois bien plus que celles qui accompagnent la publication de textes autorisés. Se pose également la question de « tout » publier, alors même que certains des protagonistes sont encore vivants et pourraient en prendre ombrage et que le

matériau est en lui-même tellement fragmentaire que la définition de ce « tout » ne peut être que déficitaire.

La recherche qui a abouti à ma thèse de doctorat m'a permis d'approfondir ma méthode de croisement des sources et de l'élargir, à chaque fois que j'en avais besoin pour aborder une thématique. Par exemple, sur les questions de traduction, une partie du débat qui a opposé Rosenzweig et Gershom Scholem se joue dans la correspondance de ce dernier avec Walter Benjamin. Pour moi, l'étude des correspondances des auteurs constitue un moyen de suivre une thématique, en allant chercher au-delà des œuvres publiées, qui trouvent bien souvent un écho ou une continuation dans les correspondances. En effet, ces textes offrent souvent accès à des commentaires des œuvres qui aident à comprendre la manière dont elles ont été élaborées. En ce sens, les correspondances me semblent à la fois un outil et un objet incontournables de l'histoire des idées.

Dans ma thèse de doctorat, ainsi que dans l'article paru en 2021, sous le titre « Dialogische Werkstatt des neuen Denkens – Franz Rosenzweig in seinen Briefen », j'ai montré comment les lettres peuvent constituer pour le lecteur ou la lectrice de l'œuvre de Rosenzweig un accompagnement à la lecture de ses textes philosophiques. Rosenzweig, dont sa mère disait qu'il était « épistolier de métier »³⁴, tant il consacrait du temps aux échanges écrits avec de nombreuses personnes, qui lui servaient à développer sa pensée. Il me semble, et c'est une des conclusions de ma thèse, que la question du dialogue interpersonnel, qui n'est pas abordée dans *L'Étoile de la Rédemption* où l'analyse de l'échange ne concerne que l'âme humaine et Dieu, trouve une forme de théorisation au sein de ses lettres à Margrit Rosenstock. Tout comme dans *L'Étoile*, il s'approprie le langage du *Cantique des Cantiques* pour donner à comprendre sa conception du dialogue entre humains. De plus, l'ensemble de la théorie rosenzweigienne du dialogue judéo-chrétien, de ses conditions de possibilité et de ses limites, est livré par sa correspondance. Étant donné qu'il décide de placer le Je humain et son expérience vécue au centre de sa philosophie, comme il l'écrit dès les premières pages de *L'Étoile de la Rédemption*³⁵, il

³⁴ ROSENZWEIG, *Gritli-Briefe* (note 32), 11 novembre 1919, p. 472 : « *Beruf: Briefschreiber* ». Cette citation constitue le point de départ du premier article que j'ai consacré à la correspondance de Rosenzweig. Voir Sonia GOLDBLUM, « «Beruf: Briefschreiber». Franz Rosenzweig im Spiegel seiner Briefe ». *Jahrbuch zur Literatur und Kultur der Weimarer Zeit*, 2009, p. 163-176.

³⁵ Dans l'introduction de *L'Étoile de la Rédemption*, il écrit qu'à partir de Nietzsche, « le philosophe a cessé d'être quantité négligeable pour sa philosophie ». Franz ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1988, p. 10 : « *Der Philosoph hörte auf, quantité négligeable für seine*

me semble légitime d'aller chercher dans des textes qui ne relèvent pas de l'œuvre publiée la réponse à des questions posées par cette dernière.

L'étude de la correspondance de Rosenzweig m'a notamment amenée à m'intéresser à sa réception du *Déclin de l'occident* d'Oswald Spengler, paru en 1918. Elle ne laisse pas de trace dans l'œuvre de l'auteur, alors même qu'il est lui-même pris par la fascination que cet ouvrage a exercé chez ses contemporains. En revanche, il lui consacre plusieurs lettres dans le courant de l'année 1919. Comme l'écrit Gilbert Merlio au sujet de l'œuvre de Spengler, il s'agit de « la rencontre d'un titre et d'une époque »³⁶, ce qui explique pourquoi la réception de Spengler en dit pour ainsi dire plus sur l'époque que le livre lui-même. Le fait de critiquer la conception spenglerienne de l'histoire permet à Rosenzweig de s'opposer à sa vision athée (il écrit païenne) et de réintroduire Dieu dans une vision de l'histoire qui puise aussi bien chez Hegel que dans une théologie existentielle qui lui propre. Rosenzweig, dans sa correspondance, envisage *L'Étoile de la Rédemption* comme une réponse critique à la vision spenglerienne de l'histoire, en ce sens que la conception de la Révélation qu'il développe constitue une issue à la spirale du déclin : « Il suffit véritablement de jeter le monde que Spengler a mis en pièces dans le chaudron de Médée qu'est la foi pour qu'il renaisse formidablement de ses cendres. Donc exactement ce qui se passe chez moi entre la première et la deuxième partie. »³⁷. Rosenzweig dit dans ses lettres que cette lecture lui a fait comprendre que *l'Étoile* est « un livre de son temps » et par conséquent digne d'être publié³⁸. Mais pour se rendre compte du lien que Rosenzweig établit entre son texte et *Le déclin de l'occident*, il faut lire les *Gritli-Briefe*, car elles livrent des clés de compréhension du processus intellectuel qui guide Rosenzweig dans l'interprétation de son texte, mais qui n'affleurent pas dans les textes publiés³⁹. Le fait de travailler sur la lecture rosenzweigienne de Spengler m'a amenée à comprendre comment une correspondance devient parfois le lieu du

Philosophie zu sein ». Franz ROSENZWEIG, *L'Étoile de la rédemption*, traduit de l'allemand par A. Derczanski et J.-L. Schlegel, Paris, Seuil, 2003, p. 28.

³⁶ Gilbert MERLIO, « Spengler et le déclin de l'occident », in : É. Décultot / M. Espagne / J. le Rider (éd.), *Dictionnaire du monde germanique*, Paris, Bayard, 2007, p. 1071.

³⁷ ROSENZWEIG, *Gritli-Briefe* (note 32), p. 291 : « *Man braucht wirklich die von spengler zerstückelte Welt nur in den Medeakessel des glaubens zu werfen, so ersteht sie herrlich wieder auf. also genau das, was bei mir vom ersten zum zweiten teil hin geschieht* ».

³⁸ ROSENZWEIG, *Gritli-Briefe* (note 32), p. 295 : « *Zeitbuch* ».

³⁹ « La pensée nouvelle » fait figure d'exception, car Rosenzweig y fait usage de la référence à Spengler, pour expliquer la première partie de son livre. Franz ROSENZWEIG, « Das neue Denken » [1925], in : *Zweistromland : kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sld. R. und A. Mayer, La Haye, Nijhoff, 1984, p. 139-161, ici p. 146.

commentaire de son propre texte. L'échange de Rosenzweig avec ses amis enrichit son propre dialogue avec d'autres textes, qui lui permettent, dans ce cas du moins, de se situer par rapport à son propre travail. Les lettres sont souvent utilisées par les interprètes des œuvres pour éclairer leur genèse, mais il faut prendre en compte le fait, qu'elles sont bien souvent, c'est aussi le cas chez Hannah Arendt ou chez Walter Benjamin, le lieu où les auteurs échangent sur un travail déjà abouti et contribuent à son exégèse. Il ne saurait bien entendu s'agir de prêter allégeance aux interprétations livrées par les auteurs, mais de les prendre en compte dans la compréhension à la fois des œuvres et des correspondances. C'est en ce sens que le dialogue que les lettres entretiennent avec l'œuvre établie est pour moi central.

2.2. Correspondances et champ intellectuel

J'ai donc continué, après ma thèse de doctorat, à tenter d'éclairer la question des Juifs d'Allemagne, de leur identité intellectuelle, en inscrivant ma démarche dans le champ de l'histoire des idées et en puisant dans le fonds épistolaire qui nous a été laissé par les auteurs. L'étude des correspondances met aussi au jour le dialogue entre des personnalités, des figures pour donner à voir comment leurs pensées se développent au sein de leurs échanges. Elles constituent donc un guide important pour qui cherche à savoir quels contacts ont contribué au développement de la pensée de tel ou tel auteur. Cette manière de procéder permet de découvrir au sein du groupe que constituent les Juifs d'Allemagne un continuum d'échanges, dont l'idée a été centrale pour la constitution du corpus sur lequel porte mon inédit d'habilitation. Si je pars de Franz Rosenzweig, qui est une grande figure de la pensée juive telle qu'elle se développe en Allemagne dans les années 1920 mais ne constitue ici qu'un exemple, ce continuum donne la possibilité, pour ainsi dire par transitivité, de toucher l'ensemble des auteurs sur lesquels j'ai travaillé depuis lors. Rosenzweig échange avec Buber et avec Scholem, ainsi qu'avec Ernst Simon, qui échange avec les deux premiers. Par Scholem s'établit le lien avec Walter Benjamin, qui admirait *l'Étoile de la Rédemption*. Buber a lui aussi échangé avec tout ce que l'Europe compte de grands esprits à son époque, mais, dans son cercle plus proche, il partage de nombreux contacts épistolaires avec Rosenzweig. Scholem échange avec Arendt, ce qui crée une forme de continuité entre Rosenzweig et Arendt. Cela ne sauterait pas aux yeux de prime abord, sans le continuum des correspondances qui donnent à voir, peut-être mieux que les textes publiés, l'existence d'un champ intellectuel, qui se

constitue à partir d'échanges interpersonnels. Cette élaboration autour d'une thématique et d'un réseau de relations a joué un rôle capital dans la manière dont j'ai constitué mon inédit d'habilitation, qui part de la figure de Scholem et de l'expression 'symbiose judéo-allemande' pour analyser un discours, ses implications et ses développements chez des auteurs qui sont en contact avec lui ou répondent jusqu'à nos jours à la polémique qu'il a lancée au début des années 1960.

Après ma thèse, j'ai souhaité continuer à travailler sur des correspondances autres que celle de Rosenzweig, pour approfondir les méthodes que j'avais élaborées durant ma thèse et ma connaissance des problématiques liées au judaïsme. La première occasion m'a été donnée de le faire, quand j'ai été invitée avec Robert Krause (Uni Freiburg) à participer au colloque *Briefschreiben im Exil*, organisé en 2012 à Kochel am See par la *Gesellschaft für Exilforschung*. Nous avons choisi de travailler sur la correspondance de Scholem et d'Arendt qui était parue en 2010. Un bref article, issu de cette communication est paru en 2013, sous le titre « Das Judentum im Dialog. Hannah Arendts und Gershom Scholems Briefwechsel ». Cet article me semble *a posteriori* très superficiel, parce qu'il se contente de présenter les traits saillants de cette correspondance sans réellement les approfondir. Il m'a toutefois donné l'opportunité d'aborder, pour la première fois, les préoccupations de Juifs d'Allemagne après 1945⁴⁰. Et le tour d'horizon que nous y avons réalisé donne à voir des aspects importants de ces dernières, tels que la volonté de sauver ce qui restait de la culture des Juifs d'Allemagne, la controverse autour du compte rendu d'Arendt sur le procès d'Adolf Eichmann ou la question du sionisme. Le lien principal entre Scholem et Arendt, c'est leur amitié pour Walter Benjamin et leur volonté commune de faire connaître ses œuvres et de publier celles qui ne l'étaient pas encore. Leur correspondance donne à voir comment ils deviennent, ce faisant, des relais importants de la culture juive en Allemagne. Cet article m'a donné accès, par le travail sur une correspondance, à des thématiques qui allaient devenir capitales pour l'élaboration de mon inédit, parce qu'il porte en germe la question du lien entre la vie juive d'avant 1933 et celle d'après 1945, et la dette intellectuelle que portent ceux qui ont échappés à la Shoah envers ce monde d'avant. Cette dette concerne à la fois la conception du judaïsme que chacun de ces auteurs s'efforce à sa manière de tirer au clair, mais aussi la transmission pour le présent et l'avenir d'un héritage menacé par la perte et l'exigence de

⁴⁰ Hannah ARENDT / Gershom SCHOLEM, *Der Briefwechsel*, Berlin, Suhrkamp, 2010. Les échanges commencent en fait en 1940 et vont jusqu'en 1964.

jouer un rôle de passeur de mémoire et de savoir. La grande controverse autour d'*Eichmann à Jerusalem*, publié par Arendt en 1963, est centrale pour les années 1960 et la correspondance entre les deux auteurs en montre le double fond. En effet, en première analyse, il s'agit pour Arendt de s'interroger sur la nature du mal et d'en affirmer la « banalité ». Cela lui a valu des reproches innombrables de la part de ceux qui y voyaient une banalisation de la Shoah. Ce que donnent à lire les lettres, c'est moins une critique de la vision de la Shoah et de son organisation, sur laquelle Scholem et Arendt sont assez prêts à s'accorder, qu'un conflit sur le rapport au judaïsme et sur la solidarité qu'il implique. Il y a en somme une parenté, que donne à voir cette correspondance, entre les débats autour d'Eichmann à Jérusalem et ceux qui concernent la 'symbiose judéo-allemande', auxquels je commençais tout juste à m'intéresser, mais je l'ignorais encore en 2012.

Quand j'ai commencé à me mettre en quête d'un nouveau sujet de recherche, après la thèse, je n'ai pas suivi le fil sur lequel m'engageait la correspondance entre Arendt et Scholem, parce qu'il me semblait trop éloigné de mes préoccupations d'alors. C'est vers Walter Benjamin que je me suis tournée, dont j'avais étudié les grands essais sur le langage et la traduction dans le cadre de ma thèse. J'ai lu l'ensemble de sa correspondance et pris des notes sur chaque lettre, dans l'espoir d'y trouver une thématique fédératrice sur laquelle je pourrais m'appuyer pour effectuer une recherche, proche dans ses méthodes, de celle qui avait constitué mon doctorat. Il y a très peu de travaux sur la correspondance de Benjamin, et le seul livre qui lui est véritablement consacré, est assez insatisfaisant, parce qu'il ne parvient pas véritablement à montrer la manière dont se tisse le lien entre ses échanges épistolaires et ses autres travaux⁴¹. Mais il m'a paru difficile de dégager des lignes de forces qui permettent d'embrasser sinon la totalité des lettres de Benjamin, du moins une partie significative d'entre elles, ce qui tient sans doute au caractère foisonnant et éclectique de son œuvre, et je n'ai pas poursuivi dans cette voie.

Le seul texte que j'ai publié au sujet du rapport de Benjamin à l'épistolaire a pour thème principal le recueil intitulé *Deutsche Menschen* et la conception que Benjamin développe de la lecture seconde de lettres⁴². Ce dernier aspect n'est que très rarement

⁴¹ Klaus GARBER, *Walter Benjamin als Briefschreiber und Kritiker*, Munich, Wilhelm Fink, 2005.

⁴² Walter BENJAMIN, *Deutsche Menschen. Eine Folge von Briefen. Auswahl und Einleitungen von Detlef Holz*, Luzern, Vita Nova Verlag, 1936. Benjamin parvient à faire paraître son recueil en Suisse sous le pseudonyme de Detlef Holz, alors qu'il ne peut plus publier en Allemagne. Ce recueil peut être compris comme s'inscrivant en contrepoint de l'image de l'Allemagne et des Allemands véhiculée par le régime nazi. En ce sens, il s'agit bien d'une œuvre de résistance, qui porte aussi la marque de l'exil.

abordé, sur le plan théorique, hors du cadre des travaux de recherche sur l'épistolaire et Benjamin touche ici un point central qui m'a paru stimulant. En effet, les conditions de lecture du lecteur second sont radicalement différentes de celles qui ont caractérisé la lecture première. Il lit d'une traite des textes qui ont été adressés à d'autres sur une temporalité beaucoup plus longue, souvent des années. C'est dans une lettre à Ernst Schoen que Benjamin théorise cette lecture seconde et les modifications qu'elle fait subir aux textes, du fait des modalités de réception qui caractérisent ce type de lecture⁴³. Pour Benjamin, la lecture seconde des lettres les dégage de la relation intersubjective qui a conditionné leur écriture et transforme une correspondance en un texte à part entière, dont le lecteur, à la manière d'un détective, doit combler les lacunes pour en reconstituer la trame. En outre, la lecture seconde, telle que l'entend Benjamin décontextualise les lettres, et c'est exactement cela que donne à voir le projet *Deutsche Menschen* : un recueil de lettres, où ces dernières s'entrecroisent avec les commentaires que Benjamin en fait, souvent sous la forme d'associations d'idées ou de citations tirées d'autres lettres. Lui-même fait ici dialoguer des auteurs en mettant ensemble des lettres issues de périodes différentes, et l'association des textes elle-même est mise au service de l'interprétation, à une période où Benjamin ne peut plus publier ses propres textes en Allemagne.

La découverte de cette approche expérimentale de la lecture seconde m'a confortée dans ma propre vision, selon laquelle les lettres ne constituent pas un « réservoir d'informations » sur les auteurs et leurs œuvres⁴⁴. Je les vois dans la continuité des autres textes, comme les lieux d'une élaboration théorique qui se fait dans un échange avec d'autres. En ce sens, lire des correspondances pour un chercheur, c'est, en compagnie de l'auteur, comprendre les textes dans le dialogue qui les a vu naître ou auquel ils ont donné lieu, ce qui permet de mieux comprendre les points où se croisent les réflexions des correspondants. On y découvre les liens entre les textes et les personnes qui caractérisent la vie intellectuelle d'une époque, ainsi que les débats et les controverses qui contribuent à mettre en mouvement la pensée. Mon inédit d'habilitation ne prend pas les correspondances pour objet, mais, sur la question de la 'symbiose judéo-allemande' et des débats auxquels l'expression a donné lieu, j'ai eu à cœur de traiter les

⁴³ Walter BENJAMIN, *Gesammelte Briefe*, sld. C. Gödde / H. Lonitz, vol. II, Francfort/Main, Suhrkamp, 1996, p. 46-49.

⁴⁴ C'est ce que déplore Gert Mattenklott au sujet de la manière dont est souvent lue la correspondance de Walter Benjamin. Gert MATTENKLOTT, « Benjamin als Korrespondent, als Herausgeber von ‚Deutsche Menschen‘ und als Theoretiker des Briefes », in K. Garber/ L. Rehm (éd.), *Benjamin Global 1*, Munich, Fink, 1999, p. 575-582, ici p. 575.

correspondances comme une part du discours qui se constitue au fil d'échanges, majoritairement menés par essais interposés. Cette démarche qui consiste à traiter les lettres à égalité avec les autres textes s'est à mon sens avérée fructueuse et j'ai, pour ce faire, tiré bénéfice de l'expérience acquise durant les années que j'ai passées à étudier des correspondances.

Dans un esprit similaire, j'ai organisé avec Sabina Becker (Université de Fribourg en Br.) un colloque intitulé « Briefdiskurse in der Zwischenkriegszeit », qui s'est tenu au Freiburg Institut for advanced studies (FRIAS) du 2 au 4 mars 2017. L'idée était de mettre l'accent sur une période durant laquelle l'activité épistolaire a été particulièrement florissante chez des auteurs importants, mais dont les travaux de recherche n'ont pas encore systématiquement étudié les éléments structuraux ni les stratégies discursives qui lui sont spécifiques. Nous souhaitons croiser les approches de chercheurs issus des études littéraires, de l'histoire des idées et de la linguistique⁴⁵ et avons également invité Roland Kamzelak, qui est, entre autres choses, responsable de l'édition numérique au *Literaturarchiv* de Marbach⁴⁶. Les discussions animées auxquelles ont donné lieu les interventions ont été riches d'apprentissage sur la manière dont les discours épistolaires se sont développés dans l'entre-deux-guerres. Malheureusement, peu d'intervenants ont véritablement croisé les approches et les discours, ce qui aurait permis de donner corps à l'approche systématique que nous souhaitons développer au départ. Au lieu de cela, l'approche par auteur a dominé les interventions. Néanmoins, durant ce colloque, il a été question d'auteurs dont on entend assez rarement parler quand il s'agit d'écriture épistolaire ; je pense notamment à Oswald Spengler ou à Adorno et Kracauer. Les contributions ont fait l'objet d'une publication sous le titre *Deutschsprachige Briefdiskurse zwischen den Weltkriegen. Texte - Kontexte – Netzwerke* chez l'éditeur munichois text+kritik, en 2018, que Sabina Becker et moi avons dirigé.

J'ai pu montrer quel rôle avait joué l'étude des correspondances dans ma formation intellectuelle et dans mes travaux de recherche. La nécessité de croisement des sources qu'elle implique m'a fourni une méthode que je continue à utiliser, quel que soit le type d'objet auquel je m'intéresse. Par ailleurs, il me semble que la fréquentation régulière des correspondances m'a amenée à envisager les intellectuels juifs en Allemagne comme un

⁴⁵ La seule linguiste invitée au colloque, Eva Wyss, n'a malheureusement pas souhaité que son texte soit publié dans le volume qui a rassemblé les contributions du colloque.

⁴⁶ Cette intervention ne figure pas non plus dans le volume collectif.

champ intellectuel qui se constitue autour de relations interpersonnelles, dont j'ai poursuivi l'étude dans le cadre de mon inédit d'habilitation. Ce dernier met moins l'accent sur les aspects formels de la communication que mes travaux antérieurs.

3. Traduction et dialogue

3.1 Pratique de la traduction

La traduction a joué un grand rôle dans mon activité depuis mon entrée en Master 2 en 2005. J'ai essentiellement traduit des articles scientifiques et des textes théoriques, souvent issus de domaines éloignés de mes thèmes de recherche. La respiration qu'a longtemps constitué pour moi cette activité m'a également permis d'élargir ma culture et de me familiariser avec des auteurs qui m'étaient inconnus. C'est par la traduction d'un texte de Christian Schärf sur la question de la critique chez Benjamin et Adorno qu'a commencé ma collaboration avec la revue *Tracés*⁴⁷. Dans le cadre de mon activité éditoriale au sein de cette même revue, à partir de 2010, j'ai été chargée de superviser les traductions de l'allemand et j'ai également eu l'occasion de traduire divers textes. Le premier était un entretien de Wolfgang Sofsky avec Alf Lüdtke et Fritz Krämer sur les formes de violence, paru en 2011 dans *La vie des idées*⁴⁸. Dans le cadre du numéro *Diasporas* que j'ai codirigé avec Guillaume Calafat, j'ai traduit un texte de Robert Hettlage sur la conception de la diaspora en sociologie. Enfin, en 2015, j'ai publié la traduction d'un texte de Friederike Schmitz sur l'éthique animale⁴⁹. J'ai ainsi pu faire bénéficier la revue de ma connaissance du paysage universitaire et éditorial allemand, tout en approfondissant mes connaissances dans ce domaine. Mon activité au sein de la revue *Tracés* a constitué pour moi un véritable tournant, parce que les approches issues des sciences sociales qui constituaient le cœur de la ligne éditoriale ont gagné en importance dans mes propres travaux, du fait de cette expérience.

Dans un registre plus proche de mes préoccupations de recherche, j'ai aussi eu l'occasion de traduire en 2014 un texte de Hans-Ulrich Thamer sur le devoir de mémoire, dans le cadre d'un volume dirigé par Myriam Bienenstock sur le rapport qu'entretient l'histoire avec les lois mémorielles et la possibilité qu'a ou non le droit de réglementer la

⁴⁷ Christian SCHÄRF, « Walter Benjamin et Theodor W. Adorno: critique salvatrice et utopie négative » in: *Tracés*, 13, *Où en est la critique*, 2007, p. 221-234. [Traduction d'un chapitre de *Geschichte des Essays. Von Montaigne bis Adorno*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999, p. 258-276] <https://journals.openedition.org/traces/328> [11/07/2022].

⁴⁸ Wolfgang SOFSKY, Alf LÜDTKE and Fritz KRÄMER, « Les formes de la violence », traduit de l'anglais par S. Goldblum et F. Heimbürger, *La vie des idées*, 2011, <http://www.laviedesidees.fr/Les-formes-de-la-violence.html?lang=fr>, [= « Gewaltformen », in : *Historische Anthropologie*, 12, 2004, p. 157-178.

⁴⁹ Friederike SCHMITZ, « Pour une éthique animale », in : *Traduire et introduire. Mahmood / Schmitz / Donaldson / Kymlicka*, *Tracés* hors-série, 2015, p. 117-138.

mémoire⁵⁰. En 2016, j'ai traduit pour un dossier de la revue *Europe* un texte de Peter Trawny qui revient sur la rencontre manquée entre Martin Heidegger et Paul Celan⁵¹. À chaque fois, je prends ces traductions comme une opportunité de lire de manière approfondie des textes, auxquels je n'aurais pas eu l'occasion d'accorder une telle attention, sans cette tâche. En ce sens, la traduction contribue pour moi fondamentalement à l'appropriation des discours de recherche.

C'est dans le cadre de mes travaux sur les œuvres et les correspondances de Franz Rosenzweig que j'ai été amenée à réaliser le travail de traduction le plus conséquent. En effet, mis à part la correspondance de 1916 entre Rosenzweig et son ami Eugen Rosenstock, ses lettres n'ont pas du tout été traduites en français⁵². Il a donc fallu, pour ma thèse, que je traduise l'ensemble des textes des lettres que je citais. J'ai eu en outre l'occasion de publier des extraits de mon corpus, paru en 2010 dans un volume collectif intitulé *Franz Rosenzweig : politique, histoire, religion*, que j'ai co-dirigé avec Petar Bojanic. Au-delà de la pratique de la traduction elle-même et du plaisir de me confronter à des pans de textes plus longs et de ne plus me contenter de traduire les citations à intégrer à mon propre texte, la question du choix des extraits à traduire m'a beaucoup intéressée. En effet, il s'agissait de donner à voir, dans la dizaine de textes que j'ai proposée, les spécificités thématiques de cette correspondance et le type d'échange dont elle relevait. Mon objectif était de montrer dans ma sélection à quel point le dialogue amoureux qui lie Margrit Rosenstock et Franz Rosenzweig était inséparable de la dispute théologique qui caractérise sa relation avec le couple Rosenstock. L'intrication de l'amour et de la théologie, qui est perceptible dans la deuxième partie de *L'Étoile de la Rédemption* prend toute sa mesure dans ces textes, que j'espère avoir contribué à faire connaître, du moins parmi les lecteurs des *Cahiers philosophiques de Strasbourg*. Je voulais également que mon choix rende compte, au moins partiellement, de l'importance de ces textes pour qui veut comprendre la genèse de *L'Étoile de la Rédemption*.

À la suite de cette expérience, Danielle Cohen Levinas, qui dirige la collection *Panim el Panim* chez Hermann, m'a proposé de traduire et d'introduire la correspondance

⁵⁰ Hans Ulrich THAMER, « Le “devoir de mémoire”. Débats intellectuels et praxis culturelle en Allemagne », in : M. Bienenstock (éd.), *Devoir de mémoire ? Les lois mémorielles et l'histoire*, Paris, Éditions de l'éclat, 2014, p. 131-139.

⁵¹ Peter TRAWNY, « Celan et Heidegger, une fois de plus », in : *Revue Europe* (= numéro spécial sur Paul Celan), septembre-octobre 2016, p. 92-106.

⁵² FRANZ ROSENZWEIG, « Correspondance (1916) », in : *Foi et savoir. Autour de l'Étoile de la Rédemption*, introduit, traduit et annoté par G. Bensussan, M. Crépon et M. de Launay, Paris, Vrin, 2001, p. 47-128.

de Rosenzweig avec Martin Buber. Là encore s'est posée la question de la sélection. Je voulais que mon choix rende compte de l'activité traductive des deux philosophes, qui ont entamé en 1925 leur traduction commune de la Bible⁵³. Pourtant il me semblait peu fructueux de publier des lettres qui traitent de points de traduction précis, d'autant que traduire en français des considérations relatives aux problèmes inhérents au passage de l'hébreu à l'allemand relève la plupart du temps de la quadrature du cercle. J'ai surtout conservé les lettres qui relatent la genèse et l'évolution de ce projet, ainsi que les réactions des deux traducteurs face aux critiques suscitées par la traduction. Conformément à la conception de l'épistolaire exposée plus haut, ma sélection a mis l'accent sur les lettres qui livraient un commentaire des textes théoriques des deux auteurs. Il s'agit notamment des grandes lettres de Rosenzweig sur *Je et Tu* et de celles de Buber qui rendent compte de sa lecture de *L'Étoile de la Rédemption*. En effet, l'ouvrage de Buber est né de son activité d'enseignement au sein de la maison d'étude juive de Francfort. Il a eu connaissance de *L'Étoile de la Rédemption* dès 1919, à savoir deux ans avant sa publication, mais il ne l'aurait réellement lu que beaucoup plus tard, en 1921, alors qu'il préparait ses cours pour la maison d'étude. Il rencontre donc le texte de Rosenzweig, alors qu'il est déjà en train de travailler à l'élaboration de *Je et Tu*, un ouvrage qui prend appui sur l'intérêt que Buber porte à la littérature hassidique. Les lettres montrent les différences qui opposent les deux hommes dans leur compréhension du dialogue et de ses implications⁵⁴. Le second texte qui fait l'objet d'un échange intensif entre les deux épistoliers s'intitule « Les bâtisseurs »⁵⁵. Il s'agit d'une lettre de Franz Rosenzweig à Martin Buber, qui porte sur la question du rapport qu'entretiennent, dans le judaïsme, l'étude des textes et la loi.

Quand on traduit et édite, on est en outre tributaire des choix effectués par les éditeurs des textes originaux. L'édition des lettres de Rosenzweig comprend beaucoup de lettres tronquées, dont il est difficile de reconstituer le contexte, ce qui m'a amenée à les exclure. Je me suis également autorisé quelques coupes là où le texte semblait

⁵³ Ce n'est qu'en 1963 que Buber achèvera ce projet, qu'il a poursuivi seul, après le décès de Rosenzweig en 1929.

⁵⁴ Martin BUBER / Franz ROSENZWEIG, *Dialogue, tradition, traduction. Un choix de lettres*, Paris, Hermann, 2015 [textes choisis, traduits et présentés par Sonia Goldblum], p. 69-89.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 187-200. Franz ROSENZWEIG, « Die Bauleute » [1924], in : *Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sld. R. und A. Mayer, La Haye, Nijhoff, 1984, p. 699-712 / « Les Bâtisseurs », in : *Confluences, Politique, histoire, judaïsme*, introduit, traduit et annoté par G. Bensussan, M. Crépon et M. de Launay, Paris, Vrin, 2003, p. 213-226. Le texte est paru pour la première fois en 1924 dans la revue *Der Jude* dirigée par Martin Buber.

anecdotique ou trop allusif. Mon objectif était de permettre au lecteur français de découvrir l'histoire d'une amitié intellectuelle, et pour ce faire, je me suis concentrée sur les temps forts de cette relation, au risque d'occulter certains aspects moins accessibles. Cette traduction n'avait pas la prétention de se substituer à l'original, mais plutôt de donner envie de découvrir l'œuvre de deux penseurs capitaux du XX^{ème} siècle.

3.2 La traduction comme forme du dialogue

Dans le cadre de ma thèse de doctorat, puis dans celui de publications que je détaillerai ensuite, j'ai également été confrontée à la traduction comme problème théorique. Rosenzweig, bien qu'il insiste sur la fonction de la traduction, notamment dans le cadre des échanges théologiques avec ses amis chrétiens, ne donne que peu d'indices sur la manière concrète dont il envisage son déroulement ; on peut néanmoins retenir que Rosenzweig fait le lien entre la traduction et le dialogue. La première traduction à laquelle se livre Rosenzweig s'inscrit en effet dans le cadre d'échanges interreligieux. Il s'agit du *Kaddish*, prière de 'sanctification', une des prières les plus importantes de la liturgie juive, puisqu'elle est récitée à plusieurs reprises pendant et à la fin des offices religieux. Cette traduction est jointe à la lettre à Margrit Rosenstock du 25 avril 1918⁵⁶. Rosenzweig retraduit ce texte en 1921 pour le recueil de textes en l'honneur du rabbin Nehemia Nobel (1871-1922), dans une optique de transmission interne à la communauté juive⁵⁷. Cette seconde traduction est très différente de la première, notamment parce qu'il souhaite y faire entendre la sonorité propre au texte original. Elle est également destinée à pouvoir être chantée et donc à permettre une participation active aux offices religieux. Rosenzweig parsème en outre ses lettres de commentaires de la traduction de la Bible par Luther, ce qui a pour but de faire réfléchir ses amis sur le statut de la traduction et lui donne l'occasion de commenter le texte biblique⁵⁸. Le 9 novembre 1919, il joint encore à sa lettre à Margrit Rosenstock la traduction de l'introduction à l'édition du Talmud dans laquelle il étudie⁵⁹. En 1920, il traduit aussi, avec l'aide de son épouse Edith Rosenzweig, pour ses amis chrétiens et les Juifs qui ne savent pas l'hébreu, la bénédiction qui clôt les

⁵⁶ ROSENZWEIG, *Gritli-Briefe* (note 32), p. 84.

⁵⁷ Cette traduction, ainsi que d'autres traductions de textes liturgiques sont aujourd'hui regroupées dans le volume de l'édition des œuvres de Rosenzweig consacré à la traduction des hymnes de Jehuda Halevi. Franz ROSENZWEIG, *Jehuda Halevi. Fünfundneunzig Hymnen und Gedichte*, sld. R. N. Rosenzweig, La Haye, Nijhoff, 1983, p. XIV-XV.

⁵⁸ On citera à titre d'exemple les lettres du 29 octobre 1919, ROSENZWEIG, *Gritli-Briefe* (note 32), p. 457-458 et du 5 novembre 1919. *Ibid.*, p. 469.

⁵⁹ Voir *ibid.* p. 471-472.

repas (*Birqat ha-mazon*)⁶⁰. Il élabore également une traduction des prières de *Shabbat* pour que les amis chrétiens qu'il invite à le partager avec lui puissent suivre le déroulement de la cérémonie familiale⁶¹. Cette brève énumération permet de comprendre que la pratique de traduction rosenzweigienne, qui commence à la fin de 1919 et s'intensifie dans le courant de l'année 1920, est dans un premier temps tout entière tournée vers la possibilité du dialogue judéo-chrétien et ne s'élargit à la communauté juive que dans un second temps. Il s'agit pour lui, autant que faire se peut, de donner à voir certains aspects du judaïsme de l'intérieur.

À partir du moment où Rosenzweig se met à traduire pour ses coreligionnaires, la traduction revêt une dimension didactique. Elle est apparentée à l'activité d'enseignement de Rosenzweig, au sein de la maison d'études de Francfort, dont il prend la direction en août 1920. En effet, c'est à partir de son installation à Francfort où, avec son épouse, il prend une part active à la vie de la communauté juive, que sa pratique de la traduction perd sa dimension judéo-chrétienne pour être mise au service des Juifs. Cette dernière commence avec la traduction du *Birqat-ha-mazon* en 1920⁶² et se poursuit avec la traduction sous le titre de « Häusliche Feier » des prières qui sont dites avant et après le repas du *Shabbat*⁶³. À la fin de l'année 1922, il entame la traduction des hymnes et des poèmes de Jehuda Halevi et en mai 1925, la décision est prise d'assister Martin Buber dans son entreprise de retraduction de la Bible hébraïque⁶⁴. Les objectifs de ce projet sont eux aussi d'ordre pédagogique. Il convient ici d'ajouter que la lecture du texte sacré en langue profane n'est pas habituelle dans la tradition juive, où la traduction ne peut constituer au mieux qu'une aide à la lecture. La traduction entreprise par Franz Rosenzweig et Martin Buber est donc avant tout destinée à faire entendre à des Juifs qui ne sont plus capables d'effectuer cette lecture en langue originale, les sonorités propres au texte hébreu et de cette manière, de les aider à revenir à la tradition et à se réappropriier le texte sacré. Rosenzweig n'était d'ailleurs pas favorable, au départ, à l'idée d'une retraduction et lui préférerait celle d'une révision juive de la Bible de Luther⁶⁵. L'exergue que Rosenzweig choisit de donner à la postface de sa traduction des hymnes de Jehuda

60 Voir *ibid.*, p. 577.

61 Voir *ibid.*, 7 juin 1920, p. 606.

62 À ce sujet, voir Hans-Christoph ASKANI, *Das Problem der Übersetzung – dargestellt an Franz Rosenzweig*, Tübingen, Mohr, 1997, p. 46-50.

63 *Ibid.*, p. 51-62.

64 *Ibid.*, p. 67.

65 ROSENZWEIG, *Gritli-Briefe* (note 32), 20 octobre 1921, p. 782.

Halevi rend bien compte de cette conception : « Cher lecteur, apprends le grec et jette ma traduction au feu. »⁶⁶ En cela, la traduction de Buber et de Rosenzweig rencontre des conditions diamétralement opposées à celles qui ont conditionné la traduction de la Bible en allemand élaborée à la fin du XVIII^{ème} siècle par Moses Mendelssohn, le représentant le plus connu de la *Haskalah*. Cette dernière répondait à une double nécessité que Dominique Bourel voit dans « la volonté de présenter sa propre tradition vers l'extérieur, dans la culture allemande et européenne et simultanément procurer une aide décisive à l'intérieur de sa communauté déjà fragilisée, un recentrage sur le texte sacré par lequel il fera apprendre l'allemand aux siens. »⁶⁷ C'est pourquoi Mendelssohn faisait usage de l'alphabet hébraïque dans sa traduction.

Rosenzweig, dans sa volonté de rester au plus près du texte original⁶⁸ en langue hébraïque, se plie à l'exigence déjà formulée par Rudolf Pannwitz et s'inscrit dans une conception de la traduction résolument de son temps, puisque cet auteur est une des références de Walter Benjamin dans « La tâche du traducteur » (1921)⁶⁹ :

Nos versions, même les meilleures, partent d'un faux principe, elles veulent germaniser le sanscrit, le grec, l'anglais, au lieu de sanscritiser, d'helléniser, d'angliciser l'allemand [...] L'erreur fondamentale du traducteur est de conserver l'état contingent de sa propre langue au lieu de la soumettre à la motion violente de la langue étrangère [...].⁷⁰

La tâche du traducteur consiste, selon Pannwitz, à enrichir sa propre langue au contact de la langue du texte qu'il entreprend de traduire. Rosenzweig ne dit pas autre chose dans l'introduction de sa traduction des hymnes de Jehuda Halevi :

⁶⁶ Il s'agit d'une citation de Friedrich Leopold von Stolberg, tirée de sa traduction de l'*Iliade*. Franz ROSENZWEIG, « Jehuda Halevi », in : *L'écriture, le verbe et autres essais*, traduction, notes et préface de J.-L. Evard, Paris, PUF, 1998, p. 153-172, ici p. 153. ROSENZWEIG, *Jehuda Halevi* (note 57), p. 1 : « O lieber Leser, lerne Griechisch, und wirf meine Übersetzung ins Feuer. »

⁶⁷ Dominique BOUREL, *Moses Mendelssohn. La naissance du judaïsme moderne*, Paris, Gallimard, 2004, p. 355.

⁶⁸ La traduction de Rosenzweig et de Buber est également marquée par le souci de prendre en compte les commentaires rabbiniques. Voir Rivka HORWITZ, *Buber's Way to I and Thou. An Historical and the First Publication of Martin Buber's Lectures (Religion als Gegenwart)*, Heidelberg, Lambert Schneider, 1978, p. 184

⁶⁹ Walter BENJAMIN : « Die Aufgabe des Übersetzers » [1921], in : *Gesammelte Schriften*, vol. IV.1, sous la dir. de Tillman Rex, Francfort/Main : Suhrkamp, 1972, p. 9-21, ici p. 20.

⁷⁰ Rudolf PANNWITZ, *Die Krisis der europäischen Kultur* [1917], Nuremberg : Verlag Hans Carl, 1947, p. 191-193 : « Unsre übertragungen auch die besten gehen von einem falschen Grundsatz aus sie wollen das indische griechische englische verdeutschen anstatt das deutsche zu verindischen vergriechischen verenglischen. [...] Der grundsätzliche Irrtum des übertragenden ist dass er den zufälligen stand der eigenen sprache festhält anstatt sie durch die fremde sprache gewaltig bewegen zu lassen. » Je reprends la traduction d'Antoine BERMAN, *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, Paris, Gallimard, 1984, p. 36.

Le traducteur se fait le porte-voix de la voix étrangère qu'il fait entendre par-dessus l'abîme de l'espace ou du temps. Si la voix étrangère a quelque chose à dire, il faut alors que la langue, dans le temps d'après, apparaisse autre que dans le temps d'avant.⁷¹

Il insiste ici sur la nécessité pour le traducteur d'inventer la langue dans laquelle il traduit. C'est là que réside la dimension créatrice de la traduction qui, en renouvelant la langue d'arrivée, donne à voir des facettes jusque-là inconnues du texte original.

Rosenzweig est parfaitement conscient des difficultés inhérentes au processus de traduction, et il les exprime dans une formulation volontairement paradoxale au début du texte de 1926 intitulé « L'Écriture et Luther » :

Traduire signifie servir deux maîtres à la fois. Donc : nul ne le peut. Pas plus que toutes ces choses que théoriquement personne ne peut envisager, qui, pratiquement, sont la tâche de tout un chacun. Chacun doit traduire, et chacun s'y emploie. Qui parle traduit, allant de son point de vue vers ce qu'il escompte que l'autre entende, et pas quelqu'autre en général qui ne serait pas là, sur place, mais : celui-là très précisément qu'il voit devant lui et qui, selon le cas, lève ou baisse les yeux. [...] Chacun a sa langue à soi.⁷²

Ce passage, qui souligne la difficulté qu'il y a à accorder deux langues dans la traduction, rappelle ce que Rosenzweig écrit au sujet des implications linguistiques et traductives du dialogue interreligieux, à savoir qu'il faut s'efforcer de traduire sa pensée dans une langue intelligible pour l'autre, c'est-à-dire avoir en permanence conscience que l'autre ne parle pas ma langue. Dans la suite du texte, Rosenzweig va même jusqu'à faire de la traduction le corrélat de toute parole, ce qui montre qu'avec les années la catégorie de la traduction a peu à peu modifié la conception du dialogue qu'il développait dans *L'Étoile de la Rédemption* et qui ne portait pas encore aussi fortement la marque de sa pratique traductive⁷³.

⁷¹ ROSENZWEIG, « Jehuda Halevi » (note 66), p. 156 ; *idem*, *Jehuda Halevi*, (note 57), p. 3 : « *Der Übersetzer macht sich zum Sprachrohr der fremden Stimme, die er über den Abgrund des Raums oder der Zeit vernehmlich macht. Wenn die fremde Stimme etwas zu sagen hat, dann muß die Sprache nachher anders aussehen als vorher.* »

⁷² Franz ROSENZWEIG, « L'Écriture et Luther », in : *L'écriture, le verbe et autres essais*, traduction, notes et préface de J.-L. Evard, Paris, PUF, 1998, p. 55-82, ici p. 55-56 ; *idem*, « Die Schrift und Luther » [1926], in : *Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sld. R. und A. Mayer, La Haye, Nijhoff, 1984, p. 749-773, p. 749 : « *Übersetzen heißt zwei Herren dienen. Also kann es niemand. Also ist es wie alles, was theoretisch besehen niemand kann, praktisch jedermanns Aufgabe. Jeder muß übersetzen und jeder tuts. Wer spricht, übersetzt aus seiner Meinung in das von ihm erwartete Verständnis des Anderen, und zwar nicht eines unvorhandenen allgemeinen Anderen, sondern dieses ganz bestimmten, den er vor sich sieht und dem die Augen, jenachdem, aufgehen oder zufallen [...] Jeder hat seine eigene Sprache.* »

⁷³ *Ibid.*

Néanmoins, on peut souligner que, selon les dires mêmes de Rosenzweig, l'élaboration de *L'Étoile de la Rédemption* résulte elle aussi d'un processus de traduction. C'est ce qu'il écrit dans la lettre du 22 août 1918 à Margrit Rosenstock à laquelle il vient d'expliquer de manière hautement complexe la structure du livre à venir :

Quand je l'écrirai, ce sera très simple, – à condition que je parvienne à dépasser les difficultés de traduction. En fait chaque étoile doit être décrite dans une langue différente, hébreu, latin, allemand – et c'est effectivement le cas dans l'ébauche que j'ai rédigée hier et aujourd'hui.⁷⁴

Tout se passe donc comme si l'on avait affaire à un double processus de traduction, dans lequel ce terme n'est pas seulement pris dans un sens métaphorique. En effet, Rosenzweig ne se contente pas de traduire sa pensée dans la figure géométrique et symbolique qui donne son titre et sa structure à l'ouvrage. Mais il souligne que chaque étoile – peut-être veut-il en fait dire chaque triangle –, désignant chacune des parties de l'ouvrage, porte sa langue propre et que, par conséquent, pour écrire ce livre en allemand, il faut se livrer à une traduction. Il écrit que « c'est un livre qui s'exprime à travers d'anciens mots juifs pour dire ce qu'il veut dire et surtout lorsqu'il veut exprimer la nouveauté qu'il recèle »⁷⁵. Ces derniers ont dû être traduits en allemand pour être intelligibles au lecteur des années 1920. En ce sens, il y a un lien entre le processus de traduction métaphorique propre à *L'Étoile de la Rédemption* et les processus de traduction nécessaires au dialogue interreligieux.

C'est en effet la traduction qui, selon ses propres dires, permet à Rosenzweig de comprendre ce que disent ses amis chrétiens et de leur donner à entendre des éléments de théologie juive dans une langue qui leur soit compréhensible :

[...] une certaine forme de traduction est nécessaire entre nous. Tu m'as le plus souvent rendu responsable de cette traduction, – à juste titre, car j'en suis capable et tu ne l'es vraisemblablement pas. À la suite de cela, tu as pu presque naturellement parler la langue de ta foi dans la certitude que je pourrai la traduire. Et c'est là la solution simple de l'énigme. Nos fois (et par conséquent nos œuvres

⁷⁴ ROSENZWEIG, *Gritli-Briefe* (note 32), p. 124 : « *Wenn ichs schreiben werde, wird's ganz leicht, – vorausgesetzt dass ich die Übersetzungsschwierigkeiten überwinde. Eigentlich muss nämlich jeder Stern in einer eigenen Sprache beschrieben werden, hebräisch, lateinisch, deutsch – und so ist es auch in dem ersten Entwurf gestern und heute geschehen.* »

⁷⁵ PN, p. 163 ; ND, p. 155 : « [...] sondern eins [ein Buch], dem für das, was es zu sagen hat, die alten jüdischen Worte kommen ». Gérard Bensussan en reprenant une expression de Rosenzweig qui qualifie son livre de « hiéroglyphe » réfléchit dans un article sur les rapports profonds qu'entretiennent l'*opus magnum* de Rosenzweig et la traduction. Voir ROSENZWEIG, *Briefe und Tagebücher* (note 33), lettre à Gertrud Oppenheim du 8 juin 1919, p. 634. Voir BENSUSSAN, « Le gage et le hiéroglyphe » (note 14), p. 9.

aussi) sont différentes. Si la foi était entièrement autonome, nous ne pourrions échanger aucune parole ; il n'y aurait pas de traduction non plus. *Mais elle n'est rien sans l'espérance.* Et l'espérance nous est commune pour autant que et parce que nous différons par la foi. La communauté de l'espérance me donne la capacité de traduire ta foi dans ma langue.⁷⁶

Rosenzweig place un acte de traduction au principe de sa relation avec Eugen Rosenstock. L'espérance, qui renvoie aux vertus théologiques, foi, amour et espérance, est ici mise en relation avec la question de la traduction dont elle constitue à la fois le principe et le moteur. Cette dernière est par là même à la source de la possibilité du dialogue, ce qui lui confère un rôle capital. Le processus de traduction tel que Rosenzweig le décrit dans ce passage permet à ses interlocuteurs de s'exprimer comme ils en ont l'habitude ; en l'occurrence, il permet à Eugen de s'exprimer en termes chrétiens avec la certitude que l'autre sera en mesure de faire la transposition nécessaire pour le comprendre. Rosenzweig voit là un processus de traduction du discours de Rosenstock qui est ainsi rendu intelligible dans la langue de sa foi. Néanmoins, si le processus que Rosenzweig décrit là met en valeur l'importance de la traduction, on ne dispose d'aucune trace concrète de son déroulement. On ne voit jamais Rosenzweig traduire ce que ses amis chrétiens lui disent du christianisme⁷⁷. En revanche, ce que Rosenzweig fait systématiquement, c'est d'user de termes chrétiens pour évoquer son amitié avec ses amis. La réappropriation des vertus théologiques relève de ce processus ; mais on ne sait pas ce qu'il est en train de traduire, ni même si le texte original juif de ce discours existe quelque part, ou s'il s'agit d'une langue propre née avec cette amitié, ce que donne à entendre le propos de Rosenzweig dans la lettre du 18 juillet 1918 : « Car le miracle de la simple présence de deux êtres confiants crée peut-être une langue nouvelle. »⁷⁸

Le fait de travailler sur la conception rosenzweigienne de la traduction m'a poussée à m'intéresser à celle de Benjamin qui présente des caractéristiques très différentes. Il

76 ROSENZWEIG, *Gritli-Briefe* (note 32), lettre du 24 juillet 1918, p. 116 : « [...] *es ist ein gewisses Übersetzen zwischen uns nötig. Dies Übersetzen hast du meistens mir zugeschoben, – mit Recht, denn ich kann es und du kannst es wahrscheinlich nicht. Du hast daraufhin fast unbefangenen die Sprache deines Glaubens sprechen können, in der Gewissheit, dass ich sie mir schon übersetzen können würde. Und da liegt die einfache Lösung des Rätsels. Unser Glauben (und also auch unsre Werke) sind verschieden. Wäre der Glauben etwas ganz für sich, so würden wir wirklich kein Wort miteinander sprechen können; auch Übersetzen gäbe es dann nicht. Aber er ist nichts ohne die Hoffnung. Und die Hoffnung ist uns gemeinsam, wie und weil uns der Glaube verschieden ist. Die Gemeinsamkeit der Hoffnung befähigt mich, mir deinen Glauben in meine Sprache zu übersetzen.* »

77 La « Correspondance de 1916 » donne un exemple très parlant de cette thématique, quand Rosenstock demande à Rosenzweig s'il y a un pendant juif au dogme chrétien de l'obstination juive.

78 ROSENZWEIG, *Gritli-Briefe* (note 32), p. 393 : « *das Wunder der blossen Gegenwart zweier vertrauender Menschen zeugt vielleicht eine neue Sprache?* »

développe, comme Rosenzweig, une conception messianique de la traduction, mais qui, à l'inverse de celle de ce dernier, fait l'économie de toute dimension dialogique ou communicative. Pour Benjamin, la traduction instaure avant tout une relation entre les textes, il ne sert pas la réception des textes dans une autre langue que celle de l'auteur. La vision communicative de la traduction, qui demeure celle de Rosenzweig, est selon Benjamin le propre des mauvaises traductions. Cette idée de faire communiquer les textes, de créer des liens entre eux qui les émancipent de la relation, aussi bien avec leurs auteurs qu'avec leurs lecteurs, est assez proche de la démarche que j'ai décrite pour l'anthologie *Deutsche Menschen*. Dans les deux cas, un processus lié à la réception de textes, que ce soit la lecture seconde de correspondances ou la traduction, permet aux textes de s'émanciper de leurs conditions de production initiales pour les faire accéder à des significations nouvelles et entrer dans de nouvelles relations. D'une manière générale, la fréquentation des textes de Benjamin sur le langage a beaucoup nourri ma réflexion pendant ma thèse, même si elle n'a pas donné lieu à des publications autonomes.

En 2013, je me suis associée avec Robert Krause pour écrire un article sur la traduction par Goethe du *Tancredi* de Voltaire. Il s'agit d'une tragédie en cinq actes qui raconte l'histoire, dans la France du Moyen Âge, d'un chevalier qui se croit trompé par la femme qu'il aime. Ce projet, *a priori* très éloigné de mes préoccupations de recherche habituelles, m'a intéressée, parce qu'il m'a donné la possibilité d'expérimenter le bénéfice de la lecture croisée d'un texte avec sa traduction. L'article est paru dans un volume consacré aux traductions de Goethe, coordonné par Markus May et Evi Zemanek. Je suis dans l'obligation d'admettre qu'il s'agit d'un travail à la fois fastidieux et périlleux. En effet, les choix de traduction sont tout sauf transparents dans leur signification et leur assigner une interprétation qui suppose une intentionnalité forte n'est pas toujours aisé. De plus, la traduction procède par associations d'idées, par pragmatisme et vouloir voir dans chaque choix de traduction un geste fort est sans doute un peu douteux. Le caractère expérimental de cette traduction, qui offre à Goethe la possibilité de mettre en pratique sa propre conception de la dramaturgie, en constitue un des traits saillants. De plus, cette traduction intervient à un moment de crise de créativité chez l'auteur traducteur et lui permet de retrouver un élan d'écriture. Le fait de pratiquer la traduction comme une recherche thématique et linguistique est, me semble-t-il assez fréquent chez les auteurs. Il y a par exemple de bonnes raisons de penser que les traductions de Baudelaire, que Benjamin réalise entre 1915 et 1923, constituent un des

jalons du projet sur Paris au XIX^{ème} siècle auquel il travaillait encore au moment de sa mort en 1940⁷⁹.

J'ai montré à quel point les interrogations sur la traduction étaient centrales pour comprendre la démarche de Franz Rosenzweig. Cela vaut aussi bien, pour sa conception et sa pratique du dialogue judéo-chrétien que pour son intégration dans la communauté juive de Francfort, à partir de 1920. Les modifications de sa pratique traductive que je viens d'évoquer suivent son parcours de vie et en rendent compte de manière concrète.

⁷⁹ L'œuvre publiée par Rolf Tiedemann et Herrmann Schweppenhäuser sous le titre *Das Passagen-Werk*, qui correspond au cinquième volume de l'édition des œuvres complètes de Benjamin, n'a pas été autorisée par l'auteur. Elle est le résultat du travail des éditeurs et a fait l'objet de critiques et de controverses. Walter BENJAMIN, *Das Passagen-Werk* (= *Gesammelte Schriften*, vol. 5) sld. R. Tiedemann / H. Schweppenhäuser, Francfort/Main, Suhrkamp, 1982. Une édition alternative est parue en français, à partir d'une édition italienne, elle montre que le matériau laissé par Benjamin aurait pu être ordonné de manière très différente, avec des accents thématiques nouveaux. Walter BENJAMIN, *Baudelaire*, Paris, La Fabrique, 2013.

4. Dialogue judéo-chrétien et judaïsme

4.1 Une question anachronique dans les années 1920

J'ai déjà expliqué comment j'en étais venue à choisir la thématique du dialogue pour aborder la correspondance de Franz Rosenzweig. L'idée d'associer le dialogue amoureux et le dialogue religieux m'a été imposée par les lettres publiées en 2003 sous le titre de « *Gritli* »-*Briefe*⁸⁰. En effet, ces lettres s'adressent majoritairement à Margrit Rosenstock, dite Gritli, qui a été l'amante de Rosenzweig même si le volume compte également de nombreuses lettres destinées à son époux, Eugen. La thématique amoureuse est par conséquent centrale dans ces lettres. Eugen et Margrit Rosenstock sont tous deux protestants. Lui s'est converti à l'adolescence. Les questions de nature théologique sont capitales dans ces échanges au cours desquels l'identité juive de Rosenzweig, qui s'affirme au cours des années centrales de la correspondance, est une forme de pomme de discorde. En effet, Rosenzweig avait songé à la conversion en 1916, dans un moment de crise existentielle, puis renoncé à cette démarche, ce qui a constitué un élément fondateur le conduisant à un approfondissement de son judaïsme. Ses amis tentent donc périodiquement de le convertir, ce qui donne lieu à des disputes théologiques au sujet de la légitimité du judaïsme dans la modernité. Il faut souligner que la thématique amoureuse et la thématique religieuse sont indissociables dans cette correspondance, où l'amour est en permanence considéré dans sa dimension théologique et où les formulations qu'il trouve, sous la plume de Rosenzweig, empruntent au langage biblique, notamment celui du Cantique des Cantiques. De même, Rosenzweig ne dissocie pas sa relation avec Margrit Rosenstock de celle qu'il entretient avec son époux, toutes deux relèvent selon lui de la même exigence amoureuse. On a affaire dans cette correspondance à un triangle amoureux, dans lequel la religion est omniprésente, et Rosenzweig constamment mis en demeure de justifier son attachement au judaïsme.

Le fait de coupler la question du dialogue amoureux et celle du dialogue religieux se justifiait en premier lieu par le contenu thématique des lettres de Rosenzweig et par leur contexte biographique, marqués tous deux par la relation amoureuse qui liait Rosenzweig à Margrit Rosenstock, dite Gritli, et par la différence religieuse qui sépare Rosenzweig, décidé à « demeurer juif », de ses correspondants chrétiens. De plus,

⁸⁰ ROSENZWEIG, *Gritli-Briefe* (note 32).

Rosenzweig place lui-même la partie centrale de *L'Étoile de la Rédemption* à l'interface de l'érotique et du théologique, puisque l'amour participe selon lui de ces deux catégories. Amour et religion constituaient pour ainsi dire les coordonnées de la question du dialogue. La question de l'articulation du dialogue religieux et du dialogue amoureux a constitué la première interrogation qui a contribué à la structuration de mon travail. En effet, c'est la polysémie du terme d'amour qui permet à Rosenzweig de passer sans transition du registre érotique au registre théologique et de faire le lien entre sa relation avec Margrit Rosenstock et sa relation avec son époux. Cette question m'a donc offert une transition entre les deux premières parties de mon travail. La première partie visait d'une part à présenter les caractéristiques du dialogue épistolaire, en combinant des observations formelles et ce que Rosenzweig lui-même dit ou exige de sa pratique épistolaire. D'autre part, elle livrait des premiers éléments sur la conception rosenzweigienne de l'amour, pris au sens érotique du terme, sans lesquels certains aspects de la conception rosenzweigienne de l'épistolaire ne peuvent pas être aisément expliqués. Ce premier moment dessinait le cadre dans lequel pouvaient ensuite être développées des réflexions et des analyses sur les questions les plus importantes abordées dans cette correspondance.

J'ai été amenée à analyser les différents aspects du concept d'amour, tel que l'entend Rosenzweig. En effet le double emploi qu'il en fait, tantôt dans un sens religieux, tantôt dans un sens affectif, méritait d'être interrogé, car il constitue le fondement du dialogue interreligieux tel qu'il le conçoit et le pratique dans les « *Gritli* »-*Briefe*. En effet, c'est au nom d'un attachement que le philosophe considère comme sacré, car relevant du miracle, que Rosenzweig pose les exigences du dialogue interreligieux qu'il mène avec ses amis dans les « *Gritli* »-*Briefe*. La publication de cette correspondance a permis aux chercheurs d'approfondir leur compréhension du dialogue judéo-chrétien selon Rosenzweig dont l'étude se fondait jusqu'alors principalement sur l'analyse de la « correspondance de 1916 » avec Eugen Rosenstock ; celle-ci constitue un texte fondateur sur la question des rapports entre judaïsme et christianisme et sur la légitimité de la persistance du judaïsme à l'heure du christianisme triomphant. Je me contenterais ici de nommer ici les articles de Stéphane Mosès sur le sujet, dont l'apport est capital, tant pour la recherche sur Rosenzweig que pour le travail que je me proposais de mener. Ce dont la « correspondance de 1916 » ne rend pas compte, c'est du caractère existentiel de ce dialogue, le fait que Rosenzweig, dans les « *Gritli* »-*Briefe*, mette en permanence sa vie dans la balance en disant, qu'en dernière analyse, c'est pour le laisser vivre lui,

qu'il faut renoncer à désirer le convertir. La dimension affective des « *Gritli* »-Briefe dote donc le dialogue interreligieux d'une dimension supplémentaire qui lie les réflexions philosophiques et théologiques à la vie la plus intime du philosophe.

Ce n'est qu'assez tard dans la rédaction de ma thèse que m'est apparue l'absurdité de la situation dans laquelle se trouvait Rosenzweig, dans ses échanges avec ses amis. Toutes ces personnes cultivées qui débattaient sans relâche au sujet du judaïsme et du christianisme, disputaient de la conversion, de l'élection juive et de l'antijudaïsme chrétiens, étaient toutes issues de milieux juifs cultivés et assimilés. Les chrétiens tels que Rosenstock ou les deux cousins de Rosenzweig, Rudolf et Hans Ehrenberg, qui étaient les interlocuteurs de Rosenzweig sur ces questions, ont toutes été rattrapées par leurs origines juives avec l'arrivée au pouvoir d'Hitler et les persécutions⁸¹. Ils constituent en quelque sorte une preuve tragique de l'exactitude des observations que livre Scholem, quand il dit qu'en fait sa famille, comme toutes celles de son milieu, ne fréquentait que des Juifs et aucun Allemand⁸². Rosenzweig est conscient de la permanence de l'identité juive malgré la conversion, quand il écrit à Margrit Rosenstock, alors que son époux s'engage au côté des communistes dans la Guerre civile qui éclate en Allemagne à la suite de l'armistice de la Première Guerre mondiale et dure de novembre 1918 à mai 1919 :

Mais tu vois, simplement le fait qu'il ait été brièvement actif dans le conseil de soldats de Cassel a suffi pour que son nom apparaisse dans le journal du peuple et s'inscrive dans la mémoire des gens qui s'intéressent à la politique à Cassel, naturellement, pas en tant qu'« Eugen Rosenstock », mais en tant qu'« un certain Dr. Rosenstein ou Rosenzweig ou -feld – enfin vous voyez ce que je veux dire.⁸³

Cette conscience liée aux événements historiques est présente chez Rosenzweig, dont la position politique est beaucoup plus conservatrice que celle de son ami. Il semble néanmoins accorder une importance à la théologie qui relève de l'anachronisme à une

⁸¹ Rosenstock émigre aux États-Unis en novembre 1933. Le cousin de Rosenzweig, Rudolf Ehrenberg, dont seul le père était juif, a eu à subir les persécutions du régime nazi qui lui firent perdre son poste de Professeur de biologie. Il fut interné dans un camp de travail. Le théologien Hans Ehrenberg qui s'est engagé contre le nazisme a fini par émigrer en Angleterre, après avoir été interné un temps au camp de Sachsenhausen et avoir vu sa maison pillée lors des pogromes de novembre 1938. Si les amis de Rosenzweig ont échappé au pire, le national-socialisme leur a rappelé, s'il en était besoin, que la conversion ne protège pas de l'antisémitisme.

⁸² Gershom SCHOLEM, « Zur Sozialpsychologie der Juden in Deutschland » [1978], in : *Judaica 4*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1984, p. 229-261, ici p. 242.

⁸³ ROSENZWEIG, *Gritli-Briefe* (note 32), p. 190 : « *Aber siehst du, schon seine kurze Tätigkeit im Kasseler Soldatenrat hat genügt, dass sein Name ins Volksblatt und damit in das Gedächtnis aller Kasseler politisch interessierten Leute gekommen ist und natürlich nicht als (Eugen Rosenstock), sondern als (so ein Dr. Rosenstein oder Rosenzweig oder -feld – na sie wissen schon).* »

époque où l'antisémitisme s'émancipe des questions relatives à la différence religieuse, pour trouver ses justifications dans la biologie raciste. On en voit les traces dans cette lettre de Martin Buber datant de 1924, d'une époque donc, où Rosenzweig a pris quelques distances avec ses amis chrétiens, en même temps qu'il s'est pleinement engagé dans la vie de la communauté juive de Francfort, avec son mariage avec Edith Hahn et la création de la maison d'étude juive en 1920 :

Nous entrons aujourd'hui ou plutôt nous sommes déjà dans une nouvelle ère de persécutions. Il n'y a rien à faire contre cela, ni de notre part ni de celle des chrétiens bien intentionnés. Mais ce qu'il y a à faire c'est que cette ère de persécutions soit aussi une ère de dialogues religieux, comme au Moyen Âge [...].⁸⁴

Ce que Rosenzweig ne semble pas avoir compris quand il formule ce souhait, c'est que la dimension religieuse a quasiment disparu des persécutions dont il parle, qui se placent sur un terrain racial qui ne saurait être doublé d'aucun dialogue, parce qu'il se passe également de toute la subtilité intellectuelle propre à la théologie. Sa volonté de dialogue s'accompagne durant toute la période d'importantes difficultés. À cet égard, il importe d'évoquer le projet que Buber et Rosenzweig avaient d'organiser une série de conférences dans le cadre de la Maison d'études juives de Francfort sous le titre « Christen über das Judentum », « les chrétiens parlent des Juifs »⁸⁵. Mais les deux organisateurs peinent à trouver des penseurs chrétiens qui viennent appuyer ce projet. Florens Christian Rang refuse de participer à ce projet, qui ne sera pas réalisé sous cette forme, mais verra le jour entre les pages de la revue *Der Jude*, que dirige Martin Buber⁸⁶. L'objectif était de faire

⁸⁴ ROSENZWEIG, *Briefe und Tagebücher* (note 75), p. 947 : « Heut treten wir oder vielmehr sind schon in einer Ära der Verfolgungen. Dagegen ist nichts zu machen, weder von uns noch von den wohlgesinnten Christen. Was aber zu machen ist, ist, daß diese Ära der Verfolgungen auch eine der Religionsgespräche wird, wie die mittelalterliche [...] ».

⁸⁵ Michael MEYER / Michael BRENNER, (éd.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Munich, Beck, 2000, vol. 4, p. 163.

⁸⁶ Rang avait initié l'idée de créer la revue *Die Kreatur*, qui a paru entre 1926 et 1930 et était coordonnée par le catholique Josef Wittig, le protestant Viktor von Weizsäcker et le Juif Martin Buber. Elle a émergé du désir de créer un espace de dialogue intellectuel entre ces trois religions. Franz Rosenzweig tout comme Eugen Rosenstock ont fait partie des auteurs de la revue, ainsi que Walter Benjamin. Sur le plan symbolique, il n'est sans doute pas indifférent que la revue se soit arrêtée peu de temps après la mort de Rosenzweig et que son dernier numéro contienne la note suivante : « Nous voulons clore cette revue que nous avons commencée en évoquant la mémoire de Florens Christian Rang, en évoquant celle de Franz Rosenzweig. » *Die Kreatur* 3 (1929/1930), p. 424 <https://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/cm/periodical/search/2823772?query=Kreatur> [19/08/2022] : « Wir wollen diese Zeitschrift, die wir im Gedächtnis Florens Christian Rangs begonnen haben, im Gedächtnis Franz Rosenzweigs beschließen. » Avec le décès de Rosenzweig mourait sans doute un des moteurs du dialogue judéo-chrétien. Voir aussi MEYER / BRENNER, (éd.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit* (note 85), p. 159-165. On renverra également aux réflexions d'Eugen Rosenstock à ce sujet.

parler respectivement des penseurs juifs et chrétiens de la religion de l'autre d'une façon qui soit respectueuse des différences et des croyances de chacun, ce qui se révèle un projet difficile à réaliser, parce que l'image que beaucoup de chrétiens se font du judaïsme demeure souvent négative et marquée par des préjugés⁸⁷. En cela le dialogue que Rosenzweig mène avec ses amis est emblématique du dialogue judéo-chrétien à cette époque. Il est à la fois marqué par une volonté forte de mieux se comprendre et de s'expliquer à l'autre et en même temps par de nombreuses difficultés de compréhension, qui montrent que certains préjugés chrétiens au sujet des Juifs ne sont pas encore éliminés⁸⁸. La caractéristique anachronique du dialogue judéo-chrétien et le fait qu'il soit en réalité mené, à l'intérieur de cercles qui demeurent liés au judaïsme m'ont incitée à le considérer avec un œil critique. Il importe toutefois de souligner que Rosenzweig lui-même est le premier à constater l'échec du dialogue judéo-chrétien.

4.2 Un mirage sur le plan théologique

Rosenzweig est souvent qualifié de « père du dialogue judéo-chrétien » et vu comme un précurseur de la politique de Tolérance menée par l'Église depuis Vatican II⁸⁹. Il est vraisemblable que cette vision du philosophe a émergé de la nécessité qu'il y avait à fonder ou à refonder le dialogue judéo-chrétien après la Shoah. Comme l'écrit Nathan Peter Levinson en 1968 : « Le dialogue judéo-chrétien aujourd'hui est le résultat d'Auschwitz. »⁹⁰ De cette évidence, qui est soutenue par une volonté politique forte, témoignent le nombre de publications sur le sujet, mais également le fait qu'en Allemagne il existe, par exemple, une médaille Buber-Rosenzweig pour la compréhension judéo-chrétienne décernée par les sociétés pour la coopération judéo-chrétienne (*Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit*). La volonté d'adosser ce dialogue à des figures

Voir Eugen ROSENSTOCK, *Ja und Nein. Autobiographische Fragmente*, Heidelberg, Lambert Schneider, 1968, p. 107-118.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 164-165.

⁸⁸ Au sujet de la question de la tolérance sous la République de Weimar, on renverra à l'ouvrage très complet de Frank SURALL, *Juden und Christen – Toleranz in neuer Perspektive. Der Denkweg Franz Rosenzweigs in seinen Bezügen zu Lessing, Harnack, Baeck und Rosenstock-Huessy*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2003.

⁸⁹ Pnina Navè-Lenvinson met cependant le doigt sur les difficultés auxquelles est confronté le dialogue judéo-chrétien après 1945. Ces dernières rappellent à bien des égards l'objet des discussions entre Franz Rosenzweig et Eugen Rosenstock. Voir Pnina NAVE LEVINSON, « Kirche und Synagoge. Der schwierige Dialog zwischen Juden und Christen », in : A. Nachama / J. H. Schoeps / E. van Voolen (éd.), *Jüdische Lebenswelten*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1992, p. 134-148.

⁹⁰ Nathan PETER LEVINSON, « Das Jüdisch-Christliche Gespräch », in : *Deutsches Pfarrerberblatt*, Nr. 21, novembre 1968, p. 804-807, ici p. 805 : « *Das jüdisch-christliche Gespräch heute ist das Resultat von Auschwitz.* »

tutélaires explique sans doute ce choix. Force est de constater néanmoins que cet honneur qui est rendu à Rosenzweig passe à côté des conclusions parfois amères qu'il tire dans ses textes et qui vont plutôt dans le sens d'une impossibilité du dialogue interreligieux.

La conception rosenzweigienne du dialogue interreligieux est bien plus réservée et sceptique que ne veulent l'entendre ceux qui le considèrent comme l'inventeur du dialogue judéo-chrétien ; en un sens, ce jugement relève de l'anachronisme. En effet, il est difficile de considérer l'apport de Rosenzweig en lui appliquant des critères contemporains très éloignés de ceux de l'entre-deux-guerres. Je me rallie ici à la thèse formulée par Stéphane Mosès, qui déplore également la réduction de complexité, voire la banalisation dont fait souvent l'objet la relation interreligieuse : « Elle n'est pas aussi évidente et idyllique qu'on se la représente souvent. »⁹¹ Dans ce domaine, Rosenzweig fait l'objet d'un malentendu, car son exemple ne vise en aucun cas à une quelconque généralisation, puisqu'il en souligne en permanence le caractère individuel, particulier et que ce dialogue relève selon lui du miracle de la rencontre interpersonnelle et non d'un modèle à suivre par des communautés entières. Les analyses auxquelles je me suis livrée dans ma thèse ont abouti à une réévaluation du dialogue interreligieux, tel qu'il se pratique dans les « *Gritli* »-Briefe. En ce sens, Rosenzweig vient donner une réponse désespérée au propos de Margarete Susman, qui écrivait : « L'entente et la réconciliation des Allemands avec les Juifs n'est possible que sur le sol de la religion. »⁹² À en croire Rosenzweig, cette possibilité doit être remise en cause, car le terrain de la religion ne semble permettre l'entente qu'à la condition de faire du dialogue interreligieux une discipline exigeante et la préoccupation de chacun, ce qui est loin d'être une évidence. L'échec du dialogue est, à mon sens, l'expérience marquante de la lecture des « *Gritli* »-Briefe. À vrai dire, il est en quelque sorte prévisible pour qui examine avec attention la manière dont les discussions théologiques sont amenées dans la correspondance. Elles résultent essentiellement d'un conflit tenant au fait que les amis de Rosenzweig n'ont pas renoncé à sa conversion et considèrent que son excellente connaissance de la théologie chrétienne le prédestine à devenir un chrétien. De plus, Rosenstock comme Hans Ehrenberg considèrent que le fait de se convertir au christianisme fait d'eux des judéo-

91 Stéphane MOSES, « Ein Teil der Landkarte der jüdischen Moderne », in : M. BRASSER (éd.), *Rosenzweig heute*, Fribourg en Br., Karl Alber, 2006, p. 35-42, ici, p. 40 : « Sie ist nicht so eindeutig und idyllisch, wie man es sich vorstellt. »

92 Margarete SUSMAN, « Die Brücke », in : *Der Jude. Sonderheft: Antisemitismus und jüdisches Volkstum*, 1925, p. 76-84, ici p. 84 : « Die Verständigung und Versöhnung der Deutschen mit den Juden ist möglich nur auf dem Boden der Religion. »

chrétiens (*Judenchristen*), semblables aux premiers chrétiens de l'Antiquité qui ont réalisé la transition entre les deux religions. Hans Ehrenberg adoptera par la suite le terme de *Ketzerchristentum* (que l'on pourrait traduire par christianisme hérétique), qui est aussi le titre qu'il donne à l'un de ses ouvrages⁹³. Rosenzweig récuse avec beaucoup de virulence le terme de judéo-christianisme, au motif qu'il constitue un anachronisme et qu'il ne renvoie plus, à son époque, à aucune réalité vivante : « Je voudrais enfin voir un converti qui ne fasse pas comme s'il était encore pour ainsi dire citoyen d'honneur du judaïsme », écrit-il dans une lettre à sa mère⁹⁴. En effet, dans l'Antiquité, mais aussi lors des autres vagues de conversion, par exemple dans l'Espagne de la Renaissance, ce sont des Juifs observants qui se convertissent. À l'inverse de cela, Eugen Rosenstock comme Hans ou Rudolf Ehrenberg viennent tous de familles de Juifs assimilés, pour lesquels la religion juive ne signifie plus rien au moment de leur conversion. Les questions de traduction que j'ai abordées dans la partie précédente et qui rendaient compte de la pratique rosenzweigienne du dialogue judéo-chrétienne incitent également à se demander si le dialogue interreligieux entre Juifs et chrétiens ne peut se dérouler qu'en termes chrétiens. En effet en Europe et dans l'Allemagne de l'époque, le christianisme constitue le fonds culturel commun, pour ainsi dire la *lingua franca* sur laquelle il est possible de bâtir une relation dialogique. Rosenzweig est donc tenu de trouver un moyen de développer ses conceptions théologiques d'une manière qui soit audible et compréhensible pour chacun, et le plus simple est de le faire dans des termes issus de la religion chrétienne.

Par ailleurs, Rosenzweig, dans sa conception du dialogue, distingue constamment entre individu et institution. L'Église, en tant que communauté, est en droit de souhaiter la conversion des Juifs au pluriel, mais le chrétien ne peut pas, en tant qu'individu, souhaiter la conversion de son ami. Comme Rosenzweig l'écrit :

[...] Je ne peux pas traduire l'espoir et la conviction selon laquelle la chrétienté va un jour se convertir en un espoir pour l'individu qu'il [Eugen] est aujourd'hui ; car

⁹³ Voir ROSENZWEIG, *Gritli-Briefe* (note 32), 1^{er} avril 1919, p. 270. Le texte de Hans Ehrenberg qui s'intitulait initialement « Das Ketzerchristentum » a été retravaillé sous l'impulsion de Franz Rosenzweig qui voyait ce texte d'un œil très critique. Voir *ibid.*, 1^{er} mai 1919, p. 289. Il a finalement été publié sous le titre *Die Heimkehr des Ketzers*. Voir Hans EHRENBURG, *Die Heimkehr des Ketzers – eine Wegweisung*, Würzburg, Patmos-Verlag, 1920.

⁹⁴ ROSENZWEIG, *Briefe und Tagebücher* (note 75), 22 avril 1918, p. 231 : « *Ich möchte endlich mal einen Konvertiten sehen, der nicht so tut, als ob er noch sozusagen jüdischer Ehrenbürger wäre.* »

je sais qu'*aujourd'hui*, le Chrétien qui renie le Christ ne trouve pas Dieu en faisant cela, mais le perd définitivement [...].⁹⁵

Le dialogue demande l'acceptation de l'autre, dans toutes ses déterminations, il exige aussi un cadre strictement interpersonnel. Pas plus dans la correspondance de Rosenzweig que dans *L'Étoile de la Rédemption*, il n'est question de dialogue entre les communautés religieuses.

Durant ma thèse et dans les années qui ont suivi, j'ai consacré quelques articles à la question du dialogue judéo-chrétien dans la pensée de Franz Rosenzweig. Je souhaiterais en évoquer deux ici, parce qu'ils m'ont permis d'explorer des aspects sur lesquels je n'avais pas travaillé pendant mes années de doctorat. Le premier est paru en 2015 dans la revue *ParDeS* sous le titre « Der andere Weg zur Wahrheit. Jesusdeutungen bei Franz Rosenzweig und im Umfeld des Frankfurter Jüdischen Lehrhauses ». L'originalité de cet article tient au fait qu'il montre l'inversion du regard que Rosenzweig fait subir au christianisme. En effet, on est habitué aux figurations chrétiennes du judaïsme, aux clichés et aux représentations qui ont, pour certaines, traversé les siècles. On peut évoquer, par exemple, « l'obstination juive » qui renvoie au refus de reconnaître le christ comme le messie ou la figure du « juif errant ». Rosenzweig a fait subir une réinterprétation à l'ensemble de ces thématiques, tout en se les réappropriant. Mais ce que je voulais montrer, c'est comment, dans ces textes, il impose à la doctrine chrétienne un regard extérieur pour montrer à ses lecteurs et à ses interlocuteurs que le sentiment d'étrangeté éprouvé par les chrétiens à l'égard des Juifs trouve sa réciproque chez ces derniers, quand ils observent les chrétiens. L'objectif de cet article était d'illustrer le propos suivant de Stéphane Mosès, dont la lecture de la correspondance de Rosenzweig donne à voir la justesse et la profondeur :

Le travail conceptuel de Rosenzweig consiste ici à dégager le judaïsme du regard qui le saisit de l'extérieur pour le rendre à sa propre conscience de soi [...] Le « dialogue » entre deux sujets ne consistera donc pas à évoquer à tour de rôle un thème supposé commun, mais au contraire à remettre en cause la validité même de la question posée, c'est-à-dire, pour chacun des deux partenaires, à la replacer dans les différentes perspectives où elle doit nécessairement apparaître.⁹⁶

⁹⁵ ROSENZWEIG, *Gritli-Briefe* (note 32), 26 août 1919, p. 400 : « [...] *ich kann nicht meine Hoffnung und Überzeugung, dass die Christenheit einst sich bekehren wird, in eine Hoffnung für heute und für ihn den Einzelnen umsetzen; denn ich weiss, dass heute der Christ der Christus absagt, dadurch nicht Gott findet, sondern Gott überhaupt verliert.* »

⁹⁶ Stéphane MOSES, *L'Ange de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2006, p. 62-63.

Le point de vue que Rosenzweig développe au sujet de Jésus ne se résume pas à une critique juive du christianisme, qu'il essaie au contraire de considérer avec sérieux. Il met notamment en garde les chrétiens contre l'historisation de la figure de Jésus liée à l'exégèse historico-critique de la Bible qui tend à accentuer son caractère humain au détriment de son caractère divin. C'est le sujet d'un essai de 1914 intitulé « Atheistische Theologie », où il qualifie cette tendance de « théologie athée »⁹⁷. Dans sa correspondance, il traite d'aspects plus personnels et donne à voir le malaise qu'il éprouve à la lecture des Évangiles, qu'il rapproche de l'incompréhension ressentie par ses amis vis-à-vis de son judaïsme. Cet article m'a donné l'occasion d'approfondir la manière dont Rosenzweig se fait interprète du christianisme et s'autorise à critiquer certaines tendances propres à la théologie de son temps.

Le dernier article que j'ai consacré à la question est paru en 2017 sous le titre « Parole et dialogue. Les destins croisés de Franz Rosenzweig et d'André Neher » et résulte d'une communication présentée en 2015 lors du colloque consacré à « André Neher et les études hébraïques et juives » à l'occasion des soixante ans du département d'hébreu de l'Université de Strasbourg⁹⁸. Il s'agissait pour moi d'une première incursion dans le domaine du judaïsme français (et alsacien – je m'autorise cette distinction un peu rapide qui mériterait qu'on s'y arrête) sur lequel je n'avais pas encore travaillé. Pour la circonstance, j'avais tenté de mettre en regard la pensée de Franz Rosenzweig et celle d'André Neher, excellent connaisseur des Juifs d'Allemagne et de la pensée judéo-allemande. Dans cet article, j'ai choisi de montrer ce qui rapproche et ce qui distingue la conception du dialogue de Rosenzweig de celle de Neher, qui se construit en partie en opposition à lui. Il se trouve en outre que Neher a commenté la « correspondance de 1916 », qui constitue en quelque sorte le premier acte de la dispute théologique ayant

⁹⁷ Franz ROSENZWEIG, « Théologie athée », in : *Confluences. Politique, histoire, judaïsme*, introduit, traduit et annoté par G. Bensussan, M. Crépon et M. de Launay, Paris, Vrin, 2003, p. 143-154 ; « Atheistische Theologie » [1914], in : *Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sld. R. et A. Mayer, La Haye, Nijhoff, 1984, p. 687-698.

⁹⁸ André Neher (1914-1988) est né à Obernai et mort à Jérusalem. La guerre, puis l'occupation en 1940 interrompent sa thèse sur Heinrich Heine. À l'issue de la guerre, qu'il a passée caché en Corrèze, il est ordonné rabbin et entame une thèse à la faculté de théologie de Strasbourg portant sur le prophète Amos. Il abandonne en 1950 l'enseignement de l'allemand pour un poste d'enseignant sur la chaire de Littérature post-biblique à l'Université de Strasbourg. Il a joué un rôle prépondérant dans le renouveau de la pensée juive en France après 1945. Voir Sandrine SZWARC, « André Neher, philosophe, exégète, enseignant. (Obernai, Bas-Rhin, 22 octobre 1914 – Jérusalem, 23 octobre 1988) », in : *Archives Juives*, vol. 42, no. 2, 2009, p. 140-145.

opposé Rosenzweig et Eugen Rosenstock⁹⁹. De ce commentaire découle, tout comme de ses autres textes consacrés à la parole et au langage, un certain scepticisme à l'égard du dialogue. On pensera notamment au livre intitulé *L'exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz*¹⁰⁰, dans lequel on a parfois l'impression qu'il utilise les catégories langagières forgées par Rosenzweig contre ce dernier, pour réhabiliter le silence, qui semble avoir remplacé le dialogue après la Shoah. La même impression curieuse domine à la lecture de son texte sur la correspondance entre Rosenzweig et Rosenstock, dont il nie le caractère dialogique, en écrivant : « l'aspect monologal et l'intention confessante prédominent chez les participants, dont chacun s'efforce autant de se connaître soi-même que de convaincre le partenaire »¹⁰¹. Tout se passe comme si l'expérience de la Shoah et la plongée dans le judaïsme qu'a effectuée Neher à partir des années 1940 avaient coupé court à l'expérience du dialogue et au caractère fondateur que lui confèrent Buber et Rosenzweig. Neher pose en outre une question, devenue d'une brûlante actualité après la fondation de l'État d'Israël en 1948, en interrogeant la place de l'Islam dans le dialogue interreligieux. Il note, ce qui est exact, que Rosenzweig évacue cette question trop rapidement de *L'Étoile de la Rédemption*, en faisant de l'Islam un avatar du paganisme. Cela tient sans doute en grande partie à sa mauvaise connaissance de cette tradition, mais aussi au fait qu'elle ne fait pas partie de son horizon de pensée à l'époque où il écrit : il ne fréquente pas de musulmans et l'Islam, dans les années 1920 en Allemagne, est peu présent dans l'espace public comme dans les discours. Il me semble cependant, et c'est ce que j'ai essayé de montrer dans cette contribution, que cela ne suffit pas à invalider la conception rosenzweigienne du dialogue, dont les catégories pourraient, me semble-t-il, nourrir un dialogue théologique entre Islam et judaïsme.

Le fait de travailler sur le dialogue judéo-chrétien, malgré son caractère anachronique dans l'entre-deux-guerres, a été pour moi riche d'enseignements dans l'optique des recherches sur la « symbiose judéo-allemande », que j'ai par la suite menées. En effet, on trouve dans les interrogations propres à Rosenzweig et à ses amis des éléments de débat très proches de ceux qui préoccupent les auteurs d'après 1945 qui s'intéressent à la relation judéo-allemande avant 1933. Certaines des questions soulevées par ces deux champs thématiques sont en effet similaires. Le fait que des contacts

⁹⁹ André NEHER, « Une approche théologique et sociologique de la relation judéo-chrétienne : le dialogue Franz Rosenzweig-Eugen Rosenstock », in : *L'existence juive – Solitude et affrontements*, Paris, Seuil, 1962, p. 204-237.

¹⁰⁰ André NEHER, *L'Exil de la parole – Du silence biblique au silence d'Auschwitz*, Paris, Seuil, 1970.

¹⁰¹ NEHER, « Une approche théologique et sociologique de la relation judéo-chrétienne » (note 99), p. 204.

personnels fructueux et amicaux aient existé entre des individus issus des deux groupes autorise-t-il à tirer des conclusions sur l'existence de ces relations à l'échelle des groupes ? La question des rapports individuels et des rapports institutionnels est ici centrale. De même, le fait que le groupe minoritaire adopte ou du moins maîtrise les codes du groupe majoritaire permet-il de dire qu'il en fait partie ? On retrouve dans la question des relations entre Juifs et Allemands la même impression d'asymétrie que dans le cadre du dialogue judéo-chrétien. Les Juifs sont à l'aise, dans la culture chrétienne, qu'ils aient ou non conservé un lien avec les traditions juives, l'inverse n'est en revanche pas vrai. Dans le cadre judéo-allemand, on peut faire un constat similaire. Les Juifs désireux de s'intégrer à la société allemande en maîtrisent la culture à la perfection, sans que cette culture allemande soit notablement enrichie par la culture juive.

4.3 Lessing et Mendelssohn : à la frontière entre le paradigme judéo-chrétien et le paradigme judéo-allemand

Pour illustrer la manière dont je suis passée, dans mon parcours de recherche, du dialogue judéo-chrétien à la relation judéo-allemande, je souhaiterais évoquer deux travaux qui portent en germe certaines des thématiques importantes de mon inédit d'habilitation et rendent compte des deux versants de la vie de Rosenzweig. Le premier porte sur son interprétation du *Nathan le sage* de Lessing. J'ai commencé à aborder cette question dans ma thèse, parce qu'elle permet de tirer au clair la manière dont Rosenzweig envisage la tolérance religieuse et son appréciation critique de la figure de Lessing, un des auteurs portés aux nues par les Juifs d'Allemagne en raison de sa position concernant la tolérance religieuse et de son amitié avec Moses Mendelssohn¹⁰². En décembre 1919, Rosenzweig est invité par la communauté juive de Cassel à consacrer deux soirées de conférence à *Nathan le Sage*, à l'occasion du 140^{ème} anniversaire du drame de Lessing. J'ai déjà évoqué l'importance de la lecture des lettres à Margrit Rosenstock pour la compréhension du

¹⁰² On fait traditionnellement remonter l'idée de tolérance à l'épître aux Romains de Paul dans laquelle il est question du reste d'Israël « élu par grâce ». Voir Rom. 11. Sur l'évolution de l'idée de tolérance religieuse dans l'Allemagne des Lumières, voir Gerhard FREUND, « Erkenntliche Wahrheit. Anregungen Lessings zum Dialog zwischen Christen und Juden », in : P. Freimark / F. Kopitzsch / H. SLESSAREV (éd.), *Lessing und die Toleranz*, Munich, Edition Text + Kritik, 1985, p. 131-146, ici p. 131. Voir également SURALL, *Juden und Christen – Toleranz in neuer Perspektive*, (note 88), p. 51. Les auteurs de *Deutsch-jüdische Geschichte der Neuzeit* signalent également que le 200^{ème} anniversaire de la naissance de Lessing, le 22 janvier 1929 donna l'occasion aux juifs de témoigner à titre posthume leur reconnaissance au grand homme. Cet hommage se reproduisit deux ans plus tard à l'occasion du 150^{ième} anniversaire de sa mort. Voir MEYER / BRENNER, (éd.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit* (note 85), p. 156.

brouillon publié dans les œuvres de Rosenzweig (voir p. 19). Ces conférences me permettaient donc à la fois de montrer l'intérêt crucial des « *Gritli* »-Briefe pour la compréhension de l'œuvre de Rosenzweig, mais aussi de donner à voir une transition dans les préoccupations de Rosenzweig. Si ces conférences abordent, d'une certaine manière, le dialogue interreligieux en montrant ce que Rosenzweig considère comme les faiblesses du drame de Lessing, elles ne relèvent plus elles-mêmes du dialogue judéo-chrétien. Rosenzweig s'adresse à un public juif et critique l'idée de tolérance religieuse, telle qu'elle a été héritée des Lumières, à son intention¹⁰³. Ces conférences amorcent en fait, pour Rosenzweig, la transition entre dialogue judéo-chrétien et entrée dans la vie juive et dans l'activité d'enseignement, qui a pris une place capitale à la fin de sa vie. J'ai ensuite développé ces réflexions sur Lessing pour une conférence, organisée à Wolfenbüttel par la *Lessing-Gesellschaft* en 2013. Le texte est paru dans un fascicule intitulé *Jüngere Lessing-Forschung* publié par cette institution en 2014. J'en ai encore livré une version remaniée pour un ouvrage paru en 2021 sous le titre « Religion, Mensch und Individuum. Franz Rosenzweig und die Kritik an Lessings Toleranzgedanken ». Cette question de la critique de la tolérance m'a accompagnée, depuis ce chapitre de ma thèse consacré à Lessing jusqu'à mon inédit d'habilitation qui, dans sa deuxième partie, consacre une large place à la critique des idéaux des Lumières.

La critique que Rosenzweig fait subir à Lessing est emblématique de la pensée rosenzweigienne d'une théologie du dialogue interreligieux. Elle repose sur l'idée que la tolérance, justifiée par l'appartenance à une humanité universelle, repose sur la négation de l'appartenance religieuse et que, par conséquent, elle est plus un évitement du problème qu'une solution. De plus, Rosenzweig reproche au *Nathan le Sage* de Lessing d'être une pièce « à sang froid » ; il parle pour sa part de « sang de poisson », parce que la dimension sentimentale est entièrement évacuée de la pièce du fait des relations familiales qui lient l'ensemble des personnages¹⁰⁴. La tolérance, telle que la conçoit Lessing, ne laisse pas de place à l'amour, à l'émergence d'une vraie relation, ce qui est

¹⁰³ Dans le texte, il écrit « Je ne souhaite parler de lui que devant un public juif ». On peut entendre par là que l'idée de tolérance, telle qu'elle est défendue dans la pièce, est bonne pour les chrétiens, car elle les enjoint à respecter les adeptes des autres religions monothéistes, et parce qu'elle leur montre des figures positives de Juif et de musulman. En revanche, Rosenzweig met en garde ses coreligionnaires contre la vision du judaïsme véhiculée par le personnage de Nathan, qui fait selon lui l'objet d'une admiration exagérée. Franz ROSENZWEIG, « Lessings Nathan » [1919], in : *Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sld. R. und A. Mayer, La Haye, Nijhoff, 1984, p. 449-455, ici p. 451 : « Nur vor einem jüdischen Publikum möchte ich über ihn sprechen ».

¹⁰⁴ *Ibid.* : « fischblütige[...] Geschwisterlichkeit ».

tout à fait contraire à la manière dont Rosenzweig envisage l'intrication de l'amour humain et de l'amour divin. Rosenzweig exprime par ailleurs avec une grande clarté, dans une lettre à Martin Buber datée du 19 mars 1924, ce qu'il reproche à l'idée de tolérance telle qu'elle se pratique, cette fois, à son époque. Elle permet de voir ce qui découle, selon Rosenzweig, d'une réduction de la religion à une question purement extérieure :

Pendant trois ou quatre siècles, un silence de mort régna entre les chrétiens et les Juifs. Au XVII^{ème} et au XVIII^{ème} siècle il y avait au moins encore une science chrétienne du judaïsme. Pendant le siècle de l'émancipation elle aussi s'est arrêtée. Le chrétien ignorait le Juif pour pouvoir le tolérer, le Juif faisait de même avec le chrétien pour pouvoir être toléré.¹⁰⁵

Pour Rosenzweig, la tolérance en réduisant la religion à des oripeaux dont chacun serait libre de se départir pour découvrir une humanité commune, rend impossible toute rencontre qui implique que chacun puisse se découvrir dans sa différence, dans ses caractéristiques propres, sans réduction au plus petit dénominateur commun. Il s'élève donc contre la vision réductrice de la religion défendue par Lessing, qui la ramène à une question de « différences de couleur, de vêtement, de stature », des différences purement contingentes, qui ne rendent pas compte de la réalité de la foi¹⁰⁶. Rosenzweig retourne l'argument de Lessing, en utilisant la métaphore de la maison pour définir l'appartenance religieuse : un espace commun qui protège. Rosenzweig s'accorde avec Lessing pour dire que l'homme est plus important que l'institution, mais il opère une distinction supplémentaire entre ce qu'il appelle « l'homme nu » et « l'homme abrité »¹⁰⁷. Cette opposition renvoie pour le premier à l'homme sans religion ou pris indépendamment de sa religion, pour le second à l'homme qui se sait appuyé et soutenu par la communauté à laquelle il appartient et par l'institution religieuse. Devant un public de Juifs, qui ont pour la plupart perdu le lien au judaïsme, Rosenzweig plaide pour le retour au judaïsme ; il le fait en reprochant à Lessing de plaider en faveur d'une forme d'indifférentisme religieux au profit de son humanisme et par là même de nier la langue, la culture et la tradition dont les hommes sont constitués dans leur rapport aux autres.

¹⁰⁵ ROSENZWEIG, *Briefe und Tagebücher* (note 75), p. 947 : « *Drei oder vier Jahrhunderte war Totenstille zwischen Christen und Juden. Im 17. und 18. Jh. gab es wenigstens noch eine christliche Wissenschaft vom Judentum. Im Emanzipationsjahrhundert hat auch die aufgehört. Der Christ ignorierte den Juden um ihn tolerieren zu können, der Jude den Christen, um sich tolerieren lassen zu können.* »

¹⁰⁶ Gotthold Ephraim LESSING, *Nathan le Sage/ Nathan der Weise*, traduction par R. Pitrou, Paris, Flammarion, 1997, p. 168. LESSING, *Nathan der Weise* [1779], in : *Werke 1778-1780*, sld. K. Bohnen / A. Schilson, Francfort/Main, Deutscher Klassiker Verlag, 1993, p. 483-667, ici p. 532 : « *an Farb, an Kleidung, an Gestalt verschieden* ».

¹⁰⁷ ROSENZWEIG, « Lessings Nathan » (note 103), p. 450 : « *der nackte Mensch* », « *der behauste Mensch* ».

Ce que j'ai découvert en travaillant sur ces textes m'a accompagné ensuite dans mon travail sur les discours de la 'symbiose judéo-allemande', à savoir que toute théorie de la coexistence doit nécessairement, dans nos sociétés, se confronter aux idéaux des Lumières, et notamment à la question de la tolérance, fondée sur les droits humains. En effet, ces éléments sont fondateurs pour nos sociétés, ils constituent le sous-bassement philosophique de nos institutions politiques, de notre conception du droit et de la justice et de la manière dont nous envisageons les différences qui les traversent. Il est donc compréhensible que chaque nouvelle théorie de la coexistence, qu'elle relève du dialogue interreligieux, de l'affirmation ou du refus d'une relation symbiotique entre deux cultures, s'accompagne d'une prise de position par rapport à ces fondements et vienne, de manière plus ou moins radicale, les remettre en cause ou du moins en explorer les limites.

Un an après ses conférences sur Lessing, entre octobre et décembre 1920, Rosenzweig présente un cycle de conférences intitulé « Der jüdische Mensch » dans le cadre de la maison d'études juives de Francfort dont il a pris la direction au mois d'août de la même année. Ces conférences lui permettent de s'attaquer à la grande figure tutélaire du judaïsme allemand, à savoir Moses Mendelssohn. En un an, Rosenzweig a alors quitté le terrain du dialogue judéo-chrétien pour s'intéresser à la formation de l'identité des Juifs d'Allemagne, à l'ère de l'émancipation. J'ai consacré une conférence en grande partie à ce texte, lors du colloque sur Mendelssohn qui s'est tenu au Musée d'art et d'histoire du judaïsme en décembre 2018. Elle avait pour titre « L'héritage de Moses Mendelssohn dans la pensée juive allemande : Franz Rosenzweig, Ernst Simon, Leo Strauss »¹⁰⁸. J'avais commencé par raconter combien j'avais été étonnée, lors de ma rencontre avec le responsable de l'édition des œuvres de Moses Mendelssohn à Wolfenbüttel en 2014, d'apprendre que l'édition à laquelle avaient contribué Rosenzweig, Leo Strauss et bien d'autres, et qui a commencé en 1925, était la même que celle à laquelle les chercheurs travaillent encore aujourd'hui. Les premiers volumes de cette édition du Jubilé (*Jubiläumsausgabe*) sont parus en 1929 pour les 200 ans de sa naissance. Cet élément qui pourrait paraître anecdotique symbolise la manière dont la figure de Mendelssohn et la référence à sa pensée ont accompagné les Juifs d'Allemagne jusqu'à nos jours et ont contribué à forger leur rapport à la modernité et à leur identité dans cette modernité. À cet égard, la référence à Mendelssohn constitue un élément de continuité fort, avant et après la Shoah. Il n'est pas aisé de suivre précisément les traces de cette réception de

¹⁰⁸ Le texte de cette conférence est disponible ici : <https://jumagne.hypotheses.org/99> [26/07/2022].

Mendelssohn. D'une certaine manière, il est partout, il est l'icône absolue du judaïsme allemand, et en même temps, si on cherche des contenus s'appuyant précisément sur son œuvre, au-delà de la constante évocation de son nom, les prises de position sont moins nettes, plus ambiguës, plus critiques aussi.

Un point sur lequel il me paraît important d'insister vaut aussi bien pour la réception de Mendelssohn que pour celle de Lessing. Les auteurs ne reçoivent pas les œuvres de Mendelssohn, ou du moins pas elles seules, mais aussi la figure tutélaire qu'il constitue. Vient s'ajouter, dans cette représentation, la fortune littéraire auquel l'a fait parvenir Lessing en s'inspirant de lui pour la figure de Nathan, dans le drame *Nathan le Sage*. D'une certaine manière, ils reçoivent moins l'auteur qu'une tradition qui relève elle-même déjà de la réception. Mais en regardant de près ce que Rosenzweig écrit sur Mendelssohn, on se rend compte que c'est sur le caractère problématique non pas de l'auteur mais de la figure tutélaire qu'il est devenu qu'il insiste.

Dans « L'homme juif », il traite donc de Mendelssohn, presque comme d'une figure abstraite. Le premier paragraphe du texte se clôt sur l'affirmation suivante : « Nathan est le premier homme juif ». Conformément à la logique de réception qui est celle de Rosenzweig, quand on lit Nathan, en tant que figure, il faut entendre au moins en partie Mendelssohn, qui a inspiré le personnage de Lessing et qui constitue aussi son double dans l'esprit des lecteurs du drame *Nathan le sage*. On peut cependant s'étonner de cette affirmation, quand on sait que durant les conférences de Cassel de l'année précédente, il avait affirmé : « Nathan, pas juif »¹⁰⁹. Pour lever le paradoxe, il faut comprendre comment Rosenzweig analyse le moment particulier que constituent les Lumières pour les Juifs. Il dit en somme qu'avant Mendelssohn, il n'y a pas en Allemagne de perception des Juifs dans leur individualité. Ils forment un groupe compact dont aucune singularité ne transparaît vers l'extérieur. L'individualisme des Lumières fait naître l'homme juif, en tant que « pur homme »¹¹⁰. En prenant en considération cette expression, on comprend mieux en quel sens Nathan peut à la fois ne pas être juif et aussi être le premier « homme juif ». En même temps qu'il affirme sa singularité, l'homme juif en appelle à la tolérance de la société envers lui, ce qui revient, dans l'esprit des Lumières à demander que soit fait

¹⁰⁹ ROSENZWEIG, « Lessings Nathan » (note 103) : « *Nathan kein Jude* ». Franz ROSENZWEIG, « Der jüdische Mensch » [1920], in : *Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sld. R. und A. Mayer, La Haye, Nijhoff, 1984, p. 559-575, ici p. 559 : « *Nathan ist der erste jüdische Mensch.* »

¹¹⁰ *Ibid.* p. 560 : « *der reine Mensch* ». On trouvera une traduction de ce texte par G. Bensussan / M. Crépon / M. de Launay dans le volume *Confluences. Politique, histoire, judaïsme*, Paris, Vrin, 2003, p. 181-200.

abstraction de son appartenance religieuse, ravalée au rang de confession, de réalité contingente et non de fondement de l'individualité. Si l'homme juif est pur homme, humanité dépouillée de son appartenance à une communauté de destin et à une communauté de prière, alors, on peut dire que l'homme juif, au sens de la pure humanité, n'est pas juif. C'est selon Rosenzweig le danger de l'émancipation, qui dit-il a déchiré « un lien créé par la nature et par Dieu »¹¹¹. En ce sens, comme l'écrit Rosenzweig dans un autre texte explicitement consacré à Mendelssohn, ce dernier est « le premier juif allemand » et symbole d'un « danger ».¹¹² La force de l'interprétation de Rosenzweig est de ne pas envisager ce danger comme la faute de Mendelssohn, mais comme un appel à chacun de ses auditeurs. Il leur demande en effet à la fois un effort d'abstraction et d'identification, afin que chacun ressente en lui la communauté de destin qui le lie aux figures dont il parle et qui doivent accéder au même degré de présence allégorique que les figures de la Torah. Dans le même sens que le péché originel n'est pas le péché d'Adam et d'Ève, mais celui de chacun de leurs descendants, chacun des membres de l'auditoire est lié à ces figures par une communauté de destin. En effet, comme le dit Rosenzweig : « il n'y a qu'un Juif et il est chacun d'entre vous »¹¹³. Voilà comment il définit l'unité de la communauté juive, fondée sur le texte commun. Ce faisant, il crée une continuité entre la tradition religieuse et ce que l'on pourrait appeler la tradition culturelle du judaïsme allemand. En effet, la figure de Mendelssohn n'est, de même que ses textes, porteuse d'aucun message religieux au sens strict. Rosenzweig interprète ici de manière assez originale l'héritage laissé par Mendelssohn, en faisant des questions dont il suppose quelles ont été les siennes, celles qui se posent à chaque « homme juif », défini comme juif entré dans le monde de l'émancipation, tributaire d'une double culture. Il s'agit de questions centrales pour aborder le rapport que les Juifs d'Allemagne entretiennent avec le monde de la modernité qui les entoure et elles demeurent après 1945 et la Shoah, au moment où est réévalué la relation entre Juifs et Allemands.

Quand j'observe l'évolution de mes thématiques de recherche, je suis frappée par l'importance que revêtent l'œuvre et le parcours de Franz Rosenzweig. C'est en suivant ses traces que j'ai fait évoluer mes thématiques de recherche, du dialogue judéo-chrétien

¹¹¹ ROSENZWEIG, « Der jüdische Mensch » (note 109), p. 559 : « *denn sie zerriß ein nicht mensch-, ein natur- und gottgesetztes Band.* »

¹¹² Franz ROSENZWEIG, « Vorspruch zu einer Mendelssohnfeier » [1929], in : *Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sld. R. und A. Mayer, La Haye, Nijhoff, 1984, p. 457 : « *der erste deutsche Jude* », « *Gefahr* ».

¹¹³ ROSENZWEIG, « Der jüdische Mensch » (note 109), p. 561.

à la relation judéo-allemande. Cela ne signifie pas que je sois toujours d'accord avec lui, et bien souvent son conservatisme m'agace, tout comme sa vision rétrograde des femmes. La réception et le culte dont il fait parfois l'objet sont à mon sens parfois sujets à caution. Mais chacune des thématiques que j'ai explorées depuis ma rencontre avec lui me ramène à sa pensée, parfois à mon insu. Malgré cette impression persistante, le fait de commencer à m'intéresser au concept de diaspora, puis à la vie intellectuelle juive après 1945, issue de l'exil, a constitué un changement très important dans mon parcours de recherche et a contribué à élargir mes perspectives.

5. Migration et vie juive dans la diaspora allemande

5.1 De la diaspora à la symbiose

Dans ce paragraphe, je souhaite montrer comment j'en suis venue à travailler sur les diasporas et comment ces travaux ont contribué à l'approche de la 'symbiose judéo-allemande' que j'ai mise en œuvre dans mon inédit. Ce travail s'est nourri de l'ensemble des éléments méthodologiques et thématiques que j'ai évoqués jusqu'ici, ainsi que des auteurs que j'ai rencontrés. D'une certaine manière, il cristallise l'ensemble de mon parcours de recherche et en constitue une forme d'aboutissement.

Mon premier contact avec la question de l'exil a correspondu avec ma rencontre avec Sabina Becker (Université de Fribourg en Br.), dont c'est une des thématiques de recherche. Dans le cadre d'une publication collective, réunissant des travaux de doctorants et de jeunes chercheurs, elle m'a proposé d'écrire une contribution, qui est parue en 2010 sous le titre « *Wie man Amerikaner macht*. Georges Perecs Geschichten von Ellis Island ». J'avais choisi de travailler sur Georges Perec, qui est un de mes auteurs de prédilection, et plus particulièrement sur les *Récits d'Ellis Island. Histoires d'errance et d'espoir*¹¹⁴, parce que cela correspondait à la thématique du volume et parce que le fait que le projet se réalise à travers différents médias – texte, photographie et film documentaire – me paraissait particulièrement stimulant¹¹⁵. Je suis très reconnaissante à Sabina Becker de m'avoir donné cette opportunité, alors même que je ne suis pas spécialiste de littérature, encore moins de littérature française. C'est là un des avantages de résider en Allemagne et d'y avoir des contacts de recherche. Ce travail ponctuel m'a familiarisée avec les catégories propres aux travaux sur l'exil, avec l'évolution des conditions d'accueil aux États-Unis entre 1892 et 1924 – dates d'ouverture et de fermeture du centre d'Ellis Island – et après. Je me rends compte à présent que cette petite étude m'a permis de toucher du doigt des thématiques qui sont devenues centrales pour l'élaboration de mon inédit d'habilitation. En effet, le projet mené par Perec et Bober vise

¹¹⁴ Georges PEREC / Robert BOBER, *Récits d'Ellis Island, histoires d'errance et d'espoir*, Paris, P.O.L., 1994.

¹¹⁵ On notera que Ruth Zylberman reprend cette diversité de supports pour le projet *209 rue Saint-Maur*, qui se décline en un livre illustré de photographies et un documentaire. Il s'inspire explicitement du travail de Perec. Elle évoque *Espèces d'espaces*, ainsi que *La vie mode d'emploi*, mais il me semble que le fait de varier les approches pour saisir une réalité qui échappe lui vient plutôt du projet de Perec sur Ellis Island. Ruth ZYLBERMAN, *209 rue Saint-Maur, Paris X^e. Autobiographie d'un immeuble*, Paris, éditions du Seuil, 2020.

à chercher des traces de la mémoire et à en rendre compte le plus adéquatement possible. Chez Perec, ce souci d'adéquation passe par une recherche d'exhaustivité qui le mène à dresser des listes de lieux, de personnes et de choses. Cette recherche passe chez Perec par une interrogation autobiographique qui la place à la croisée de l'histoire individuelle, celle de sa famille, et de l'histoire collective¹¹⁶. Autant d'éléments qui étaient appelés à trouver leur place dans la recherche sur les discours autour de la « symbiose judéo-allemande », que j'ai véritablement entamée en 2017.

C'est au sein du comité de rédaction de la revue *Tracés*, dont j'ai été membre entre 2010 et 2015, que Guillaume Calafat (historien, Université Paris 1, Panthéon-Sorbonne) et moi avons proposé en 2012 de lancer un numéro sur les Diasporas. Alors que je venais de soutenir ma thèse de doctorat, la thématique m'était encore peu familière. Le volume s'appuyait largement, dans sa conception, sur les travaux de Stéphane Dufoix qui, à cette occasion, a réalisé et traduit un entretien avec Patrick Manning, intitulé « Pour une histoire mondiale de la diaspora africaine ». Nous nous proposons d'interroger la ligne de fracture entre la « définition fermée » et la « définition ouverte » des diasporas. La première implique de ne qualifier de diaspora que les groupes qui répondent à des critères très stricts, préalablement définis. La seconde envisage comme diasporique toute expérience impliquant l'hybridité et la migration. Les articles que nous avons retenus pour le volume ont témoigné d'un emploi beaucoup plus pragmatique de la notion de diaspora et de ses traits définitoires, qui ne recoupaient en fait pas cette opposition binaire et puisait dans l'ensemble du fonds théorique et méthodologique qu'offrent les études sur les diasporas, en fonction des besoins de l'analyse. En ce sens, les contributions du volume confirmaient le postulat de départ de Dufoix, selon lequel le concept de diaspora désigne « la capacité de certaines populations, à l'ère dite de la mondialisation, de former une communauté, une unité, en dépit de la dispersion spatiale de leurs membres par la référence unifiante à une terre ou à un territoire, qu'il s'agisse ou non d'un État réel ou à fonder »¹¹⁷. Cette première définition, volontairement très large, de Dufoix, permet d'expliquer, en plus des effets de mode qui affectent le vocabulaire, un emploi massif du terme. Les articles du volume donnaient donc à voir la grande liberté des usages du concept de diaspora. Cette idée d'un emploi inflationnaire, doublé d'une définition peu

¹¹⁶ Perec qualifie le projet sur Ellis Island d'« autobiographie probable », qui constitue une possibilité de palier le caractère lacunaire de son histoire familiale, tout comme la fiction vient doubler la mémoire dans *W ou le souvenir d'enfance*. PEREC / BOBER, *Récits d'Ellis Island* (note 114), p. 55.

¹¹⁷ Stéphane DUFOIX, *La dispersion : une histoire des usages du mot diaspora*, Paris, Éditions Amsterdam, 2011, p. 16.

serrée, justifie pour Dufoix l'intérêt de prendre pour objet un mot et d'en reconstituer les emplois et leurs contours pour en faire ce qu'il appelle une « socio-sémantique historique ». Elle m'a accompagnée depuis lors et constitue la lunette à partir de laquelle j'ai commencé à examiner les emplois de l'expression 'symbiose judéo-allemande'. Une des originalités de la démarche de Dufoix est de tenter de retracer l'histoire de l'emploi d'un terme sans prendre position quant à sa légitimité, ce qui l'amène à retracer l'émergence et l'évolution du champ des études diasporiques. Le premier lien qui m'a frappé entre l'objet 'symbiose judéo-allemande' et l'objet 'diaspora', c'est l'emploi récurrent d'une expression, alors même qu'elle fait l'objet de critiques, du fait qu'elle renvoie à la biologie, du fait qu'elle peine à saisir adéquatement la réalité qu'elle prétend décrire et qu'elle charrie, en l'occurrence, une représentation idéalisée des relations entre Juifs et Allemands avant 1933. J'ai donc commencé à me demander comment une expression a pu s'imposer dans le discours sur les Juifs d'Allemagne, alors même qu'elle semblait peu adéquate et problématique. Le deuxième point de rencontre entre 'diaspora' et 'symbiose judéo-allemande' que j'ai pressenti en étudiant les débats menés dans les années 1960 au sujet de ce dernier terme, réside dans ce que Dufoix appelle la dimension formative du terme de diaspora :

La formativité inclut bel et bien une action, par laquelle l'usage du terme crée ou contribue à créer un groupe ou une entité, mais cette action se prolonge souvent dans le temps par la constitution de porte-paroles, par l'objectivation linguistique, politique ou juridique, par la reconnaissance médiatique ou académique, ainsi que par la progressive évidence que prend l'existence ainsi produite.¹¹⁸

Cette remarque s'applique parfaitement à l'évolution des emplois de l'expression 'symbiose judéo-allemande' qui désigne souvent, dans ses usages les plus récents la relation entre Juifs et Allemands, sans que les auteurs ne cherchent ni à idéaliser la relation, ni à problématiser l'expression¹¹⁹. Elle tend donc à devenir une dénomination neutre pour les relations entre deux groupes. Avant cela, les débats sur la 'symbiose judéo-allemande' ont servi, dans les années 1960, une réflexion profonde et sans doute souvent douloureuse, sur ce qu'avait été l'identité des Juifs d'Allemagne avant 1933. Elle a été, chez certains auteurs dont Gershom Scholem, le vecteur de la reconstitution d'une trame narrative fondatrice de l'identité d'un groupe qui, du fait de l'exil et de la Shoah, s'était retrouvé amputé et dispersé. C'est là le troisième point de croisement entre

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 29.

¹¹⁹ L'introduction de l'ouvrage suivant constitue à ce titre un bon exemple. Leslie MORRIS / Jack ZIPES, « German and Jewish Obsession », in : L. Morris/ J. Zipes (éd.), *Unlikely History. The Changing German-Jewish Symbiosis 1945-2000*, New York, Palgrave, 2002, p. xi-xvi, ici p. xii.

‘diaspora’ et ‘symbiose judéo-allemande’. Ce dernier terme émerge d’une situation diasporique nouvelle, au moment où les Juifs d’Allemagne deviennent, une « diaspora dans la diaspora », pour reprendre l’expression de Patrick Farges¹²⁰. En effet, les Juifs d’Allemagne disposent après 1933 d’une double identité diasporique. La première, propre à l’ensemble des Juifs, remonte à des temps immémoriaux et constitue l’histoire commune à l’ensemble des Juifs, La seconde est nouvelle et induit le besoin de constituer un récit sur ce qu’a été la vie juive en Allemagne avant le nazisme.

Entre 2019 et 2021, j’ai participé avec Patrick Farges, Heidi Knörzer, Katja Schubert et Céline Trautmann-Waller à l’organisation de séminaires mensuels sur le thème « Diaspora(s) : matrice juive – évolutions contemporaines » dans le cadre du Campus Condorcet. Après avoir exploré les différents champs des études diasporique, nous avons cherché, dans le cadre de cet atelier, à mettre en regard, à partir des travaux des chercheur et chercheuses des objets d’étude relevant de la diaspora juive et d’autres, issus d’autres diasporas. À l’issue de ce séminaire, nous avons organisé un colloque international intitulé *Archives de la Diaspora – Diaspora des Archives. Penser la mémoire de la dispersion à partir de l’espace germanophone*¹²¹. Les contributions qui en sont issues feront l’objet d’une publication, prévue fin 2022, dans un numéro hors-série de la revue *Tsafon*. Les lectures et les discussions auxquelles a donné lieu l’ensemble de ce projet m’ont permis de me familiariser avec les problématiques liées aux approches transnationales. Cela a été central pour l’élaboration de mon inédit, parce qu’il implique une histoire de l’Allemagne qui s’écrit de l’extérieur, à partir de l’expérience de Juifs exilés. Cette dimension est en effet caractéristique des débats sur la ‘symbiose judéo-allemande’, menés en allemand, entre Israël, les États-Unis et l’Allemagne. C’est dans le cadre de ce séminaire que j’ai présenté pour la première fois, le 7 décembre 2018, mon projet d’inédit d’habilitation sur les débats autour de la « symbiose allemande », pour montrer de quelle manière il s’articule avec le concept de diaspora¹²².

Cette dimension transnationale, voire extranationale de l’histoire des Juifs d’Allemagne est particulièrement bien illustrée par le Leo Baeck Institute (LBI). Il est

¹²⁰ Patrick FARGES, « Identités juives allemandes en Palestine / Israël : aspects transnationaux », in : G. Sebaux (éd.), *Identités, migrations et mobilités transnationales. Europe (XIX^e-XXI^e siècle)*, Lille, Presses universitaires du Septentrion, 2017, p. 147-158, p. 149.

¹²¹ Le colloque était prévu en 2020, mais s’est finalement tenu en ligne du 16 au 18 juin 2021.

¹²² Il s’agissait d’une contribution intitulée « À quoi bon la diaspora? De la dissimulation à la critique de la “synthèse judéo-allemande” ».

créé en 1955, à partir d'un projet adopté en 1954 dans le cadre de la *Claims conference*¹²³. Dans l'esprit de ses pères fondateurs, le centre des trois instituts créés en 1955 (Jérusalem, Londres et New York) était Jérusalem¹²⁴. Le centre berlinois, au sein du musée juif de Berlin, n'a été créé qu'en 2001, comme une antenne du LBI de New York. La mission que se fixe l'institut et qu'il formule dès le premier volume de son bulletin, à savoir de « représenter les 150 dernières années de l'histoire du judaïsme allemand »¹²⁵, est donc une mission qui doit nécessairement s'exercer de l'extérieur, à partir des pays où sont exilés les « derniers » Juifs d'Allemagne. Au principe de l'écriture de leur histoire, on trouve par conséquent l'idée qu'il s'agit d'une histoire finie et non d'une histoire en train de s'écrire¹²⁶. On retrouve cette idée dans les principes qui ont présidé à la création du Leo Baeck Institute :

Veiller, par des recherches et des publications à conserver, pour nous, les Juifs exilés d'Allemagne, l'image du judaïsme allemand, autant qu'elle est vivante aujourd'hui, à compléter et enrichir cette image, dans la mesure du possible ; pour que les Juifs du monde puissent avoir une représentation de l'essence du judaïsme allemand et de son importance¹²⁷.

En août 1957, il ne pouvait être question de contribuer à écrire l'histoire de l'Allemagne ; en écrivant celle des Juifs exilés, l'auteur entend néanmoins contribuer à l'écriture d'une « histoire universelle »¹²⁸. L'idée que l'histoire des Juifs d'Allemagne fait partie de l'histoire allemande est née bien plus tard, mais elle s'exprime dans les travaux qui ont vu le jour dans les années 1990. Il s'agit toutefois d'une tâche historiographique qui va au-delà de la simple conservation, mais implique que l'« image » dont il est question dans ces lignes puisse évoluer au fil des travaux que l'institut souhaite rendre possible. Dans

¹²³ Ruth NATTERMANN, *Deutsch-jüdische Geschichtsschreibung nach der Shoah. Die Gründungs- und Frühgeschichte des Leo Baeck Institute*. Essen, Klartext-Verlag, 2004, p. 131-133.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 142.

¹²⁵ H.T., « Die geschichtliche Aufgabe », in : *Bulletin des Leo Baeck Institute*, 1, Août 1957, p. 1-5, ici p. 1 <https://archive.org/details/bulletindesleoba02leob/page/n1/mode/1up?view=theater> [26/04/2022]: « *Das Leo Baeck Institute hat es sich zur Aufgabe gemacht, die Geschichte des deutschen Judentums in seinen letzten hundertfünfzig Jahren darzustellen.* »

¹²⁶ Salomon ADLER-RUDEL, « Fünf Jahre Leo Baeck Institut », *Bulletin der Gesellschaft der Freunde des Leo Baeck Instituts* (n° 9, Tel-Aviv 1960, p. 2-12, ici p. 2)]: « *Die Geschichte des deutschen Judentums endete 1933.* »

<https://archive.org/stream/bulletindesleoba02leob#page/n248/mode/1up> [24/04/2022]. Au sujet de la reconstruction d'une vie culturelle juive après 1945, voir Laurence GUILLON, « Le rôle de Berlin dans la reconstruction de la vie juive après 1945 » in : D. Bohnenkamp (éd.), *Penser les identités juives dans l'espace germanique XIXe-XXe siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015, p. 141-156.

¹²⁷ H.T., « Die geschichtliche Aufgabe » (note 125), p. 4. : « *durch Forschungen und Publikationen dafür zu sorgen, dass das Bild des deutschen Judentums uns, den aus Deutschland ausgewanderten Juden, erhalten bleibt, soweit es heute lebendig ist, dass dies Bild im Rahmen des Möglichen vervollständigt und bereichert wird ; und dass die Juden der Welt eine Vorstellung vom Wesen des deutschen Judentums und seiner Bedeutung erhalten.* »

¹²⁸ *Ibid.*, p. 5 : « *Universalgeschichte* ».

la suite du texte, la question de la conservation des documents est également abordée, toujours en lien avec la nécessité de leur étude et de leur analyse. Il est indéniable que cet institut, grâce à ses bibliothèques, à ses financements, aux travaux qu'il a publiés et à l'énorme travail de numérisation auquel il s'est livré ces dernières années, a grandement contribué aux travaux de recherche qui ont été réalisés depuis soixante-cinq ans.

De ce fait, *nolens volens*, le Leo Baeck Institute a participé à l'écriture d'une histoire transnationale, celle des Juifs d'Allemagne, et aussi celle de l'Allemagne. Dans son ouvrage sur la création de cette institution, Ruth Nattermann montre bien qu'elle fait suite aux tentatives, souvent infructueuses, de faire émigrer les institutions intellectuelles juives d'avant-guerre¹²⁹. Elle est donc prise dans un processus d'exil des institutions et des documents qui ouvre la voie à cette dimension transnationale de l'histoire de l'Allemagne. Si on admet, comme l'écrivent les auteurs des quatre volumes de la *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit* dans leur avant-propos, que l'histoire des Juifs d'Allemagne fait partie de l'histoire allemande, alors, on a affaire à une situation où une part de l'histoire de l'Allemagne s'écrit de l'étranger. Dans son avant-propos, Michael Meyer explique en effet comment s'est construit le projet historiographique qu'il a mené avec ses collègues : « Nous étions d'accord pour dire que l'histoire judéo-allemande est constitutive de l'histoire du peuple juif comme de celle des Allemands. »¹³⁰ Le fait de parler d'histoire judéo-allemande présuppose une histoire commune des Juifs et des Allemands dans l'espace germanophone. Cette situation perdure et se renforce du fait qu'en Grande-Bretagne, aux États-Unis, en Israël ou en France, des chercheuses et des chercheurs ont pris le relais des pionniers issus de l'exil et continuent de s'intéresser à l'histoire des Juifs d'Allemagne, dans des départements d'histoire, d'études germaniques ou d'études juives. C'est dans ce cadre transnational que s'inscrivent mes travaux actuels, qui donnent à voir un regard porté par les Juifs d'Allemagne issus de l'exil sur l'Allemagne d'avant 1933. Cela justifie pour moi de présenter dans le cadre des études germaniques une recherche qui porte sur un corpus plurilingue, en allemand et en anglais et qui traite d'auteurs et d'autrices, qui sont certes pour la plupart germanophones, mais ont quitté l'Allemagne, lorsqu'ils écrivent les textes sur lesquels je m'appuie.

¹²⁹ NATTERMANN, *Deutsch-jüdische Geschichtsschreibung nach der Shoah* (note 123), p. 131-133.

¹³⁰ Michael A. MEYER, « Vorwort zum Gesamtwerk », in : M. Meyer / M. Brenner (éd.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, vol. 1, Munich, C.H. Beck 1996, p. 9-13, ici p. 10 : « Wir waren uns [...] darüber einig, daß die deutsch-jüdische Geschichte ein Bestandteil der Geschichte des jüdischen Volkes wie der der Deutschen ist. »

5.2 Dissimilation et question juive

De manière indirecte, ce sont mes travaux sur la correspondance de Franz Rosenzweig qui m'ont amené à m'interroger sur les relations entre Juifs et Allemands, L'affirmation du judaïsme comme une identité positive qu'adopte Rosenzweig à la fin des années 1910 est tout à fait caractéristique de la démarche propre à ce qu'on a coutume d'appeler « La renaissance juive »¹³¹. C'est à Martin Buber que l'on doit ce concept qui caractérise une des tendances importantes du judaïsme du premier tiers du XX^{ème} siècle. Ce mouvement s'explique aussi par un constat pratique, commun à de nombreux Juifs de l'époque dont Scholem et Rosenzweig : « [...] Gershom Scholem et Franz Rosenzweig reprochaient tous deux à leurs pères et à leurs grands-pères d'avoir abandonné des traditions juives centenaires sans avoir en retour obtenu de place stable dans la société allemande. »¹³² Si l'on suit la thèse que propose ici Michael Brenner, une des logiques qui sous-tend ce retour à la tradition est celle de la méfiance vis-à-vis de l'assimilation dont on constate qu'elle a échoué : puisqu'il est impossible de devenir des Allemands à part entière, il faut redevenir véritablement juif. Buber et Scholem doublent l'activité intellectuelle qui en découle d'une prise de position politique en faveur du sionisme. Rien de tel chez Rosenzweig, dont l'engagement est de nature pédagogique, notamment dans le cadre de la maison d'études juives de Francfort. J'ai ainsi constaté que Rosenzweig, dans la défense du judaïsme qu'il oppose à ses amis chrétiens, se réapproprie un judaïsme rénové, qui prend ses distances avec l'exigence d'assimilation à laquelle s'étaient pliés ses aînés. Il forge, dans son journal, le concept de « dissimilation »¹³³ qui consiste en une lutte contre la situation qu'il décrit dans « Deutschtum und Judentum » dans les termes suivants : « Ce que nous recevons, nous n'avons pas le droit de le recevoir en tant que

¹³¹ Martin BUBER, « Jüdische Renaissance », in : *Ost und West*, 1, janvier 1901, col. 7-10. <https://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/cm/periodical/titleinfo/2608080> [19/06/2022]. Les textes suivants ont aussi été très marquants pour toute une génération de Juifs d'Allemagne, souhaitant redécouvrir les traditions perdues dans le processus d'émancipation. Martin BUBER, « Drei Reden über das Judentum » [1920], in : *Frühe jüdische Schriften*, sld. B. Schäfer, (= Werkausgabe vol. 3), Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2007, p. 219-256. Ces textes regroupent une série de conférences prononcées à Prague entre 1909 et 1910.

¹³² Michael BRENNER, « A Tale of Two Families: Franz Rosenzweig, Gershom Scholem and the Generational Conflict Around Judaism », in : *Judaism*, vol. 42, 1993, p. 350-361, ici p. 355 : « [...] both Gershom Scholem and Franz Rosenzweig accused their fathers of having giving up centuries-old Jewish traditions without having obtained, in exchange, a secure place in German society. »

¹³³ ROSENZWEIG, *Briefe und Tagebücher* (note 33), p. 770. Il s'agit là d'un néologisme exprimant le refus de l'assimilation. Voir Stéphane MOSÈS, « Scholem and Rosenzweig: The Dialectics of History », in : *History and Memory*, vol. 2, n° 2, hiver 1990. p. 110-116 ; MOSÈS, *L'Ange de l'histoire* (note 96), p. 49-82.

Juifs, ce que nous réussissons, nous ne devons pas le réussir en tant que Juifs. »¹³⁴ Il s'agit donc de revendiquer la possibilité d'une affirmation de soi, qui accompagne chaque Juif dans les différentes étapes de sa vie. Pour la première fois, avec Rosenzweig, j'ai été confrontée à l'idée que l'émancipation qui avait permis à la population juive d'accéder à des droits s'était faite au prix d'une perte donnant lieu à une crise identitaire parfois violente. Si Brenner, dans son article, compare Rosenzweig et Scholem, leurs origines familiales et ce qu'ils sont devenus, c'est parce qu'ils sont des représentants de cette crise d'identité. Et quand Scholem, à partir de 1962, parle du dialogue « judéo-allemand » comme d'un mythe, c'est aussi à partir de l'expérience de cette crise qui a mené Rosenzweig à revenir au judaïsme et Scholem, à s'engager dans le mouvement sioniste jusqu'à son Aliyah en 1923. C'est autour de ces deux grandes figures que j'ai commencé, à la toute fin de ma thèse, à travailler sur « la crise de l'assimilation » dont tous deux furent des représentants. Mon premier travail sur ce sujet a donné lieu à une présentation lors d'un colloque à Mulhouse (Université de Haute-Alsace) sur le thème *Der Umbruchdiskurs im deutschsprachigen Raum zwischen 1900 und 1938*. Il visait à comparer les diagnostics de ce que j'ai appelé « la crise de l'assimilation », tels que Rosenzweig et Scholem les formulent pour l'un en 1915 et 1922, pour l'autre en 1962¹³⁵. Cet article visait également à montrer la contribution des deux auteurs à la revivification de la connaissance du judaïsme chez les Juifs d'Allemagne assimilés, ce qui passait beaucoup par l'enseignement et la traduction de textes liturgiques ou poétiques. Rosenzweig est bien plus connu comme traducteur que Scholem, en raison de son travail sur la Bible, entamé avec Martin Buber en 1925 et de ses traductions du poète judéo-espagnol Jehuda Halevy. Mais Scholem traduit également dans cette période, notamment des complaintes tirées de la Bible, mais aussi, comme Rosenzweig, des textes issus de la liturgie¹³⁶. J'ai déjà évoqué la transformation de la pratique rosenzweigienne de la

¹³⁴ Franz ROSENZWEIG, « Deutschtum und Judentum » [1915], in : *Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sld. R. und A. Mayer, La Haye, Nijhoff, 1984, p. 169-175, ici p. 170 : « *Was wir empfangen, dürfen wir nicht als Juden empfangen, was wir leisten, sollen wir nicht als Juden leisten.* » Enzo Traverso étend ce diagnostic à l'ensemble du mouvement d'émancipation des Juifs, commencé avec les Lumières et jusqu'à la Seconde Guerre mondiale. Voir Enzo TRAVERSO, *Les Marxistes et la question juive*, Montreuil, La Brèche-PEC, 1990, p. 28.

¹³⁵ 1915 renvoie à la date de rédaction probable par Rosenzweig de « Deutschtum und Judentum », 1922, à son entrée de journal concernant la « dissimilation ». 1962 est l'année de rédaction de la lettre à Manfred Schlösser, publiée deux ans plus tard sous le titre « *Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen 'Gespräch'* ». Gershom SCHOLEM, « *Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen 'Gespräch'* » [1964], in : *Judaica 2*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1970, p. 7-11.

¹³⁶ L'ensemble de ces travaux a été publié en 2019 dans le volume *Poetica*, paru chez Suhrkamp. Gershom SCHOLEM, *Poetica. Schriften zur Literatur*, Berlin, Suhrkamp, 2019. Voir notamment la deuxième partie du livre, p. 131-206.

traduction, à partir du début des années 1920 et de son installation à Francfort. Cette dernière prend une dimension pédagogique, pour être mise au service des Juifs qui ne comprennent plus les textes de la tradition en langue originale. Elle commence avec la traduction du *Birgat-ha-mazon* (1920). Scholem traduit également ce texte, mais dans une perspective académique, en prenant le contrepied des traductions antérieures pour donner à voir la spécificité du texte¹³⁷. Il s'agit d'une traduction érudite, alors que celles de Rosenzweig doivent permettre aux autres Juifs de participer au rituel et ont pour but une émancipation de la traduction. La traduction est donc pour Rosenzweig un instrument, une étape sur le chemin de la dissimulation, qu'il ne comprend pas comme un rejet de l'assimilation, mais comme son pendant, qui coexiste avec lui¹³⁸. L'étude de ces deux attitudes de remise en cause de l'assimilation qui mènent à deux retours aux sources juives, l'une érudite et marquée par le sionisme, l'autre plus religieuse et attachée à la reconstitution d'une vie communautaire, m'ont amenée à comprendre que, dans le camp de ceux qui remettaient en cause la nécessité d'une intégration complète à la société allemande, impliquant de renoncer à la culture juive, il y avait des différences de vues et de pratiques très nettes. C'est cette diversité qui m'est revenue en mémoire au moment de travailler sur ce que l'expression 'symbiose judéo-allemande' » devait aux auteurs d'avant 1933 et m'a donné l'intuition que les sionistes n'étaient pas les seuls, avant la Shoah, à considérer que le processus d'émancipation, et l'exigence d'assimilation formulée à l'endroit des Juifs, avaient donné lieu à une perte à laquelle il était urgent de remédier.

C'est en m'intéressant au parcours qui ramène Franz Rosenzweig au judaïsme que j'en suis venue à travailler sur les institutions d'enseignement et de recherche sous la République de Weimar. Le concept de dialogue m'a menée sur cette piste, parce qu'il est central pour la conception de l'enseignement pour adultes que développe Rosenzweig dans le cadre de la création de la maison d'études juives de Francfort, laquelle ne prévoit pas, dans ses principes, de distinction stricte entre les enseignants et les élèves qui échangent et changent de rôle selon les domaines dans lesquels ils disposent de

¹³⁷ Hans Christoph Askani rend compte du débat qui a opposé Franz Rosenzweig et Gershom Scholem sur la question de la traduction de ce texte. voir ASKANI, *Das Problem der Übersetzung* (note 62), p. 46-50.

¹³⁸ ROSENZWEIG, *Briefe und Tagebücher* (note 33), p. 770, (3/04/1922) : « *zu beachten wird dabei in allen Zeiten die Dissimulation sein, die stets neben der selbstverständlichen Assimilation einhergeht.* »

connaissances¹³⁹. Cette piste de recherche a donné lieu à deux articles, dont le premier est paru en 2013 dans la revue *Recherches germaniques* sous le titre « Berlin et Francfort dans le sillage de la science du judaïsme. Savoir et enseignement juif dans l'Allemagne des années 1920 ». Il proposait une analyse de la naissance de trois institutions juives consacrées à l'étude et la transmission du savoir : l'*Akademie für die Wissenschaft des Judentums*, le *Jüdisches Lehrhaus* (maison d'étude juive) de Francfort et la *Jüdische Volkshochschule* (université populaire) de Berlin. L'objectif était de présenter tant l'organisation et les activités concrètes de ces établissements que leurs fondements intellectuels et théoriques. Pour ce faire, j'ai étudié des textes programmatiques qui ont été publiés dans des revues de l'époque et reflètent la conception qu'avaient les intellectuels juifs du savoir, de la science et de leur transmission. Cela m'a permis d'appréhender la manière dont la science du judaïsme s'organise dans les années 1920. En comparant le développement de l'*Akademie für die Wissenschaft des Judentums* et le *jüdisches Lehrhaus*, on comprend aussi que la question de la transmission du savoir se joue à différents niveaux. L'intention de Rosenzweig, telle qu'il la formule dans l'essai programmatique intitulé « Zeit ist's » (1917) n'est pas de promouvoir la science du judaïsme au sens académique du terme, mais de créer une académie qui forme des enseignants, hors de la sphère religieuse. L'*Akademie für die Wissenschaft des Judentums* dont Hermann Cohen pose les jalons à la fin de la Première Guerre mondiale et qui sera inaugurée après son décès, en 1919, est en fait une institution de recherche qui a contribué à financer les travaux de nombreux intellectuels Juifs, dont Gershom Scholem et Leo Strauss. On lui doit, entre autres réalisations, les débuts de l'édition des œuvres de Moses Mendelssohn. C'est parce qu'il est déçu de ce qu'est devenue l'académie que Rosenzweig fonde à Francfort une maison d'études qui vise l'édification d'un public adulte. Ces institutions montrent combien il était difficile de rénover l'éducation au judaïsme dans le cadre scolaire ou universitaire. Ce savoir se transmet essentiellement hors des cadres institués. L'enseignement de religion reste dispensé par des rabbins et, malgré les efforts de Rosenzweig pour tenter de créer une véritable chaire d'études juives à l'Université de

¹³⁹ Franz ROSENZWEIG, « Formation sans fin », in : *Confluences : politique, histoire, judaïsme*, introduit, traduit et annoté par G. Bensussan, M. Crépon et M. de Launay, Paris, Vrin, 2003, p. 249-262, ici p. 260 ; Franz ROSENZWEIG, « Bildung und kein Ende » [1920], in : *Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sld. de R. Mayer / A. Mayer, La Haye, Nijhoff, 1984, p. 491-503, ici p. 502 : « *Im gleichen Sprechzimmer und in der gleichen Sprechstunde, wo sich die Schüler finden, werden auch die Lehrer entdeckt werden. Und es wird vielleicht der Gleiche in der gleichen Sprechstunde als Meister und als Schüler erkannt. Ja eben erst wenn dies geschieht, ist es ganz gewiss, dass er zum Lehrer taugt.* »

Francfort, il faudra attendre la création de l'Université libre de Berlin en 1948 et la création par Jacob Taubes du premier institut d'études juives en 1963, pour que ce champ disciplinaire trouve sa place dans les universités allemandes. Le second article que j'ai consacré à cette question mettait l'accent sur les deux institutions berlinoises, à savoir l'*Akademie für die Wissenschaft des Judentums* et la *Jüdische Volkshochschule*. Il est paru en 2015, dans le volume *Berlin und die Juden. Geschichte einer Wahlverwandtschaft*, dirigé par Laurence Guillon et Heidi Knörzer. Cette publication découlait du séminaire intitulé « Berlin et les Juifs. Mythes et réalités », auquel j'ai participé entre 2012 et 2014 et qui interrogeait, la centralité de Berlin pour les Juifs d'Allemagne, ainsi que la dimension urbaine de la modernité juive. Le second article, élaboré dans ce cadre, approfondissait l'approche historique de ces deux institutions, en prenant en considération leurs évolutions et les critiques auxquelles elles ont été confrontées. En outre, si le premier article tournait encore largement autour de la personne de Franz Rosenzweig, le second m'a permis de prendre mes distances par rapport à cette figure et de m'émanciper des thématiques que sa pensée imposait. Par ailleurs, ces deux articles m'ont donné la possibilité de travailler sur certaines revues juives de l'entre-deux-guerres et de mettre en valeur leur rôle majeur dans la diffusion du savoir, mais aussi dans la promotion de ce type d'institutions. En effet, L'*Akademie für die Wissenschaft des Judentums* se dote, dès 1920, d'un organe intitulé *Korrespondenzblatt des Vereins zur Gründung und Erhaltung der Akademie für die Wissenschaft des Judentums*, qui a pour vocation première la diffusion des travaux des chercheurs de l'académie, mais en expose aussi les principes et les modes de fonctionnement dans des articles programmatiques. La revue *Im deutschen Reich*, qui est l'organe du *Centralverein Deutscher Staatsbürger Jüdischen Glaubens* relaie aussi la création et l'évolution de cette institution, ainsi que de la *Jüdische Volkshochschule*. La lecture de ces revues donne à voir comment le lien se crée et se maintient entre ces lieux de production et de transmission du savoir et le public auquel il est destiné. Elles sont pour la plupart disponibles sous forme numérisée sur le site de la bibliothèque de l'Université de Francfort, ce qui facilite grandement l'accès à ces documents indispensables pour comprendre la vie intellectuelle et les préoccupations des Juifs d'Allemagne avant 1933.

La familiarité que j'avais acquise avec cet outil m'a donné l'idée d'une contribution sur la vision que la presse juive donne de la figure de Guillaume II, pour un colloque intitulé « Herrschaftserzählungen Wilhelm II. in der Kulturgeschichte (1888–1933) » et

organisé en 2014 par Nicolas Detering, Johannes Franzen et Christopher Meid (Université de Fribourg en Brisgau). L'originalité de l'approche des organisateurs résidait dans le choix du prisme de la narration qui englobait un ensemble de discours construits autour de la figure impériale. Ma communication, qui a donné lieu à un article paru en 2016, s'intitulait « Kaiserbilder. Blicke aus der jüdischen Presse auf Wilhelm den II. » Ce travail m'a permis de me familiariser avec les différentes orientations politiques des journaux dont j'analysais des éditoriaux, à savoir *die Allgemeine Zeitung des Judenthums* (1837-1922), *Im deutschen Reich* (1895-1922) ou la *Jüdische Rundschau* (1902-1938). Par ailleurs, ces articles donnaient à voir les stratégies mises en œuvre par leurs auteurs pour formuler des critiques, des craintes ou des souhaits relatifs à l'approfondissement de l'égalité des droits, alors même qu'ils étaient publiés la plupart du temps pour l'anniversaire de l'empereur ou pour son jubilé. Le rapport de la presse juive au pouvoir impérial s'y donne à voir d'une manière particulière, parce que la critique y est toujours formulée de manière oblique, souvent dissimulée derrière le compliment qui lui sert de cadre, même si certaines revues – souvent issues du sionisme – formulent leurs griefs de manière plus explicite. Ici encore, l'étude des textes issus de la presse juive donne à voir une diversité de voix, de modes d'expression et de thématiques.

5.3 À la recherche d'une nouvelle approche de la 'symbiose judéo-allemande'

L'approche de la question de la 'symbiose judéo-allemande' que j'ai développée depuis ma thèse et qui a peu à peu constitué l'axe de recherche principal que je développe dans la monographie de mon habilitation, partait de deux hypothèses de recherche. La première partait de l'idée qu'il serait fécond d'analyser le regard que les Juifs ayant vécu en Allemagne avant 1933 portaient après 1945 sur ce pays et sur les modes de relation entre Juifs et Allemands, avant l'arrivée au pouvoir des nazis. À mon sens, l'omniprésence de l'expression 'symbiose judéo-allemande' et les critiques virulentes qu'elle a suscitées témoignent de la vitalité de ce regard rétrospectif. Cela m'a conduit à me demander comment l'expression était devenue omniprésente, pourquoi elle faisait polémique et quelle était sa fonction dans la constitution de ce regard rétrospectif. La seconde hypothèse était que, face à une expression qui donnait lieu à des commentaires si polarisés et si récurrents, il serait malaisé d'élaborer une approche pertinente visant à déterminer si quelque chose comme une 'symbiose judéo-allemande' avait existé. Il semble en effet

difficile de trancher en 2022 une polémique vieille de 60 ans ; de plus, la recherche a montré, dans sa richesse, la très grande diversité recouverte par l'expression « Juif d'Allemagne ». Il y avait donc fort à parier qu'une expression unique échouerait à rendre compte de cette diversité sémantique et de la pluralité des relations avec les Allemands non-juifs qu'elle impliquait. Plutôt que de trancher ou d'arbitrer, j'ai préféré essayer de comprendre comment cette expression était devenue emblématique de la relation entre Juifs et Allemands.

Lors du séminaire *Berlin et les Juifs. Mythes et réalités*, j'ai également eu l'occasion en mars 2012 de proposer une synthèse informelle au sujet de la 'symbiose judéo-allemande'. Ce premier tour d'horizon m'a fait prendre conscience de la persistance de la question des relations entre Juifs et Allemands avant 1933 et après 1945. Cela m'a encouragée à m'interroger sur les éléments de continuité et les points de rupture, ce qui a joué un rôle central dans ma monographie. Par ailleurs, ce travail m'a permis de réaliser un premier relevé d'occurrences, à partir duquel j'ai construit la première partie de mon inédit qui porte sur les débats des années 1960 autour de la 'symbiose judéo-allemande' et tisse les liens qui les rattachent aux réflexions menées depuis la fin du XIX^{ème} sur les modalités de la coexistence avec les Allemands.

J'ai véritablement commencé à travailler sur cette idée du regard rétrospectif dans une communication pour le colloque « Deutschland und Israel/Palästina von 1945 bis heute », organisé par Laurence Guillon et Katja Schubert, qui s'est tenu à l'Université de Paris-Nanterre en novembre 2012. Sous le titre « Von Jerusalem nach Weimar. Rückblick auf die deutsch-jüdischen Beziehungen in der Zwischenkriegszeit », j'ai cherché à analyser la manière dont différents auteurs partis d'Allemagne pour s'installer en Palestine mandataire revenaient sur leur vie d'avant le nazisme. J'avais travaillé sur l'historien de la mystique Gershom Scholem (1897-1982), les philosophes Martin Buber (1878-1965) et Ernst Simon (1899-1988) et les écrivains Werner Kraft (1896-1991) et Ludwig Strauß (1892-1953). L'ensemble de ces personnes se connaissent et interagissent, elles forment donc un micro-réseau ou représentent une partie du réseau intellectuel des Juifs d'Allemagne en Palestine mandataire, puis en Israël. Mon idée était de représenter à partir de ces figures diverses manières de revenir sur la vie en Allemagne avant 1933. Martin Buber et Ernst Simon incarnaient, dans mon propos, une vision positive de l'héritage lié au séjour des Juifs en Allemagne et aux liens qui se sont tissés entre culture juive et culture allemande jusqu'à l'arrivée au pouvoir des nazis. J'évoquais ensuite la

position de Scholem contre la symbiose judéo-allemande, qui a par la suite constitué le point de départ des réflexions que j'ai menées dans mon inédit. Le troisième moment de l'article était consacré aux difficultés propres à des écrivains germanophones, tels que Ludwig Strauß et Werner Kraft, qui sont obligés, en s'installant en Palestine, de réaliser un changement de langues ayant des conséquences importantes sur leur activité professionnelle. Kraft et Strauß se trouvent dans des situations distinctes quant à la conscience qu'ils ont de leur appartenance au judaïsme. Chez Kraft, cette conscience devient décisive au moment de l'arrivée au pouvoir des nazis, il ne réalise jamais de véritable passage à l'hébreu et peine à poursuivre son activité littéraire après 1945. Il continue à vivre dans un monde germanophone appartenant essentiellement au passé, sans possibilité de s'adapter réellement à son nouvel environnement. Au contraire, Ludwig Strauß, gendre de Martin Buber, réussit le saut dans la langue hébraïque dont il fait un des modes d'expression de sa poésie, tout en continuant à écrire en allemand. Ce petit groupe d'intellectuels montre la persistance de la relation à l'Allemagne, alors même que l'Aliyah, la montée en terre d'Israël, est supposée constituer un retour et non un déchirement. En vérité, on se rend compte que les problèmes économiques, personnels et linguistiques auxquels sont confrontés ceux qui y ont trouvé refuge sont comparables à ceux que rencontrent les exilés arrivés dans d'autres territoires¹⁴⁰. L'omniprésence de la référence à l'Allemagne, sur le plan linguistique, mais aussi sur le plan culturel et personnel, m'a permis de comprendre la charge affective que recélait potentiellement l'expression 'symbiose judéo-allemande', ce qui m'a donné une raison supplémentaire de me garder d'arbitrer les débats. C'est à partir des analyses dont j'ai rendu compte dans cet article que j'ai commencé à envisager l'expression comme porteuse d'un enjeu relevant de l'identité, de la narration mémorielle, à la croisée de ses acceptions individuelles et collectives. En effet, tout comme le dialogue judéo-chrétien qui avait fait l'objet de ma thèse, la question « judéo-allemande » est essentiellement un enjeu qui concerne le monde juif.

Ce n'est qu'en 2017 que j'ai véritablement commencé à envisager les discours de la 'symbiose' comme mon sujet de recherche, celui auquel je souhaitais consacrer mon inédit d'habilitation. J'ai assez rapidement réussi à reconstituer les débats des années

¹⁴⁰ Au sujet des conditions propres aux personnes exilées en Palestine mandataire, voir Ludger HEID, « Palästina/ Israël », in : C.-D. Krohn/ P. von zur Mühlen/ G. Paul/ L. Winckler (éd.), *Handbuch der deutschsprachigen Emigration 1933-1945*, Darmstadt, Primus Verlag, 1998, col. 349-357, ici p. 352-354. Voir également Patrick FARGES, *Le muscle et l'esprit. Masculinités germano-juives dans la post-migration : Le cas des yekkes en Palestine / Israël après 1933*, Bruxelles, Peter Lang, 2020, p. 44-99.

1960, en reprenant les textes de Scholem sur la question et en lisant sa correspondance, qui m'a permis de savoir avec qui il avait échangé sur ces questions et quelles prises de position l'ont agacé ou ont suscité sa réaction. À partir de là, s'est constitué un micro-réseau, à peine plus large que celui qui avait donné lieu à mon article de 2014, et dont Scholem constituait le point de jonction, puisque les autres textes lui répondaient de manière suffisamment explicite pour que la lectrice ne s'y trompe pas. J'avais donc ainsi la matière première qui m'a servi à construire la première partie de mon inédit, intitulée « Les premiers discours de la symbiose judéo-allemande ». Scholem parle pour sa part plus volontiers de « dialogue judéo-allemand », en référence aux philosophies du dialogue incarnées par Buber et Rosenzweig. Il semble que c'est dans les années qui suivent que l'expression 'symbiose judéo-allemande' se fixe dans son emploi. Par souci d'exhaustivité, je me suis également mise à la recherche des premières occurrences de l'expression « symbiose judéo-allemande », ce qui m'a fait découvrir l'emploi qu'en faisaient Martin Buber et Adolf Leschnitzer bien avant les débats des années 1960. On en trouvait également des occurrences dans les revues juives déjà évoquées. L'expression figée « deutsch-jüdische Symbiose » y est d'un emploi plutôt rare¹⁴¹, même si on la trouve dans quelques revues ; ce qui est beaucoup plus fréquent, c'est l'emploi du terme de 'symbiose' en lien avec la relation judéo-allemande, le plus souvent pour désigner le fait que Juifs et Allemands vivent ensemble¹⁴². Mais on trouve également cette expression dans un ouvrage du publiciste antisémite Wilhelm Stapel (1882-1954), intitulé *Antisemitismus und Antigermanismus. Über das seelische Problem der Symbiose des deutschen und des jüdischen Volkes*, qui date de 1928¹⁴³. L'ensemble du texte vise à justifier l'antisémitisme par la nature irréconciliable des Juifs et des Allemands. Le terme de symbiose n'apparaît pas dans le corps du propos, mais il semble désigner dans le titre le fait que les Juifs et les Allemands aient été amenés à partager des espaces de vie et de travail communs, du fait de la progression de la population juive en Allemagne à partir de 1750 et de son intégration croissante dans la société. En outre, un tour d'horizon des

¹⁴¹ On le trouve par exemple dans le compte rendu d'une conférence donnée par Martin Buber : Manès SPERBER, « Jüdische Volkserziehung. Ein Vortrag Martin Bubers », in : *Jüdische Rundschau*, n° 95, 28/11/1933, p. 866 : « Nun hat die deutsch-jüdische Symbiose eine, vielleicht die Krisis erfahren. ». L'article suivant parle de la « dissolution de la symbiose judéo-allemande ». ANONYME, « unsere jüdischen Sorgen », in : *Jüdische Rundschau*, n° 41-42, 25/05/1934, p. 1-2, ici p. 1 : « Auflösung der deutsch-jüdischen Symbiose ».

¹⁴² C'est le sens que suggère le *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen* de Wolfgang Pfeifer. <https://www.dwds.de/wb/etymwb/Symbiose> [27/06/2022].

¹⁴³ Wilhelm STAPEL, *Antisemitismus und Antigermanismus. Über das seelische Problem der Symbiose des deutschen und des jüdischen Volks*, Hamburg / Berlin / Leipzig, Hanseatische Verlagsanstalt, 1928.

occurrences du terme de symbiose pour désigner la relation entre Juifs et Allemands et des rares occurrences de « deutsch-jüdische Symbiose » montre que l'emploi est surtout attesté à partir des années 1930 et surtout à partir de 1933. On est donc en droit de se demander s'il s'agit, au moins partiellement, dans les emplois ultérieurs, de la reprise d'un cliché antisémite ou de l'amorce du processus d'idéalisation qui fera l'objet des débats des années 1960. Je serais heureuse de consacrer un article aux discours de la symbiose judéo-allemande dans les années 1930, dès que l'occasion se présentera. Ce que ne permet pas de voir le traitement, souvent partiel et parfois partial de ces débats dans la recherche sur les Juifs d'Allemagne, ce sont les évolutions dont témoigne la réflexion de Scholem, entre le premier texte datant de 1962 et les derniers qui traitent de cette question, à savoir son autobiographie *Von Berlin nach Jerusalem*, parue en 1977 et « Zur Sozialpsychologie der Juden in Deutschland », qui remonte à 1978¹⁴⁴. En effet, ce que Manfred Voigts, un de ses commentateurs les plus virulents, présente comme un « argument d'autorité » utilisé par Scholem pour faire taire toute réflexion contraire à sa position¹⁴⁵, apparaît bien plus à la lecture comme un tâtonnement durant lequel il développe à la fois une thématique et des formulations adéquates, qui peu à peu se détachent de la stricte observation du passé pour mener à une réflexion sur les modalités de la réconciliation. Ces évolutions m'ont aussi amenée d'identifier chez lui une analyse du rôle de la subjectivité dans les développements sur l'histoire des Juifs d'Allemagne, que l'on peut rattacher à la question des « savoirs situés » que j'évoquais en introduction ou, plus proche de son époque, sur les formes narratives propres au récit historiographique¹⁴⁶. La dimension historiographique des discours sur la 'symbiose judéo-allemande', que j'ai analysée dans la troisième partie de mon inédit, acquiert une part importante dans « Zur Sozialpsychologie der Juden in Deutschland », en parallèle avec le développement de la démarche autobiographique de Scholem, comme si deux formes d'écriture, a priori très différentes, évoluaient concomitamment. Le fait d'observer cette évolution m'a donné l'idée d'analyser la manière dont les discours sur la 'symbiose judéo-allemande' avaient évolué au fil du temps, pour trouver leur place dans des discours de recherche. Cela permet aussi d'expliquer, au moins partiellement,

¹⁴⁴ Gershom SCHOLEM, *Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderinnerungen*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1977. SCHOLEM, « Zur Sozialpsychologie der Juden in Deutschland » (note 82).

¹⁴⁵ Manfred VOIGTS, « Das Machtwort. Scholems Position zum ›deutsch-jüdischen Gespräch‹ », *Aschkenas*, 15, 2005, p. 209-224, ici p. 224.

¹⁴⁶ Hayden WHITE, « Poétiques de l'histoire », traduit de l'anglais par L. Ferri, in : *Labyrinthe*, 33, 2009, p. 21-65. Il s'agit de l'introduction de l'ouvrage suivant : Hayden WHITE, *Metahistory : the Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1973, p. 1-42.

comment l'expression a continué à se diffuser dans l'ensemble des discours sur les Juifs d'Allemagne, jusqu'à nos jours.

En 2019 et 2020 le jury de l'agrégation a mis au programme la question « Histoire des Juifs et Juives d'Allemagne (1867-1933) ». Dans ce cadre, j'ai été invitée à participer à des journées d'études qui se sont tenues à Lyon du 17 au 19 janvier 2019. J'y ai présenté une contribution intitulée « Zusammenleben. Deutschtum und Judentum aus jüdischer Sicht (1912/1915) » qui, la même année, a fait l'objet d'une publication dans le volume de la revue *Cahiers d'études germaniques* réunissant les travaux de ce colloque. Ce travail m'a donné l'occasion de me plonger dans les interrogations sur les relations entre Juifs et Allemands non juifs avant 1933. J'avais mis l'accent sur deux débats, celui qui a suivi la publication, en 1912, par Moritz Goldstein, dans la revue *Der Kunstwart*, de l'article « Deutsch-jüdischer Parnass », et celui qui a été déclenché par le livre de Hermann Cohen intitulé « Deutschtum und Judentum » en 1915. Rétrospectivement, j'ai l'impression que j'aurais eu intérêt à prendre en compte plus de textes et à choisir un empan temporel plus large. Néanmoins, ce travail a attiré mon attention sur le fait que les débats relatifs à la relation entre Juifs et Allemands n'étaient pas apparus après-guerre. Au contraire, les échanges dont je rends compte dans mon inédit d'habilitation renvoient à une tradition réflexive que j'ai eu à cœur de prendre en compte.

En 2018, la Conseil national des universités m'a accordé un congé de recherche de six mois, pour me permettre de me consacrer pleinement à mon habilitation. J'ai également eu la chance d'être accueillie au *Freiburg Institute for advanced studies* (FRIAS), en tant que chercheuse junior (*Junior fellow*), pour le temps de ce congé. Ce séjour de recherche a duré de janvier à juillet 2019. Au moment où il a commencé, j'avais déjà les grandes lignes de la première partie de mon inédit et quelques intuitions encore floues concernant la suite. Les rencontres que j'ai faites dans ce cadre et les discussions auxquelles elles ont donné lieu ont été extrêmement bénéfiques au développement de mon travail. En effet, l'institut accueillait des chercheurs et des chercheuses qui connaissaient bien la période sur laquelle je travaille et ont pu me faire bénéficier de leurs approches et de leurs réflexions. Je pense notamment à Johannes von Moltke (University of Ann Arbor), qui est spécialiste du cinéma, mais s'intéressait alors aux influences culturelles de la droite extrême américaine (*alt right*), à Michaela Holdenried (Université de Freiburg i. Br), spécialiste de l'exil et la littérature allemande post-coloniale ou encore à Sabine Hake (University of Texas at Austin), spécialiste de photographie et de la modernité des

années 1930. Lors des deux occasions où j'ai eu la chance de présenter mon travail au collectif de chercheurs et de chercheuses, j'ai obtenu des retours à la fois encourageants et stimulants, et notamment des références qui m'ont fait progresser. L'institut héberge en outre un projet sur les droits humains, qui éclaire cette question à partir de toute la diversité disciplinaire propre aux chercheurs et chercheuses qu'il accueille. Dans ce cadre, j'ai par exemple été en contact avec Sebastian Wogenstein (University of Connecticut), qui travaille sur ces questions. À l'issue de ce séjour, j'avais développé dans ses grandes lignes ce qui a constitué le noyau de mes réflexions sur les droits humains et l'émancipation, tels que je les ai ensuite mises en œuvre dans la deuxième partie de mon inédit. La critique des droits humains et de la tolérance constituait pour moi une thématique nouvelle, dont j'avais l'intuition qu'elle était inséparable des réflexions sur la « symbiose judéo-allemande », même si le lien ne se donnait pas à voir de prime abord. En fait, derrière le débat sur la pertinence de l'expression 'symbiose judéo-allemande' se dessine la question du bilan de l'émancipation, de ses modalités, de ses productions et de ses résultats. Chez Scholem, dans *Juden und Deutsche*, on a affaire à une critique en règle de l'émancipation et des pertes qu'elle a occasionnées¹⁴⁷. Chez Scholem, cette critique donne lieu à une esquisse contrefactuelle de ce qu'aurait pu être une émancipation, une entrée des Juifs dans la modernité qui les aurait laissé être ce qu'ils étaient. Néanmoins, le point de vue de Scholem m'avait pour ainsi dire laissée sur ma faim et donné envie de mieux comprendre ce que signifiait en termes de théorie politique la critique de l'émancipation. Je me suis donc tournée vers Leo Strauss et Hannah Arendt, qui correspondaient au cahier des charges de mon étude. Ils étaient en contact avec Scholem dans les années 1960, se livraient à une analyse de ce qu'avait été la vie juive en Allemagne dans des termes politiques et ils allaient plus loin que Scholem dans la critique de l'émancipation juive, parce que la leur incluait une critique des principes des Lumières, notamment de la tolérance religieuse et des droits humains, qui en avaient constitué le soubassement théorique. Les textes de Strauss et de Arendt entretiennent un rapport de voisinage avec les débats sur la symbiose judéo-allemande ; ils ne s'y intègrent pas, parce qu'ils ne traitent pas de la pertinence de l'expression, mais ils s'interrogent aussi sur les implications de l'antisémitisme et de la Shoah sur la vie juive en diaspora, notamment chez Strauss et sur la protection des minorités en général chez Arendt. Strauss et Arendt, pour éloignés qu'ils soient dans le champ politique, lui étant un penseur de la

¹⁴⁷ Gershom SCHOLEM, « Juden und Deutsche » [1966], in : *Judaica 2*, Francfort/Main, Suhrkamp, p. 20-47, ici p. 23-31.

droite anti-libérale, et elle une philosophe de gauche, partent du même constat de l'incapacité des droits humains et de la tolérance à protéger les minorités, quand ces dernières en ont véritablement besoin. Et c'est aussi une des implications du refus de l'expression 'symbiose judéo-allemande' : ce qui a rendu inacceptable l'expression aux yeux de certains, c'est la persistance de l'antisémitisme et la forme radicale qu'elle a prise pour le nazisme.

En 2019, j'ai été invitée par Claire Placial et Valentina Litvan à participer au colloque qu'elles organisaient à l'Université de Lorraine sur le thème *Traces et ratures de la mémoire juive dans le récit contemporain*. J'y ai présenté une contribution sur le geste autobiographique de Gershom Scholem et la manière dont il était travaillé par l'expérience de la vie en Allemagne et du bain culturel de sa jeunesse. Cette communication a fait l'objet d'une publication en 2021, dans le cadre du volume issu du colloque. Ce travail m'a permis d'approfondir ma connaissance du projet autobiographique de Scholem, en prenant en compte les différences entre la première version de son autobiographie, parue en allemand, et la version en hébreu, qui a fait l'objet d'une retraduction vers l'allemand. Cette traduction mentionne les passages qui ont été modifiés par rapport à la première édition¹⁴⁸. L'ambivalence de Scholem par rapport à l'Allemagne et à la situation des Juifs et Juives dans ce pays est évidemment au cœur des réflexions. On remarque néanmoins, en prenant en compte la traduction en hébreu, qu'il n'épargne pas non plus Israël dans le bilan qu'il dresse de la constitution du jeune État.

¹⁴⁸ Gershom SCHOLEM, *Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderinnerungen*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1977. Gershom SCHOLEM, *M-Berlin Li-ruschalaim*, Tel Aviv, Am Oved, 1982. Gershom SCHOLEM, *Von Berlin nach Jerusalem. Erweiterte Ausgabe*, traduit de l'hébreu par M. Brocke et A. Schatz, Francfort/Main, Suhrkamp, 1994.

6. Conclusion

6.1 Bilan

Dans les pages qui précèdent, j'ai rendu compte de mes activités de recherche, en essayant d'en mettre en valeur les traits saillants, tant sur le plan thématique que sur le plan méthodologique. J'ai voulu tracer des lignes, pour montrer comment les choix d'objets que j'ai faits ont continué à irriguer ma réflexion jusqu'à maintenant, qu'il s'agisse des correspondances et de leur capacité à éclairer les discours théoriques de leurs auteurs, ou du dialogue, comme catégorie fondatrice de mes travaux sur Franz Rosenzweig, qui continue à être interrogée au sein des discours sur la 'symbiose judéo-allemande'.

Il n'est pas aisé de dresser le bilan d'une synthèse qui constitue elle-même le bilan d'un parcours de recherche. En écrivant, j'ai été frappée par un trait saillant de mon travail, à savoir que des objets en apparence restreints constituent des points d'accès à des interrogations et à des thématiques beaucoup plus larges. Je me souviens que j'avais déjà eu cette impression, qui est sans doute largement partagée, à l'issue de ma thèse de doctorat. Ce que j'avais imaginé comme une étude sur le dialogue amoureux et le dialogue religieux dans la correspondance de Rosenzweig m'avait amenée à prendre en compte l'ensemble de son œuvre, sa conception du judaïsme, de la traduction, ses relations avec d'autres auteurs, tels que Buber, Scholem ou Benjamin. Ce que j'avais compris au départ comme un sujet périphérique par rapport aux grandes études sur l'œuvre philosophique de Rosenzweig, s'est révélé central, parce que la correspondance, dans sa diversité thématique, dans son évolution chronologique, impose de toucher à toutes les facettes d'un auteur, à toutes les phases de sa vie et à l'ensemble de ses préoccupations. Les « *Gritli* »-*Briefe* permettent de suivre Rosenzweig de 1917 à sa mort en 1929 et couvrent donc la période la plus riche de son œuvre, incluant la rédaction de *L'Étoile de la Rédemption*, son engagement au sein de la communauté et de la maison d'étude juives de Francfort, ainsi que ses principaux travaux de traduction. Je n'entends pas par là que la correspondance serait plus centrale que le reste des œuvres, mais que cette correspondance constituait un point d'observation particulièrement fructueux. J'ai d'ailleurs consacré un article en partie à cette question sous le titre « *Zwischen Dezentrierung und Rezentrierung. Franz Rosenzweig als Philosoph des Singulären* ». Il est paru en 2013 dans la revue *Germanistik in der Schweiz*. J'essayais d'y montrer que la pensée de la singularité que Rosenzweig développait dans son œuvre philosophique

trouvait sa place également dans sa correspondance, dont on ne pouvait pas faire l'économie pour l'analyser. Je pourrais faire un constat similaire concernant la 'symbiose judéo-allemande' ; au gré des débats que son emploi et celui de ses synonymes ont occasionné, on peut suivre toute une réflexion sur l'identité (*Selbstverständnis*) des Juifs d'Allemagne, telle qu'elle se mène à partir des années 1960. Ce discours met en jeu des discours antérieurs et constitue aussi progressivement une trame narrative, à partir de laquelle se crée un paysage historiographique dont nous sommes encore largement tributaires aujourd'hui.

6.2 Projets

Outre les publications qui devraient paraître dans les mois à venir, je me trouve à la fin d'un cycle, marqué par le terme de mon inédit d'habilitation, qui m'a occupée durant les cinq dernières années. J'ai des envies, mais elles ne semblent pas pour le moment déboucher sur un projet structuré. Deux travaux ébauchés me tiennent particulièrement à cœur et demandent à être poursuivis. Il s'agit d'une part du projet « archives disséminées » que j'ai proposé dans le cadre du GermanoPôle de l'Université de Strasbourg. Soutenu par le CIERA et le DAAD, c'est un projet collaboratif visant à donner un aperçu des collections d'archives liées aux régions germanophones, mais disséminées par la migration des personnes ou le déplacement de collections d'archives d'un pays à l'autre (déplacement des frontières, occupations militaires, acquisitions). Le portail qui doit être créé dans ce cadre recensera à la fois des archives numérisées et des archives en format papier. Ces documents peuvent être, par exemple, des manuscrits anciens acquis par des bibliothèques, des documents personnels donnés par des immigrants ou des réfugiés de pays germanophones à diverses institutions, des documents officiels déplacés en temps de guerre, etc. Bien entendu, les archives des réfugiés autrichiens et allemands après 1933 et 1938 constituent une partie essentielle de ces collections. Ce projet vise à permettre à des chercheurs qui ne sont pas nécessairement germanophones, ni spécialistes des questions relatives à l'exil et aux migrations, d'identifier rapidement le lieu où se trouvent ces documents et le moyen d'y accéder¹⁴⁹. L'idée de créer un espace aisément accessible, qui puisse s'enrichir de manière

¹⁴⁹ Voir le portail de présentation du projet <https://www.misha.fr/recherche/germanopole/sources-primaires/archives-disseminees-we-need-you> [3/08/2022].

collaborative et utilise les ressources du numérique pour faciliter la localisation de documents, me semble très stimulante.

Je souhaiterais également consacrer plus de temps au carnet de recherche « *hypothèses* » que j'ai créé en 2020 et que je n'ai jusqu'à présent qu'assez peu alimenté¹⁵⁰. Je souhaiterais faire de cet espace un lieu de réflexion et de veille sur les sujets ayant trait aux Juifs d'Allemagne. Je pourrais par ce biais rendre compte de mes lectures, de livrer une première mise en forme de réflexions en vue d'un article, d'un projet de colloque, ou d'un travail de recherche au long cours. Une telle démarche me paraît utile, au moins à deux titres. Elle me semble de nature à permettre de conserver une trace d'ébauches et d'élaborations, qui trouveraient difficilement leur place dans une publication formalisée, mais qui sont néanmoins dignes d'être conservées pour pouvoir plus tard être réutilisées. En ce sens, le carnet de recherche peut s'envisager comme le journal d'une recherche en train de se faire. Le fait de le rendre accessible au public susceptible de souhaiter le lire contribue, et c'est le deuxième aspect qui me semble digne d'intérêt, à décloisonner la recherche. Quiconque souhaite savoir comment se fait la recherche publique en sciences humaines, comment elle se construit, autour de quels thèmes et à partir de quelles réflexions, peut, en lisant les carnets hébergés par *hypothèses*, s'en faire une idée. Cela contribue à mon sens à donner une visibilité à la recherche en sciences humaines et à engager le dialogue avec des chercheurs issus d'autres disciplines.

Il m'est difficile, à ce stade, de formuler un projet de recherche cohérent pour les années à venir. Cependant, je souhaiterais adopter pour mes prochains travaux une démarche plus inclusive. La question du rôle des femmes dans l'histoire culturelle et intellectuelle des Juifs et Juives d'Allemagne commence à émerger dans les travaux de recherche, surtout en Allemagne et aux États-Unis, mais reste encore à mon sens trop marginale en France¹⁵¹. En Allemagne, les études existantes relèvent souvent d'une recherche intersectionnelle, interrogeant le rôle des Juives dans le mouvement féministe allemand. D'autres études étudient le rôle des femmes dans les institutions juives, comme le *Central-Verein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens* ou les organisations sionistes¹⁵². Je participe en septembre 2022 à un colloque sur Margarete Susman, organisé

¹⁵⁰ <https://jumagne.hypotheses.org/> [3/08/2022].

¹⁵¹ On citera néanmoins l'article suivant : Anne-Laure BRIATTE, « Les femmes juives dans le premier mouvement féministe allemand (1865-1933) », in : *Cahiers d'Études Germaniques*, 77, 2019, p. 185-197.

¹⁵² Voir notamment Rebekka DENZ, *Bürgerlich, jüdisch, weiblich. Frauen im Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens (1918–1938)*, Berlin, Neofielis, 2021. Claudia T. PRESTEL, « Frauen

à Munich et à Zurich par Frauke Berndt, Willi Goetschel, Yossef Schwartz, Caspar Battegay und Martin Kudla sous le titre « Margarete Susman gestern und heute: Zur Aktualität ihres Denkens von Identität, Gender, Politik und Ästhetik ». Je propose une communication qui partira des échanges entre Susman et Scholem sur la ‘symbiose judéo-allemande’ pour explorer la manière dont Susman elle-même envisage la relation entre Juifs et Allemands, à différents moments de sa carrière. Par la suite, je souhaiterais partir des contributrices aux revues généralistes, telles que *Der Jude*, *Die Allgemeine Zeitung des Judentums* ou la *Jüdische Rundschau* pour me faire une idée de leur participation à l’activité intellectuelle juive dans la première moitié du XX^{ème} siècle. Je souhaiterais aussi m’intéresser à une revue telle « Die jüdische Frau : überparteiliche Halbmonatschrift für alle Lebensinteressen der jüdischen Frau », parue entre 1924 et 1927 pour me faire une idée de la participation des femmes juives à la production intellectuelle. Je voudrais également m’intéresser à Bertha Badt-Strauss (1885-970), dont le statut de journaliste et d’auteure est reconnu, ce qui fait d’elle une des figures importantes de la vie intellectuelle des années 1920¹⁵³. Il est possible qu’en suivant son réseau de contacts, émergent d’autres figures dignes d’intérêt et de nature à nourrir ce nouveau travail. La prise en compte de la recherche déjà existante sur ces sujets devrait également m’aider à trouver des pistes et des figures qui me permettront de trouver un angle de vue et d’élaborer une problématique.

und die Zionistische Bewegung (1897-1933) Tradition oder Revolution? », in : *Historische Zeitschrift*, vol 258, 1, 1994, p. 29-72. Ou Tamara OR, *Vorkämpferinnen und Mütter des Zionismus. Die deutschzionistischen Frauenorganisationen (1897-1938)*, Francfort/Main, Peter Lang, 2009.

¹⁵³ Voir Martina STEER, *Bertha Badt-Strauss (1885-1970). Eine jüdische Publizistin*, Francfort/Main, Campus Verlag, 2005.

Bibliographie

Mes propres travaux ne figurent pas dans cette bibliographie, mais dans la liste de publications située en annexe.

- ADLER-RUDEL, Salomon : « Fünf Jahre Leo Baeck Institut », Bulletin der Gesellschaft der Freunde des Leo Baeck Instituts (n° 9, Tel-Aviv 1960, p. 2-12, ici p. 2)] : « Die Geschichte des deutschen Judentums endete 1933. »
<https://archive.org/stream/bulletindesleoba02leob#page/n248/mode/1up>
[24/04/2022].
- ANONYME, « unsere jüdischen Sorgen », in : *Jüdische Rudschau*, n° 41-42, 25/05/1934, p. 1-2.
- ARENDT, Hannah : « Zueignung an Karl Jaspers » [1947], in : *Die verborgene Tradition. Acht Essays*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1976, p. 7-11.
- *Condition de l'homme moderne* [1958], traduit de l'anglais par G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 2018.
- ARENDT, Hannah / HEIDEGGER, Martin : *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*, sld. U. Ludz, Francfort/Main, Klostermann, 1998.
- *Lettres et autres documents 1925-1975*, traduit de l'allemand par P. David, Paris, Gallimard, 2001.
- ARENDT, Hannah / SCHOLEM, Gershom, *Der Briefwechsel*, Berlin, Suhrkamp, 2010. Les échanges commencent en fait en 1940 et vont jusqu'en 1964.
- ASKANI, Hans-Christoph, *Das Problem der Übersetzung – dargestellt an Franz Rosenzweig*, Tübingen : Mohr, 1997.
- BALANDIER, Georges : *Civilisés, dit-on*, Paris, PUF, 2003.
- BARTHES, Roland : « La mort de l'auteur », in : *Le Bruissement de la langue*, Paris: Seuil, 1984, p. 61-69.
- BENJAMIN, Walter : « Die Aufgabe des Übersetzers » [1921], in : *Gesammelte Schriften*, vol. IV.1, sld. T. Rex, Francfort/Main : Suhrkamp, 1972, p. 9-21.
- « Denkbilder » [1933], in : *Gesammelte Schriften*, vol. 4, sld. T. Rexroth, Francfort/Main, Suhrkamp, 1972, p. 305-439.
- *Deutsche Menschen. Eine Folge von Briefen. Auswahl und Einleitungen von Detlef Holz*, Luzern, Vita Nova Verlag, 1936.
- *Das Passagen-Werk* (= *Gesammelte Schriften*, vol. 5) sld. R. Tiedemann / H. Schweppenhäuser, Francfort/Main, Suhrkamp, 1982.
- *Gesammelte Briefe*, sld. C. Gödde / H. Lonitz, vol. II, Francfort/Main, Suhrkamp, 1996.
- BENSUSSAN, Gérard : « Le gage et le hiéroglyphe », in : idem, *Dans la forme du monde. Sur Franz Rosenzweig*, Paris : Hermann, 2009, p. 7-13.
- BERMAN, Antoine : *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, Paris : Gallimard, 1984.
- BOUILLOUD, Jean-Philippe *Devenir sociologue. Histoires de vie et choix théoriques*, Toulouse, Eres, 2009.

- BOUREL, Dominique, *Moses Mendelssohn. La naissance du judaïsme moderne*, Paris, Gallimard, 2004.
- BRENNER, Michael : « A Tale of Two Families: Franz Rosenzweig, Gershom Scholem and the Generational Conflict Around Judaism », in : *Judaism*, vol. 42, 1993, p. 350-361.
- BRIATTE, Anne-Laure : « Les femmes juives dans le premier mouvement féministe allemand (1865-1933) », in : *Cahiers d'Études Germaniques*, 77, 2019, p. 185-197.
- BUBER, Martin : « Jüdische Renaissance », in : *Ost und West*, 1, janvier 1901, col. 7-10. <https://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/cm/periodical/titleinfo/2608080> [19/06/2022].
- « Drei Reden über das Judentum » [1920], in : *Frühe jüdische Schriften*, sld. B. Schäfer, (= Werkausgabe vol. 3), Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2007, p. 219-256.
- CAPLAN, Marc : « The Smoke of Civilization. The Dialectic of Enlightenment in Sh. Y. Abramovitsh's *Die Klyatshe* », in : J. Cammy/ D. Horn/ A. Quint/ R. Rubinstein (éd.), *Arguing the Modern Jewish Canon. essays on modern Jewish literature in honor of Ruth Wisse*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 2008, p. 445-466.
- DENZ, Rebekka : *Bürgerlich, jüdisch, weiblich. Frauen im Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens (1918–1938)*, Berlin, Neofelis, 2021.
- DUFOIX, Stéphane, *La dispersion : une histoire des usages du mot diaspora*, 2011.
- EHRENBERG, Hans : *Die Heimkehr des Ketzers – eine Wegweisung*, Würzburg : Patmos-Verlag, 1920.
- ETTINGER, Elzbieta : *Hannah Arendt – Martin Heidegger. Eine Geschichte*, Munich, Piper, 1994.
- FARGES, Patrick : « Identités juives allemandes en Palestine / Israël : aspects transnationaux », in : G. Sebaux (éd.), *Identités, migrations et mobilités transnationales. Europe (XIX^e-XXI^e siècle)*, Lille, Presses universitaires du Septentrion, 2017, p. 147-158.
- *Le muscle et l'esprit. Masculinités germano-juives dans la post-migration : Le cas des yekkes en Palestine / Israël après 1933*, Bruxelles, Peter Lang, 2020.
- FOUCAULT, Michel : « Qu'est-ce qu'un auteur ? », in : *Bulletin de la Société française de philosophie*, 63^e année, no 3, juillet-septembre 1969, p. 73-104.
- FREUND, Gerhard : « Erkenntliche Wahrheit. Anregungen Lessings zum Dialog zwischen Christen und Juden », in : P. Freimark / F. Kopitzsch / H. Slessarev (éd.), *Lessing und die Toleranz*, Munich, Edition Text + Kritik, 1985, p. 131-146.
- GARBER, Klaus : *Walter Benjamin als Briefschreiber und Kritiker*, Munich, Wilhelm Fink, 2005.
- GUILLON, Laurence : « Le rôle de Berlin dans la reconstruction de la vie juive après 1945 » in : D. Bohnkamp (éd.), *Penser les identités juives dans l'espace germanique XIXe-XXe siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015, p. 141-156.
- HARAWAY, Donna : « Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective », in : *Feminist Studies*, 14, n° 3, automne 1988, p. 575-599.
- HARDING, Sandra : « Standpoint Theories: Productively Controversial », in : *Hypatia*, Vol. 24, No. 4, 2009, p. 192-200.

- HEID, Ludger : « Palästina/ Israël », in : C.-D. Krohn/ P. von zur Mühlen/ G. Paul/ L. Winckler (éd.), *Handbuch der deutschsprachigen Emigration 1933-1945*, Darmstadt, Primus Verlag, 1998, col. 349-357.
- HEIDEGGER, Martin : *Sein und Zeit* [1927], Tübingen, Max Niemeyer, 2005.
- HORWITZ, Rivka, *Buber's Way to I and Thou. An Historical and the First Publication of Martin Buber's Lectures <Religion als Gegenwart>*, Heidelberg, Lambert Schneider, 1978.
- KOSELLECK, Reinhart : « Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte », in : *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1995, p. 107-129.
- LESSING, Gotthold Ephraim : *Nathan le Sage/ Nathan der Weise*, traduction par R. Pitrou, Paris, Flammarion, 1997, p. 168.
- *Nathan der Weise* [1779], in : *Werke 1778-1780*, sld. K. Bohnen / A. Schilson, Francfort/Main, Deutscher Klassiker Verlag, 1993, p. 483-667.
- LORENZ, Otto : *Schweigen in der Dichtung: Hölderlin – Rilke – Celan. Studien zur Poetik denk-elliptischer Schreibweisen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.
- MAILLARD, Christine / BOTHOREL-WITZ, Arlette : « Avant-propos », in : *Du dialogue des disciplines. Germanistique et interdisciplinarité*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 1998, p. 5-15.
- MALRAUX, André : *Les Noyers de l'Altenburg* [1943], Paris, Gallimard, 2016.
- MATTENKLOTT, Gert, « Benjamin als Korrespondent, als Herausgeber von ‚Deutsche Menschen‘ und als Theoretiker des Briefes », in : K. Garber/ L. Rehm (éd.), *Benjamin Global I*, München, Wilhelm Fink, 1999, p. 575-582.
- MERLIO, Gilbert : « Spengler et le déclin de l'occident », in É. Décultot / M. Espagne / J. le Rider (éd.), *Dictionnaire du monde germanique*, Paris, Bayard, 2007, p. 1071.
- MEYER, Michael A. : « Vorwort zum Gesamtwerk », in : M. Meyer / M. Brenner (éd.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, vol. 1, Munich, C.H. Beck 1996, p. 9-13.
- MEYER, Michael / BRENNER, Michael, (éd.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Munich : Beck, 2000, vol. 4.
- MORRIS, Leslie / ZIPES, Jack : « German and Jewish Obsession », in : L. Morris/ J. Zipes, *Unlikely History. The Changing German-Jewish Symbiosis 1945-2000*, New York, Palgrave, 2002, p. xi-xvi.
- MOSÈS, Stéphane : « Scholem and Rosenzweig: The Dialectics of History », in : *History and Memory*, vol. 2, n° 2, hiver 1990. p. 110-116.
- *L'Age de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2006.
- « Ein Teil der Landkarte der jüdischen Moderne », in : M. BRASSER (éd.), *Rosenzweig heute*, Fribourg en Br., Karl Alber, 2006, p. 35-42.
- NATTERMANN, Ruth : *Deutsch-jüdische Geschichtsschreibung nach der Shoah. Die Gründungs- und Frühgeschichte des Leo Baeck Institute*. Essen, Klartext-Verlag, 2004.
- NAVE LEVINSON, Pnina : « Kirche und Synagoge. Der schwierige Dialog zwischen Juden und Christen », in : A. Nachama / J. H. Schoeps / E. van Voolen (éd.), *Jüdische Lebenswelten*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1992, p. 134-148.
- NEHER, André : « Une approche théologique et sociologique de la relation judéo-chrétienne : le dialogue Franz Rosenzweig-Eugen Rosenstock », in *id.*, *L'existence juive – Solitude et affrontements*, Paris, Seuil, 1962, p. 204-237.

- *L'Exil de la parole – Du silence biblique au silence d'Auschwitz*, Paris, Seuil, 1970.
- NIEBERLE, Sigrid : « Rückkehr einer Scheinleiche? Ein erneuter Versuch über die Autorin », in : F. Jannidis (éd.). *Rückkehr des Autors: zur Erneuerung eines umstrittenen Begriffs*, Tübingen, Niemeyer, 1999, p. 255-272.
- OR, Tamara : *Vorkämpferinnen und Mütter des Zionismus. Die deutschzionistischen Frauenorganisationen (1897-1938)*, Francfort/Main, Peter Lang, 2009.
- PANNWITZ, Rudolf : *Die Krisis der europäischen Kultur* [1917], Nuremberg, Verlag Hans Carl, 1947.
- PEREC, Georges / BOBER, Robert : *Récits d'Ellis Island, histoires d'errance et d'espoir*, Paris, P.O.L, 1994.
- PETER LEVINSON, Nathan : « Das Jüdisch-Christliche Gespräch », in : *Deutsches Pfarrerblatt*, Nr. 21, novembre 1968, p. 804-807.
- PRESTEL, Claudia T. : « Frauen und die Zionistische Bewegung (1897-1933) Tradition oder Revolution? », in : *Historische Zeitschrift*, vol 258, 1, 1994, p. 29-72.
- PFEIFER, Wolfgang *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen* de. <https://www.dwds.de/wb/etymwb/Symbiose> [27/06/2022].
- RAULET, Gérard : « L'histoire des idées. Situation et fonction », in : M. Espagne / M. Werner (éd.), *Histoire des études germaniques en France (1900-1970)*, Paris, CNRS éditions, 1994, p. 379-396.
- « Réflexions sur la pratique de « l'histoire des idées », in : *Germanica*, 26, 2000, <http://journals.openedition.org/germanica/2402> [1/08/2022].
- « Histoire des idées : une certaine idée de l'histoire », in : *Recherches germaniques*, 51, 2021, p. 175-193.
- ROSENSTOCK, Eugen : *Ja und Nein. Autobiographische Fragmente*, Heidelberg, Lambert Schneider, 1968.
- ROSENZWEIG, Franz : « Atheistische Theologie » [1914], in : *idem, Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sld. R. et A. Mayer, La Haye, Nijhoff, 1984, p. 687-698.
- « Théologie athée », in : *idem, Confluences. Politique, histoire, judaïsme*, introduit, traduit et annoté par G. Bensussan, M. Crépon et M. de Launay, Paris, Vrin, 2003, p. 143-154.
- « Deutschtum und Judentum » [1915], in : *Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sld. R. und A. Mayer, La Haye, Nijhoff, 1984, p. 169-175.
- « Correspondance (1916) », in : *Foi et savoir. Autour de l'Étoile de la Rédemption*, introduit, traduit et annoté par G. Bensussan, M. Crépon et M. de Launay, Paris, Vrin, 2001, p. 47-128.
- « Urzelle des Stern der Erlösung » [1917], in : *idem, Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sld. R. et A. Mayer, La Haye, Nijhoff, 1984, p. 125-138.
- « Lessings Nathan » [1919], in : *idem, Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sld. R. und A. Mayer, La Haye, Nijhoff, 1984, p. 449-455.
- « Der jüdische Mensch » [1920], in : *Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sld. R. und A. Mayer, La Haye, Nijhoff, 1984, p. 559-575.

- « Bildung und kein Ende » [1920], in : *Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sld. Reinhold und Annemarie Mayer, in : *Der Mensch und sein Werk*, vol. 3, La Haye : Nijhoff, 1984, p. 491-503.
- « Formation sans fin », in : *Confluences : politique, histoire, judaïsme*, introduit, traduit et annoté par G. Bensussan, M. Crépon et M. de Launay, Paris, Vrin, 2003, p. 249-262.
- « Die Bauleute » [1924], in : *Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sld. R. und A. Mayer, La Haye, Nijhoff, 1984, p. 699-712.
- « Les Bâisseurs », in : *Confluences, Politique, histoire, judaïsme*, introduit, traduit et annoté par G. Bensussan, M. Crépon et M. de Launay, Paris : Vrin, 2003, p. 213-226.
- *Der Stern der Erlösung* [1921], Francfort/Main, Suhrkamp, 1988.
- *L'Étoile de la rédemption*, traduit de l'allemand par A. Derczanski et J.-L. Schlegel, Paris, Seuil, 2003.
- « Das neue Denken » [1925], in : *Zweistromland : kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sld. R. und A. Mayer, La Haye, Nijhoff, 1984, p. 139-161.
- *Jehuda Halevi. Fünfundneunzig Hymnen und Gedichte* [1926], sld. R. N. Rosenzweig, La Haye, Nijhoff, 1983.
- « Jehuda Halevi », in : *L'écriture, le verbe et autres essais*, traduction, notes et préface de J.-L. Evard, Paris, PUF, 1998, p. 153-172.
- « Die Schrift und Luther » [1926], in : *Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sld. R. und A. Mayer, La Haye, Nijhoff, 1984, p. 749-773.
- « L'Écriture et Luther », in : *L'écriture, le verbe et autres essais*, traduction, notes et préface de J.-L. Evard, Paris, PUF, 1998, p. 55-82, ici p. 55-56.
- « Vorspruch zu einer Mendelssohnfeier » [1929], in : *Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sld. R. und A. Mayer, La Haye, Nijhoff, 1984, p. 457
- *Briefe und Tagebücher*, sld. R. Rosenzweig, La Haye, Nijhoff, 1979.
- *Die « Gritli »-Briefe. Briefe an Margrit Rosenstock-Huessy*, sld. d'I. Rühle et Reinhold Mayer, Tübingen : Bilam-Verlag, 2002.
- SCHMITT, Carl : *Der Begriff des Politischen* [1932], Berlin, Duncker & Humblot, 1991.
- SCHOLEM, Gershom : « Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen 'Gespräch' » [1964], in : *Judaica 2*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1970, p. 7-11.
- « Juden und Deutsche » [1966], in : *Judaica 2*, Francfort/Main, Suhrkamp, p. 20-47.
- *Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderinnerungen*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1977.
- « Zur Sozialpsychologie der Juden in Deutschland » [1978], in : *Judaica 4*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1984, p. 229-261.
- *M-Berlin Li-ruschalaim*, Tel Aviv, Am Oved, 1982.
- *Von Berlin nach Jerusalem. Erweiterte Ausgabe*, traduit de l'hébreu par M. Brocke et A. Schatz, Francfort/Main, Suhrkamp, 1994.
- *Poetica. Schriften zur Literatur*, Berlin, Suhrkamp, 2019.

- SKINNER, Quentin : « Meaning and understanding in the history of ideas », in : *History and Theory*, vol. 8, n°1, 1969, p. 3-53.
- SPERBER, Manès. « Jüdische Volkserziehung. Ein Vortrag Martin Bubers », in : *Jüdische Rundschau*, n° 95, 28/11/1933.
- STAPEL, Wilhelm : *Antisemitismus und Antigermanismus. Über das seelische Problem der Symbiose des deutschen und des jüdischen Volks*, Hamburg / Berlin / Leipzig, Hanseatische Verlagsanstalt, 1928.
- STEER, Martina : *Bertha Badt-Strauss (1885-1970). Eine jüdische Publizistin*, Francfort/Main, Campus Verlag, 2005.
- STRAUSS, Leo : « Anmerkungen zu Carl Schmitt – Der Begriff des Politischen » [1932], in: *Gesammelte Schriften Band 3 = Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften*, sld. H. Meier, Stuttgart, Metzler, 2008, p. 217-239.
- SURALL, Frank : *Juden und Christen – Toleranz in neuer Perspektive. Der Denkweg Franz Rosenzweigs in seinen Bezügen zu Lessing, Harnavk, Baeck und Rosenstock-Huessy*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2003.
- SUSMAN, Margarete : « Die Brücke », in : *Der Jude. Sonderheft: Antisemitismus und jüdisches Volkstum*, 1925, p. 76-84.
- SZWARC, Sandrine : « André Neher, philosophe, exégète, enseignant. (Obernai, Bas-Rhin, 22 octobre 1914 – Jérusalem, 23 octobre 1988) », in : *Archives Juives*, vol. 42, no. 2, 2009, p. 140-145.
- TAMINIAUX, Jacques : *La fille de Thrace et le penseur professionnel Arendt et Heidegger*, Paris, Payot, 1992.
- TRAVERSO, Enzo *Les Marxistes et la question juive*, Montreuil, La Brèche-PEC, 1990.
- VENAYRE, Sylvain : *Disparu ! Enquête sur Sylvain Venayre*, Paris, Les belles lettres, 2012.
- VOIGTS, Manfred : « Das Machtwort. Scholems Position zum ›deutsch-jüdischen Gespräch‹ », *Aschkenas*, 15 (2005), p. 209-224.
- WHITE, Hayden : *Metahistory : the Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1973.
- « Poétiques de l'histoire », traduit de l'anglais par L. Ferri, *Labyrinthe*, 33 (2009), p. 21-65.
- ZYLBERMAN, Ruth : *209 rue Saint-Maur, Paris X^e. Autobiographie d'un immeuble*, Paris, éditions du Seuil, 2020.

Annexe 1 : Rapport d'activité

A1.1 Enseignement et recherche : problème de spécialisation

J'ai véritablement commencé à enseigner à l'Université en 2007, dans le cadre d'une allocation couplée à un monitorat – si on excepte mon activité de lectrice de français à l'Université de Fribourg en Br. Depuis lors, je n'ai eu que rarement l'occasion de délivrer des enseignements directement liés à mon domaine de recherche. Cela tient au fait que l'histoire des idées était peu présente dans les cursus de licence où j'ai majoritairement enseigné et que les problématiques relatives aux Juifs d'Allemagne me semblent trop spécialisées pour être véritablement accessibles à des étudiantes qui ont besoin d'acquérir des connaissances générales.

Le profil du poste de maîtresse de conférences que j'occupe depuis 2013 répond aux besoins en enseignements de langue de notre département, qui ne propose jusqu'à présent pas de Master. Je donne donc des cours de grammaire et de traduction écrite et orale, ainsi que des cours de linguistique. Du fait de mon domaine de spécialité, l'histoire des idées, je veille, dans le cadre de ces cours, à mettre l'accent sur la dimension socio-culturelle et souvent politique des phénomènes linguistiques. Il s'agit de montrer aux étudiantes que ces phénomènes ne peuvent être compris sans référence au cadre socio-politique et culturel dans lequel les locuteurs et locutrices évoluent. C'est la raison pour laquelle je donne régulièrement un cours sur la critique de la langue (*Sprachkritik*), dont l'histoire est intimement liée à celle de l'Allemagne et à sa culture, ainsi qu'un cours sur les théories de la traduction, qui sont le reflet de la naissance et de la structuration de la culture allemande dans son ensemble. Dans ce cadre, j'ai toujours eu à cœur de montrer aux étudiantes l'actualité des thématiques abordées.

Ces dernières années, j'ai ajouté à mon activité des enseignements qui relèvent explicitement de l'histoire des idées. Il s'agit d'une part d'un cours intitulé « Art, médias, idées » que je donne en deuxième année de licence. Il a pour thème la tolérance et les droits humains et revient sur des questions actuelles ayant trait à l'intégration, la tolérance religieuse et la place des religions dans les sociétés française et allemande, avant d'aborder des grands textes, tels que ceux de Lessing (*Nathan der Weise*) ou de Kant (*Was ist Aufklärung ?*). Ce cours s'articule à la partie de mes recherches qui portent sur la critique de la tolérance et des droits humains chez les Juifs d'Allemagne. Il permet de comparer la place des religions dans les sociétés française et allemande, en comparant la

Constitution de 1958 et la Loi fondamentale de 1949. La situation particulière de l'Alsace sous régime concordataire constitue aussi un sujet digne d'intérêt, qui donne la possibilité d'explorer les limites de la laïcité à la française. La manière dont la pratique française de la laïcité est perçue en Allemagne est étudiée à partir de textes tirés de la presse, ce qui constitue un bon point d'ancrage pour aborder les différences interculturelles entre les deux pays. En fin de semestre, une fois que le groupe a bien compris les enjeux actuels liés à ces questions, j'aborde la conception de la liberté et de la tolérance religieuse, telle qu'elle a été travaillée par Kant et par Lessing. Le texte de Kant *Was ist Aufklärung*, dont je donne des extraits choisis permet de débattre avec les étudiantes sur la question de la liberté et de ses limites. *Nathan le Sage*, sur lequel je clos le semestre, fait le lien entre la tolérance religieuse et l'exigence d'exemplarité que Lessing lie à la coexistence entre différentes religions, dont chacune défend son régime de vérité. J'insiste également sur le caractère emblématique de l'amitié entre Lessing et de Mendelssohn pour la conception allemande de la tolérance religieuse et du dialogue judéo-chrétien jusqu'à nos jours. Le souci d'actualité qui m'anime dans mes enseignements a pour but de livrer aux étudiantes un accès aux problématiques abordées et de les relier ensuite à des discours ou des contenus qui leur sont moins familiers. Les faibles effectifs des groupes de l'Université de Haute-Alsace m'autorisent à adopter une approche interactive de l'enseignement qui prévoit des changements fréquents de méthode : travail individuel ou en groupe, débats, exposés, élaboration commune d'un document de synthèse ; le but étant de ne pas se contenter d'un enseignement frontal, mais de garder en éveil l'attention des étudiantes en les faisant participer le plus possible à l'élaboration des apprentissages. Pour cela, je me sers de la plateforme Moodle, qui offre la possibilité de mettre à leur disposition différents contenus et de les faire interagir en dehors des heures de cours.

En 2018 et en 2020, j'ai été sollicitée par le CNED pour la rédaction du cours et des devoirs d'histoire des idées en vue de la préparation à l'agrégation externe. Je me suis donc acquittée du cours sur la sociologie de Georg Simmel, puis sur le *Zarathoustra* de Nietzsche. Sur cette dernière question, j'ai également assuré depuis septembre 2020 et mai 2022, les cours de préparation à l'écrit et à l'oral du concours, à l'Université de Strasbourg. Même si ces deux sujets sont à première vue assez éloignés de mes thématiques de recherche, cela m'a donné l'opportunité de renouer avec l'enseignement de l'histoire des idées au niveau de l'agrégation. Ces deux cours ont également profité à mes travaux de recherche, parce que Nietzsche et Simmel constituent des références

fréquentes pour les auteurs sur lesquels je travaille. Dans un cours destiné aux germanistes et aux étudiantes de sciences de l'éducation de L3, j'aborde la question de la mode comme vecteur de compréhension de la société, notamment à partir des théories développées par Georg Simmel. Cet enseignement se nourrit également de mes cours d'agrégation. Au moment où j'écris ces lignes, je me prépare à donner le cours sur les récits de Kafka, qui ont été mis au programme de l'agrégation pour 2023-2024.

La traduction joue également un rôle important dans mon activité d'enseignante, et je me permets de l'évoquer ici en quelques mots. Je dis souvent aux étudiantes, qui se plaignent parfois de l'importance que revêt la traduction dans leur cursus, que c'est sans doute le savoir-faire qui leur sera le plus utile, quelle que soit l'activité qu'elles seront amenées à exercer après leurs études. Quand on sait plusieurs langues, il y a toujours un moment où on est amené à traduire, et c'est une activité qui s'apprend. Si on s'accorde communément à dire que la traduction est utile à l'apprentissage des langues étrangères, cette pratique ne saurait néanmoins se réduire au fait de connaître des langues. Elle constitue une compétence à part qui interroge le lien entre les langues, le passage de l'une à l'autre, sur le plan syntaxique, sémantique, mais aussi sur le plan des enchaînements qui font le tissage d'un texte. C'est à mon sens la part de mon métier qui se rapproche le plus d'un artisanat, dont la maîtrise s'affine avec les années ; il a une dimension systématique et technique qui repose sur l'identification de problèmes récurrents, face auxquels on dispose de solutions qui ont déjà donné la preuve de leur efficacité. Par exemple, pour traduire une phrase longue de l'allemand vers le français, je me demande toujours par quel groupe syntaxique de la phrase source, je vais commencer en langue cible. Ce choix va conditionner, dans la structure du français, moins flexible que celle de l'allemand, l'enchaînement des groupes, et donner un rendu fluide.

A1.2 Encadrement de travaux

Le département d'allemand de l'Université de Haute-Alsace avait déjà perdu son parcours de Master quand j'ai été recrutée en 2013, ce qui a beaucoup limité pour moi les possibilités de participer à l'encadrement de travaux et à l'initiation à la recherche. Cependant, j'ai eu la possibilité d'encadrer en 2016-2017 le mémoire de Master de Vincenzo Alfio, dans le cadre de l'Euromaster de l'Université de Strasbourg, qui portait sur le sujet suivant : « Should we stay or should we go? Analysis of Eurosceptic discourses in Italy, Germany and the United Kingdom for the 2014 Parliament election ».

L'étudiant bénéficiait d'un encadrement spécifique en science politique à l'Université de Udine (Italie), je me suis chargée d'attirer son attention sur des questions de méthode, sur les modalités d'argumentation propres à la recherche et sur la nécessité d'appuyer son propos sur des sources primaires ou secondaires clairement identifiées. Dans le cadre du cursus intégré de formation transfrontalière d'enseignants (CIFTE) dont je suis responsable, j'ai eu l'opportunité d'encadrer des travaux de fin d'études (*Wissenschaftliche Arbeiten*) demandés par la Pädagogische Hochschule de Fribourg en Br. Ils mettaient l'accent sur les aspects didactiques de l'enseignement de l'allemand et du français à l'école primaire. Là encore, mon collègue Olivier Mentz était responsable de l'accompagnement spécifique à ce domaine de spécialité ; je mettais l'accent sur les questions relatives à la méthode, à la recherche documentaire et à la présentation des résultats. En 2020, j'ai en outre été sollicitée pour être membre du Comité de suivi de thèse (CST) de Carole Martin, qui prépare un doctorat sous la direction de Régine Battiston (Université de Haute-Alsace) sur le thème « Genèse et processus de création identitaires dans l'écriture de soi des écrivains psychanalysés Hermann Hesse et Serge Doubrovsky ». Le fait d'accompagner, au rythme de bilans d'étape réguliers, l'élaboration d'un travail de thèse m'a permis de me faire une première impression des exigences propres à l'encadrement doctoral, ce qui m'a enthousiasmée. Je serai très heureuse, à l'avenir, de pouvoir renouveler cette expérience, dans le cadre d'autres CST ou dans le rôle de directrice de thèse. Je participe enfin aux Journées doctorales du Grand-Est, initiées en 2020 par Françoise Lartillot (Université de Lorraine) et qui se sont tenues en ligne en les 31 mai et 1^{er} juin 2021, puis à Metz les 9 et 10 juin 2022. Portées par les Centres de recherche CEGIL (Université de Lorraine), ILLE (Université de Haute-Alsace), CIRLEP (Université de Reims Champagne-Ardenne), Mondes germaniques et Nord- Européens (Université de Strasbourg) et par le programme LUE (Lorraine Université d'Excellence), ces journées visent à fédérer la recherche en études germaniques et nordiques de la Région Grand-Est et à faire vivre de manière collective la formation doctorale en études germaniques et nordiques. Des chercheurs confirmés sont invités à faire profiter les doctorants de leurs méthodes de travail et ces derniers présentent leurs travaux et bénéficient des remarques et des questions de leurs camarades et des chercheurs présents. Ce format me semble très propice à des échanges nourris et fructueux.

A1.3 Pratique du franco-allemand en contexte transfrontalier

Le fait d'avoir toujours travaillé, aussi bien à Fribourg qu'à Strasbourg ou à Mulhouse, dans des universités proches de la frontière, où la relation entre France et Allemagne est au centre des préoccupations, m'a sensibilisée au rôle particulier que jouent les institutions universitaires des espaces frontaliers dans les relations franco-allemandes. Leurs orientations de recherche et d'enseignement en sont profondément imprégnées, d'autant qu'elles bénéficient de financements et de programmes liés à cette situation géographique. Je pense notamment au programme EUCOR qui réunit l'ensemble des universités du Rhin supérieur et soutient des initiatives d'enseignement et de recherche, ainsi que la mobilité des étudiants et enseignants des universités partenaires du Campus européen. Dans le cadre du campus européen, j'ai participé entre 2017 et 2019 au réseau *Konjunkturen des Unbewussten*, initié par Maximilian Bergengruen (Karlsruher Institut für Technologie) et qui réunissait Werner Frick (Universität Freiburg), Alexander Honold (Universität Basel), Christine Maillard (Université de Strasbourg). Ce projet a donné lieu, via le financement *Seed Money*, à un colloque qui s'est tenu à Strasbourg les 6 et 7 décembre 2019. Intitulé « Discours mystiques et théories du psychisme : une approche interculturelle / Mystik und Psyche im interkulturellen Vergleich », il a ensuite fait l'objet d'une publication dans le cadre d'un numéro hors-série de la revue *Recherches germaniques*, paru en 2021.

Depuis 2018, je suis responsable du Coursus intégré de formation transfrontalière d'enseignement, qui existe depuis 1998 à l'UHA, en partenariat avec la Pädagogische Hochschule (PH) de Fribourg en Br. Ce cursus est accrédité par l'Université franco-allemande, qui contribue à son financement. Il vise à former des enseignantes du primaire, susceptibles d'occuper un poste dans des écoles primaires allemandes ou françaises. Cette responsabilité implique la promotion du cursus dans les salons de l'étudiant, au Forum franco-allemand et lors de la journée porte-ouverte. Il faut aussi conseiller et informer les lycéennes intéressées, ainsi que leurs parents. En 2021, je me suis engagée pour que notre cursus soit reconnu comme filière sélective et figure en tant que tel sur Parcoursup. Cela implique également de sélectionner les dossiers des candidates dans le cadre de Parcoursup, puis d'organiser et de mener les entretiens de sélection pour le cursus devant un jury binational. Le financement fourni par l'UFA doit être géré en collaboration avec l'agence comptable. Il faut également coordonner les emplois du temps avec les responsables des différents départements impliqués, essentiellement le département

d'allemand et le département de sciences de l'éducation, préparer les maquettes, ainsi que les demandes d'accréditation auprès de l'UFA, en collaboration avec la coordination de la PH de Freiburg. J'assiste aussi aux réunions biannuelles du groupe de travail qui rassemble des acteurs issus de toutes les institutions impliquées dans le fonctionnement de ce cursus : universités, INSPE de Strasbourg, qui est responsable du parcours de Master, instituts de formation de Lörrach et d'Offenburg, rectorat et *Oberschulamt*, ainsi que le Kultusministerium du Land Bade-Wurtemberg. Je participe également aux Assemblées générales de l'UFA, qui ont lieu tous les ans. En outre, je me charge d'organiser et d'animer la semaine de prérentrée programmée au début de la L3 et qui comprend des modules interculturels visant à sensibiliser les étudiantes aux questions liées aux relations franco-allemandes, notamment dans le domaine de l'éducation. C'est dans cette optique que je me suis proposée pour représenter le groupe disciplinaire « formation des enseignants » de l'Université franco-allemande, aux travaux duquel je participais déjà régulièrement. J'ai été élue à la fonction de rapporteure de ce groupe en 2020, ce qui m'amène, avec mon homologue allemand, Lutz Baumann (Université de Mayence) à rendre compte à la présidence de l'UFA des travaux et des réflexions du groupe, qui se réunit deux fois par an.

Cette activité me tient particulièrement à cœur, parce qu'elle me donne la possibilité, à mon échelle, d'œuvrer concrètement en faveur des relations franco-allemandes. Outre l'accompagnement des étudiantes dans leur parcours, qui constitue en lui-même une tâche stimulante, cela me permet également de comprendre de l'intérieur quels sont les blocages propres au montage et à la gestion de projets franco-allemands. On est en permanence confronté à l'incompréhension des instances administratives (rectorat / *Oberschulamt*) qui veulent des résultats immédiats en termes de recrutement, mais ne sont pas toujours prêtes à faire les efforts nécessaires pour faciliter la reconnaissance mutuelle des éléments de la formation. Il n'en reste pas moins qu'il s'agit d'un cursus qui fonctionne et contribue à former des enseignantes du primaire, sensibilisées aux questions interculturelles et convaincues de l'importance de la relation franco-allemande pour les deux pays.

Depuis 2020, je fais aussi partie du comité de pilotage du GermanoPôle de la Maison des sciences de l'homme d'Alsace, qui soutient les recherches sur le monde germanophone et les collaborations scientifiques entre des chercheurs et chercheuses issues des universités alsaciennes et des universités allemandes, autrichiennes et suisses.

Il encourage le travail interdisciplinaire au sein des sciences humaines et sociales, ainsi que le développement de la formation à la recherche par la recherche. Ce pôle est coordonné par Karim Fertikh, maître de conférences en science politique au Laboratoire Sociétés, Acteurs, Gouvernement en Europe (SAGE). À ce titre, j'ai fait partie du comité scientifique du colloque annuel de la MISHA qui s'est tenu les 1^{er} et 2 octobre 2020 sur le thème « Allemagne, 30 ans après : de l'unification à l'unité ? ». Je participe également à l'organisation de la prochaine édition des Journées franco-allemandes des MSH du Grand-Est, qui se tiendra les 16 et 17 mars 2023 et portera sur le thème « Faire la paix : approches pluridisciplinaires sur les processus de pacification et de réconciliation ».

Annexe 2 : Publications et colloques

A 2.1 Liste de publications classée

Ouvrages

1. 2014, *Dialogue amoureux et dialogue religieux. Rosenzweig au prisme de sa correspondance*, Paris, Hermann, 2014.
2. 2015, Martin Buber, Franz Rosenzweig, *Dialogue, tradition, traduction. Un choix de lettres*, Paris, Hermann [textes choisis, traduits et présentés par Sonia Goldblum].

Articles dans des revues à comité de lecture

1. 2021, « L'histoire des idées dans la revue *Recherches germaniques* », in : *Recherches germaniques*, 51, p. 195-198.
2. 2019, « Zusammenleben. Deutschtum und Judentum aus jüdischer Sicht (1912/1915) », in : *Cahiers d'études germaniques*, 77, p. 39-52.
3. 2018, « Liebes- und Freundschaftsbriefe. Franz Rosenzweig an die Rosenstocks », in : *Lendemains*, p. 124-131.
4. 2016, « Les correspondances à l'épreuve du temps. Walter Benjamin collectionneur de lettres », in : *Cahiers d'études germaniques*, 71, p. 195-207.
5. 2015, [avec Marc Lenormand], « Introduction. La question animale », in : *Tracés hors-série*, p. 107-115. [<https://journals.openedition.org/traces/6267>].
6. 2014, « Berlin et Francfort dans le sillage de la science du judaïsme », in : *Recherches germaniques*, 43, p. 65-81.
7. 2012, [avec Guillaume Calafat] « Diaspora(s): liens, historicité, échelles », in : *Tracés. Revue de Sciences humaines*, (= 23 *Diasporas*), p. 7-18. [<https://journals.openedition.org/traces/5542>].
8. 2011, « Oswald Spengler et le refus de la Révélation. Franz Rosenzweig lecteur du *Déclin de l'Occident* », in: S. Goldblum; P. Bojanic (éd.), *Franz Rosenzweig: politique, histoire, religion*, Strasbourg, (= 29 *Cahiers philosophiques de Strasbourg*), p. 169-187.

Articles de revue sans comité de lecture

1. 2021. « Ainsi parlait Zarathoustra au programme de l'agrégation », in : *Nouveaux cahiers d'allemand*, 39, 1, p. 43-54.
2. 2015, « Der andere Weg zur Wahrheit. Jesusdeutungen bei Franz Rosenzweig und im Umfeld des Frankfurter Jüdischen Lehrhauses », in : *PaRDeS: Zeitschrift der Vereinigung für Jüdische Studien e.V.*, 21, p. 17-32.
3. 2014, « «Blutloses Gespenst des Menschen». Franz Rosenzweigs Kritik an Lessings «Nathan der Weise» », in : *Jüngere Lessingforschung*, 9, p. 83-97.
4. 2013, « Zwischen Dezentrierung und Rezentrierung. Franz Rosenzweig als Philosoph des Singulären », in: *Germanistik in der Schweiz*, 10, p. 121-128.
5. 2010, « Die «Gritli»-Briefe: Forschungs- und Editions Perspektiven », in : *Franz Rosenzweig-Jahrbuch*, p. 179-189.
6. 2009, « «Beruf: Briefschreiber». Franz Rosenzweig im Spiegel seiner Briefe », in : *Jahrbuch zur Literatur und Kultur der Weimarer Zeit*, p. 163-176.

Chapitres d'ouvrages

1. 2021, « Religion, Mensch und Individuum. Franz Rosenzweig und die Kritik an Lessings Toleranzgedanken », in: C-F. Berghahn / D. Niefanger, G. Och / B. Siwczyk (éd.), *Lessing und das Judentum. Lektüren, Dialoge, Kontroversen im 20. und 21. Jahrhundert*, Hildesheim, Georg Olms, p. 221-236.
2. 2021, « Entre traces et ratures. La place ambivalente de l'Allemagne dans les récits de vie de Gershom Scholem », in : V. Litvan / C. Placial (éd.), *Traces et ratures de la mémoire juive dans le récit contemporain*, Bruxelles, Peter Lang, p. 61- 76.
3. 2021, [avec Christine Maillard], « Introduction. Discours mystiques et théories du psychisme – une longue histoire », in : C. Maillard / S. Goldblum (éd.), *Mystique et psychisme. Une approche interculturelle / Mystik und Psyche in interkultureller Perspektive*, Strasbourg, PUS, p. 7-15.
4. 2021, « Dialogische Werkstatt des neuen Denkens – Franz Rosenzweig in seinen Briefen », in: C. Conterno (éd.) *Briefe als Laboratorium des Denkens im deutsch-jüdischen Kontext*, Vienne, Vienna University Press, p. 115-130.
5. 2019, « Die Kunst der indirekten Argumentation. Georg Simmels Denken in Analogien », in : O. Agard / F. Lartillot (éd.), *L'individualisme moderne chez Georg Simmel*, Paris, L'Harmattan, p. 131-149.
6. 2017, « Parole et dialogue. Les destins croisés de Franz Rosenzweig et d'André Néher », in : D. Lemler (éd.), *André Néher. Figure des études juives françaises*, Paris, Hermann, p. 91-108.
7. 2016, « Kaiserbilder: Blicke aus der jüdischen Presse auf Wilhelm II. », in : N. Detering / J. Franzen and C. Meid (éd.), *Herrschaftserzählungen Wilhelm II. in der Kulturgeschichte (1888-1933)*, Wurtzbourg, Ergon Verlag, p. 167-181.
8. 2016, Articles « Correspondance » et « Dialogal », in : S. Malka (éd.), *Dictionnaire Rosenzweig. Une étoile dans le siècle*, Paris, Cerf, p. 77-83 et 94-99.
9. 2015, « Jüdisches Forschen oder jüdisches Lernen. Zwei jüdische Wissenseinrichtungen in Berlin in den 1920er Jahren », in : L. Guillon / H. Knörzer (éd.), *Berlin und die Juden. Geschichte einer Wahlverwandschaft?*, Berlin, Neofielis, p. 89-108.
10. 2014, « Von Jerusalem nach Weimar. Rückblick auf die deutsch-jüdischen Beziehungen in der Zwischenkriegszeit », in : K. Schubert / L. Guillon (éd.), *Deutschland und Israel/Palästina von 1945 bis heute*, Wurtzbourg, Königshausen & Neumann, p. 37-52.
11. 2013, [avec Robert Krause] « Dramatisches Experiment und persönliches Pharmazeutikum. Goethes Übersetzung von Voltaires Tancrède », in : M. May / E. Zemanek (éd.), *Austausch und Bereicherung. Goethes Übersetzungen in interkultureller und poetologischer Perspektive*, Würzburg, Königshausen & Neuman, p. 103-124.
12. 2013, [avec Robert Krause], « Das Judentm im Dialog. Hannah Arendts und Gershom Scholems Briefwechsel », in : H. Häntzschel / I. Hansen-Schaberg (éd.), *Auf unsicherem Terrain. Briefschreiben im Exil*, Munich, Edition Text + Kritik, p. 137-151.
13. 2013, [avec Robert Krause], « Vom Schweigen zur Stille. Martin Heideggers Dialog mit Hannah Arendt jenseits des beredten Schweigens », in : S. Markewitz

- (éd.), *Jenseits des beredten Schweigens. Neue Perspektiven auf den sprachlosen Augenblick*, Bielefeld, Aisthesis, p. 183-202.
14. 2011, « Krisis der Assimilation: <Deutschtum und Judentum> bei Franz Rosenzweig und Gershom Scholem », in : B. Dieterle / D. Meyer (éd.), *Der Umbruchdiskurs im deutschsprachigen Raum zwischen 1900 und 1938*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, p. 179-193.
 15. 2011, « L'échec du dialogue ? Figures de l'altérité dans les lettres de Franz Rosenzweig à Margrit et Eugen Rosenstock », in : M. Bienenstock (ed.), *Héritages de Franz Rosenzweig. "Nous et les Autres"*, Paris, Éditions de l'éclat, p. 223-237.
 16. 2011, « La conception du présent dans les *Fragments sur les âges du monde* de Schelling et dans *l'Étoile de la Rédemption* de Franz Rosenzweig », in : M. Galland-Szymkowiak (éd.), *Endlichkeit in Schellings Philosophie*, Zürich, Lit-Verlag, p. 285-296.
 17. 2010, « <Wie man Amerikaner macht>. Georges Perecs Geschichten von Ellis Island », in : S. Becker / R. Krause (éd.), *Exil ohne Rückkehr. Literatur als Medium der Akkulturation nach 1933*, München, Edition Text + Kritik, p. 313-332.

Direction d'ouvrages

1. 2021, [avec Régine Battiston], *Hermann Hesse. Écrivain et peintre. L'art du paysage et des jardins. Landschaftsproblematik und Gartenkunst. Hermann Hesse als Schriftsteller und Maler*, Strasbourg, PUS, 2021.
2. 2021, [avec Christine Maillard], *Mystique et psychisme. Une approche interculturelle / Mystik und Psyche in interkultureller Perspektive*. (= Hors-série n°16 de la revue *Recherches germaniques*), Strasbourg, PUS.
3. 2018, [avec Sabina Becker] *Deutschsprachige Briefdiskurse zwischen den Weltkriegen. Texte - Kontexte – Netzwerke*, Munich, Edition Text+ Kritik.
4. [avec Anaïs Albert / Fanny Gallot / Marc Lenormand] *Traduire et introduire. Mahmood / Schmitz / Donaldson / Kymlicka*, Tracés hors-série 2015.
5. 2013, [avec Gabriela Antunes / Noémi Pineau] *Rationalität und Formen des Irrationalen im deutschen Sprachraum vom Mittelalter bis in die Gegenwart*, Bern, Peter Lang.
6. 2012, [avec Guillaume Calafat] *Diasporas*, Tracés, 23.
7. 2011, [avec Petar Bojanic], *Franz Rosenzweig: politique, histoire, religion*, Cahiers philosophiques de Strasbourg, 29.

Traductions de l'allemand vers le français

1. 2016, Peter Trawny, « Celan et Heidegger, une fois de plus », in : *Revue Europe, Celan*, (septembre-octobre), p. 92-106.
2. 2015, Friederike Schmitz, « Pour une éthique animale », in : *Traduire et introduire. Mahmood / Schmitz / Donaldson / Kymlicka*, Tracés hors-série, p. 117-138.
3. 2014, Hans Ulrich Thamer, « Le "devoir de mémoire". Débats intellectuels et praxis culturelle en Allemagne », in : M. Bienenstock (éd.), *Devoir de mémoire ? Les lois mémorielles et l'histoire*, Paris, Éditions de l'éclat, p. 131-139.

4. 2012, Robert Hettlage, « Diaspora: esquisse d'une théorie sociologique », in : *Tracés*, 23, p. 173-195. [« Diaspora: Umrisse einer Soziologischen Theorie », *Österreichische Zeitschrift für Soziologie*, vol. 16, no 3: 4-24].
5. 2012, Traductions de l'allemand au français pour Claire Garnier and Laurent Bon (ed.), Catalogue de l'exposition *1917*, 26 mai-24 septembre 2012, [Centre Pompidou-Metz].
6. 2011, Sabina Becker, « 'Im Wartesaal der Republik': Diagnostic de crise et critique sociale dans l'œuvre de Lion Feuchtwanger », in : A. Compagnon (éd.), *La République des Lettres dans la tourmente (1919-1939)*, Paris, CNRS/Baudry et C^{ie}, p. 107-116. [publication originale].
7. 2011, Franz Rosenzweig, « 'Gritli'-Briefe (extraits) », in : S. Goldblum and P. Bojanic (éd.), *Franz Rosenzweig: politique, histoire, religion, Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 29, p. 33-51. [traduction de lettres de Franz Rosenzweig, *Die « Gritli »-Briefe. Briefe an Margrit Rosenstock-Huessy*, Tübingen, Bilam-Verlag, 2002].
8. 2011, [avec Franziska Heimburger] Wolfgang Sofsky / Alf Lüdtke / Fritz Krämer, « Les formes de la violence » pour la revue en ligne *La vie des idées*, <http://www.laviedesidees.fr/Les-formes-de-la-violence.html?lang=fr>, [= « Gewaltformen », in : *Historische Anthropologie*, 12 (2004), p. 157-178].
9. 2007, Christian Schärf, « Walter Benjamin et Theodor W. Adorno: critique salvatrice et utopie négative », in : *Tracés*, 13, *Où en est la critique*, p. 221-234. [Traduction d'un chapitre de *Geschichte des Essays. Von Montaigne bis Adorno*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1999, p. 258-276].

Diffusion de la recherche

Depuis 2020. Autrice du carnet de recherche <https://jumagne.hypotheses.org/>

A 2.2 Interventions dans des colloques

Communications dans un congrès international ou national

1. 2021. « Martin Buber, Franz Rosenzweig et la question judéo-allemande ». Colloque *Martin Buber, un judaïsme en dialogue*, Musée d'art et d'histoire du judaïsme, Paris, 28 novembre 2021 (org. D. Bourel).
2. 2021. « De New York à Berlin. Représentations de la tradition et de la modernité juive dans Unorthodox ». Colloque *Schluss mit Derrick ! L'Allemagne au prisme des séries télévisées*, MISHA, Strasbourg, 30 septembre-1^{er} octobre 2021 (or. E. Béhague / S. Goldblum).
3. 2019. « Entre traces et ratures. La place ambivalente de l'Allemagne dans les récits de vie de Gershom Scholem ». Colloque *Traces et ratures de la mémoire juive dans le récit contemporain*, Université de Lorraine, 14-15 mars 2019 (org. V. Litvan / C. Placial).
4. 2019. « Die Kunst der indirekten Argumentation. Georg Simmels Denken in Analogien ». Colloque *Georg Simmel et l'individualisme moderne*, Maison Heinrich Heine, 26 janvier 2019 (org. O. Agard / F. Lartillot).

5. 2019, « Zusammenleben. Deutschtum und Judentum aus jüdischer Sicht ». Colloque *Histoire des juifs et juives d'Allemagne*, Université Lyon 2 / ENS de Lyon, 17-19 janvier 2019 (org. L. Dedryvère / P. Farges / L. Guillon).
6. 2018, « L'héritage de Moses Mendelssohn dans la pensée juive allemande ». Colloque *Les Mendelssohn. L'entrée du judaïsme dans la modernité*. Musée d'art et d'histoire du judaïsme, Paris, 2 décembre 2018 (org. D. Bourel).
7. 2015, « Letters between places and spaces. Benjamin's other 'language arcades' ». Colloque international *Spaces, Places, Cities, and Spatiality*, Université hébraïque de Jérusalem / Université de Tel Aviv, 13-16 décembre 2015 (org. E. Friedländer, Y. Rinon, I. Ferber, V. Liska).
8. 2015, « Liebes- und Freundschaftsbriefe. Franz Rosenzweig an die Rosenstocks ». Colloque *Poétiques de l'amitié / Poetiken der Freundschaft in Deutschland und Frankreich*, Paris 19-20 novembre 2015 (org. J. Kasper / K. Schubert).
9. 2015, « Les correspondances à l'épreuve du temps. Walter Benjamin, collectionneur de lettres ». Colloque *L'art de la civilité épistolaire de Gellert à Grass* », Toulouse 11-13 mars 2015 (org. W. Fink / F. Knopper).
10. 2014, « Kaiserbilder. Blicke aus der jüdischen Presse auf Wilhelm II (1888-1913) ». Colloque *Herrschaftserzählungen. Wilhelm II. in der deutschen Kulturgeschichte, Graduiertenkolleg 1767, Faktuales und fiktionales Erzählen*, Freiburg, 17-19 juillet 2014 (org. N. Detering / J. Franzen / C. Meid).
11. 2012, « Von Jerusalem nach Weimar. Rückblick auf die deutsch-jüdischen Beziehungen in der Zwischenkriegszeit ». Colloque *Allemagne-Israël/Palestine de 1945 à nos jours* », Centre d'études et de recherches sur l'espace germanophone (CEREG), 15-16 nov. 2012 (org. L. Guillon / K. Schubert).
12. 2012 [avec Robert Krause], « Das Judentum im Gespräch. Hannah Arendts und Gershom Scholems Briefe aus dem Exil ». Colloque *Auf unsicherem Terrain. Briefeschreiben im Exil*, Kochel am See, 26-28 oct. 2012 (org. AG Frauen im Exil).
13. 2012, « Zwischen Dezentrierung und Rezentrierung. Rosenzweig als Philosoph des Singulären ». Congrès *Centralité et particularité*, 14-16 juin 2012 (org. AGES).
14. 2012, « Die Meereskathedrale. Zur Metapher des Sakralbaus in Hugos *Les Travailleurs de la Mer* ». Colloque *Text-Architekturen: Baukunst (in) der Literatur*, FRIAS / Universität Freiburg im Br., 1-3 déc. 2012 (org. R. Krause / E. Zemanek).
15. 2010, « Krisis der Assimilation: «Deutschtum und Judentum» bei Franz Rosenzweig und Gershom Scholem ». Colloque international : *Der Umbruchsdiskurs im deutschsprachigen Raum zwischen 1900 und 1938*, Université de Haute-Alsace, Mulhouse, 10-12 juin 2010 (org. B. Dieterle / D. Meyer).
16. 2009, « L'échec du dialogue ? Figures de l'altérité dans les lettres de Franz Rosenzweig à Margrit et Eugen Rosenstock ». Colloque international *Nous et les autres*, Paris, 17-20 Mai 2009 (org. Société Franz Rosenzweig Internationale).
17. 2009 « Oswald Spengler et le refus de la Révélation. Rosenzweig lecteur du *Déclin de l'Occident* ». Colloque international *Franz Rosenzweig : politique, histoire, religion*, Université de Strasbourg, 8-10 janvier 2009 (org. Parlement des philosophes).

Organisation de colloques et autres évènements scientifiques

1. 2021. [avec Emmanuel Béhague] colloque *Schluss mit Derrick ! L'Allemagne au prisme des séries télévisées*, MISHA, Strasbourg, 30 septembre-1^{er} octobre 2021.
2. 2021. [avec Patrick Farges, Heidi Knörzer, Katja Schuber, Céline Trautmann-Waller] Colloque *Archives de la Diaspora - Diaspora des Archives Penser la mémoire de la dispersion à partir de l'espace germanophone*, en ligne, 16-18 juin 2021.
3. 2019-2020 et 2020-2021. [avec Patrick Farges, Heidi Knörzer, Katja Schuber, Céline Trautmann-Waller] Co-organisation du séminaire de recherche mensuel sur les diasporas dans le cadre du Campus Condorcet.
4. 2019. [avec Christine Maillard], Colloque *Mystique et psychisme. Une approche interculturelle. Mystik und Psyche in interkultureller Perspektive*, Université de Strasbourg, MISHA, 6-7 décembre 2019. Cofinancée avec Seedmoney (Eurocampus).
5. 2019. [avec Régine Battiston], Colloque international *L'art du paysage et des jardins. Hermann Hesse, écrivain et peintre / Landschaftsproblematik und Gartenkunst. Hermann Hesse als Schriftsteller und Maler*, UHA-ILLE, 15-17 mai 2019.
6. 2017. [Avec Sabina Becker], Colloque *Briefdiskurse in der Zwischenkriegszeit*, FRIAS (Freiburg), 2-4 mars 2017.

Annexe 3 : CV complet

ACTIVITÉ PROFESSIONNELLE

- Depuis 2020 **Maîtresse de conférences hors classe** en histoire des idées allemande, Université de Haute-Alsace
- Depuis 2013 **Maîtresse de conférences** en histoire des idées allemande, Université de Haute-Alsace.
- 2012-2013 **ATER** en études germaniques, Université de Strasbourg.
- 2011-2012 **ATER** en études germaniques, Université Vincennes-Saint-Denis.
- 2007-2010 **Allocataire-monitrice** en études germaniques, Université de Strasbourg.
- 2002-2004 **Lectrice de français**, Université Albert-Ludwig de Freiburg im Breisgau (Allemagne).

FORMATION ET DIPLÔMES

- 2011 **Thèse de doctorat en études germaniques** sous la direction de Madame Christine Maillard et de Monsieur Gérard Bensussan (Université de Strasbourg). Soutenue à Strasbourg le 26 septembre 2011.
Titre de la thèse : *Dialogue amoureux et dialogue religieux : pensée et pratique du lien dans les lettres de Franz Rosenzweig à Margrit et Eugen Rosenstock (1917-1929).*
Composition du jury :
Mme Anne LAGNY, Professeur à l'École Normale Supérieure de Lyon (président du jury, rapporteur)
Mme Christine MAILLARD, Professeur à l'Université de Strasbourg (Directeur de thèse)
M. Marc CREPON, Directeur de recherche au CNRS/ archives Husserl (rapporteur)
M. Gérard BENSUSSAN, Professeur à l'Université de Strasbourg (Co-directeur de thèse)
Mention : « exceptionnel » dans les quatre catégories d'évaluation (niveau scientifique, qualité du document écrit, qualité de la présentation orale, maîtrise dans la discussion).
- 2010-2011 Première année de licence LLCER d'hébreu à l'Inalco.
- 2006 **Master de recherche en études germaniques** (ENS des Lettres et Sciences Humaines, Lyon) sous la direction de Madame Christine MAILLARD (Université Marc Bloch, Strasbourg II). Mention très bien.
Titre du mémoire : *Les lettres de Franz Rosenzweig à Margrit Rosenstock (1917-1929). Fragments d'un dialogue judéo-chrétien.* M.A. (Master 2), Études germaniques, ENS Lyon.
- 2006 Hebraicum de l'Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Faculté de théologie catholique.
- 2005 Agrégation d'allemand.
- 2004 **Maîtrise d'allemand** sous la direction de Madame Christine MAILLARD (Université Marc Bloch, Strasbourg II). Mention très bien.

Titre du mémoire : *Das Schweigen im Briefwechsel zwischen Martin Heidegger und Hannah Arendt (1925-1975)*. Maîtrise, Études germaniques, Université de Strasbourg.

- 2002 **Licence d'allemand** (Université Lyon II).
Licence de philosophie (Université Lyon III).
- 2001-2007 Scolarité à l'**École Normale Supérieure des Lettres et Sciences Humaines** (Lyon).
- 1998-2001 Hypokhâgne et khâgnes au lycée Honoré de Balzac (Paris), puis Edouard Herriot (Lyon).
- Juillet 1998 **Baccalauréat littéraire**.

PRIX ET DISTINCTIONS

- 01-07/2019 **Junior Fellowship**, Freiburg Institute for Advanced Studies (FRIAS, Université de Freiburg).
- 01-07/2019 **CRCT** accordé par la section 12 du Conseil national des Universités.
- 2012 **Prix de thèse** de l'Université de Strasbourg.

RESPONSABILITÉS COLLECTIVES

- Depuis 2020 Rapporteuse du groupe disciplinaire « formation des enseignants » de l'Université franco-allemande.
- Depuis 2018 Responsable du programme CIFTE de formation transfrontalière d'enseignants à l'Université de Haute-Alsace (UHA).
- Depuis 2016 Élu(e) au conseil de faculté de la faculté des lettres et sciences humaines (UHA).
- 2014-2018 Chargée de mission LANSAD de la faculté des lettres et sciences humaines (UHA).

RESPONSABILITÉS ÉDITORIALES

- Depuis 2021 Membre du comité de lecture de la revue *Histoire culturelle de l'Europe*.
- Depuis 2016 Membre du comité de rédaction de la revue *Recherches Germaniques*.
- 2014-2016 Secrétaire de rédaction de la revue *Recherches Germaniques*.
- 2010- 2014 Membre du comité de rédaction de la revue *Tracés*.

SOCIÉTÉS SAVANTES

- Alumni du FRIAS (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg).
- Membre de l'Association des germanistes de l'enseignement supérieur (secrétaire générale de 2015 à 2018).
- Membre du Ciera (centre interdisciplinaire d'études et de recherches sur l'Allemagne).
- Membre de Giraf-IFFD (Groupe interdisciplinaire de recherche Allemagne-France).

Université Paris Cité

UFR Études interculturelles de langues appliquées



Dossier d'habilitation à diriger les recherches présenté par

Sonia Goldblum

**Figures de l'identité et du dialogue chez les Juifs
d'Allemagne au XX^{ème} siècle**

Volume 2 : Ouvrage inédit

**De la quête identitaire à l'historiographie : discours et
controverses autour de la 'symbiose judéo-allemande'
après 1945**

Garant de l'habilitation à diriger les recherches :

Monsieur le Professeur Patrick Farges (Université Paris Cité)

Membres du jury :

Madame la Professeure Sophie Cœuré (Université Paris Cité) – Présidente du jury

Madame la Professeure Martine Benoit (Université de Lille) – Rapporteuse

Monsieur le Professeur Daniel Meyer (Université Paris-Est Créteil) – Rapporteur

Monsieur le Professeur Dominique Bourel (Centre Roland Mousnier – Sorbonne Université)

Monsieur le Professeur Joachim Schlör (University of Southampton)

Madame la Professeure Céline Trautmann-Waller (Université Sorbonne nouvelle – Paris 3)

Je tiens d'abord à exprimer toute ma reconnaissance à mon garant d'habilitation, Patrick Farges, qui a accompagné ce travail de ses relectures et de ses conseils avisés. Son soutien m'a été précieux, tout comme ses indications qui ont grandement enrichi mon texte.

Le cadre de travail que m'a fourni le séminaire Diasporas durant une bonne partie de l'élaboration de ce travail a été le lieu d'échanges fructueux qui ont nourri ce travail. Je tenais à en remercier les organisatrices, Heidi Knörzer, Katja Schubert, Céline Trautmann-Waller et Patrick Farges encore.

Je remercie la section 12 du CNU de m'avoir accordé un congé de recherche de six mois, qui m'a permis d'entamer la rédaction de cet inédit. Durant cette période, j'ai été accueillie au Freiburg Institute for Advanced Studies (FRIAS), qui a constitué, pendant la première moitié de l'année 2019, un havre de paix, où il faisait bon travailler, discuter, écouter et échanger. Je remercie tous ceux et celles qui contribuent à faire de cette institution un lieu si particulier pour les chercheurs et les chercheuses qu'il accueille.

Je remercie mon père, Charles Goldblum, et Vincent Balnat, d'avoir relu tout ou partie des pages que je présente ici, de s'être penchés sur les difficultés qui se posaient à moi et d'en avoir résolu quelques-unes.

J'ai écrit cette étude dans une période de turbulence et elle doit beaucoup à toutes celles et ceux, parents, ami.e.s et collègues – ils et elles se reconnaîtront – qui m'ont soutenue ont été présent.e.s et m'ont encouragée. Je tiens à leur dire toute ma gratitude.

Merci à F. d'être là, il sait ce que je lui dois.

S.G. (Strasbourg, septembre 2022)

Table des matières

Introduction	7
1. Réseau de discours et champ intellectuel	11
2. Présentation des débats et des textes	17
Enjeux.....	18
Organisation du propos	22
Bornes temporelles et choix des textes sources.....	24
3. Contexte historique et rapport à l’histoire	29
4. La ‘symbiose judéo-allemande’ dans la recherche sur les Juifs d’Allemagne.....	35
I – Les premiers discours de la ‘symbiose judéo-allemande’	43
1. « <i>Das Ende der deutsch-jüdischen Symbiose</i> » : un texte précurseur de Martin Buber	44
Le peuple comme organisme vivant.....	45
Un texte à la frontière entre deux paradigmes discursifs	50
Le passé d’une illusion : un texte en forme de bilan	58
2. Gershom Scholem et les Juifs allemands. Du refus de la ‘symbiose judéo-allemande’ à l’autobiographie.....	60
Un débat des années 1960	62
Scholem et l’histoire des Juifs d’Allemagne	89
La mémoire comme auxiliaire de l’histoire : genèse d’un projet autobiographique. 104	
Gershom Scholem, relais de la culture juive en Allemagne.....	114
II – Les apories de l’émancipation : Critique de la tolérance et des droits humains 129	
1. Esquisse d’une critique des Lumières chez Scholem et ses prédécesseurs	130
2. Retour critique sur l’histoire du concept d’émancipation	137
3. Leo Strauss : Un Juif d’Allemagne dans le contexte américain.....	143
Progrès, droits humains et émancipation.....	147
Le problème juif dans les sociétés libérales	154
La persistance de l’identité juive et des discriminations	164
4. Hannah Arendt et la question juive	170
Hannah Arendt, Gershom Scholem et la question de la loyauté	171
Émancipation et droits humains	182

III Les sciences sociales et la ‘symbiose judéo-allemande’	197
1. À la recherche d’une approche objective : Adolf Leschnitzer et Yehiel Ilsar.....	198
Les prémisses d’une approche historiographique : Adolf Leschnitzer	198
Tentative de réponse aux débats sur la ‘symbiose judéo-allemande’ – Yehiel Ilsar.	206
2. Les ambiguïtés du concept de <i>Bildung</i> : George Mosse et Manfred Voigts	212
George Mosse : Le concept de <i>Bildung</i> et l’identité des Juifs d’Allemagne	212
Manfred Voigts : une ultime défense de la ‘symbiose judéo-allemande’	217
Julius Schoeps, une identité judéo-allemande instable après 1945	232
3. La « symbiose négative » : la sortie du débat ?.....	238
Dan Diner et sa lecture psychanalytique de la relation entre Juifs et Allemands.....	238
Lectures contemporaines de la « symbiose négative ».....	242
Conclusion	245
Lexique	253
Bibliographie	255
Sources et études	255
Ressources en ligne	278
Usuels	279

« Le passé est chargé d'un registre secret qui le désigne pour la rédemption. Ne sommes-nous pas nous-mêmes effleurés par un souffle d'air qui a entouré ceux qui nous ont précédés ? [...] Si tel est le cas, alors il existe un accord secret entre les générations passées et la nôtre. Alors nous avons été attendus sur terre. Alors nous est donnée, comme à chaque génération qui nous a précédés, une faible puissance messianique sur laquelle le passé a une prétention. »¹

Introduction

Quand on s'interroge sur les représentations développées par les Juifs d'Allemagne après 1945 concernant leurs relations avec les Allemands avant 1933, on est frappé par l'emploi massif et récurrent de l'expression 'symbiose judéo-allemande'². C'est un « *geflügeltes Wort* », une expression que l'on trouve partout où il est question des Juifs d'Allemagne, mais dont la pertinence ne cesse d'interroger, alors que son origine se perd dans la masse des discours. L'objectif de cette étude est de montrer comment se sont cristallisés les discours qui ont contribué à populariser et à problématiser cette notion. L'histoire de l'expression est en elle-même paradoxale. Alors que le philosophe Hermann Cohen (1842-1918) est souvent considéré comme un des représentants majeurs de la 'symbiose judéo-allemande', il n'emploie lui-même jamais ce terme, pas même dans le texte *Deutschtum und Judentum* de 1915, que l'on a coutume de considérer comme un modèle du genre³. L'expression émerge

¹ Sauf indication contraire, les traductions sont les miennes. Walter BENJAMIN, « Sur le concept d'histoire », traduction de M. de Gandillac (légèrement modifiée par moi), in : *Œuvres III*, Paris, Gallimard, 2000, p. 427-443, ici p. 428. « Über den Begriff der Geschichte » [1940], *Gesammelte Schriften*, sld. R. Tiedemann / H. Schweppenhäuser, vol. 1, Francfort/ Main, Suhrkamp, 1972-1999, p. 691-707, ici p. 693 : « *Die Vergangenheit führt einen heimlichen Index mit, durch den sie auf die Erlösung verwiesen wird. Streift denn nicht uns selber ein Hauch der Luft, die um die Früheren gewesen ist? [...] Ist dem so, dann besteht eine geheime Verabredung zwischen den gewesenen Geschlechtern und unserem. Dann sind wir auf der Erde erwartet worden. Dann ist uns wie jedem Geschlecht, das vor uns war, eine schwache messianische Kraft mitgegeben, an welche die Vergangenheit Anspruch hat.* »

² Je serai amenée à revenir dans le cours de cette étude sur d'autres notions qui sont elles aussi indissociables de l'histoire des Juifs d'Allemagne et font également l'objet de débats, telles que 'assimilation' ou 'émancipation'.

³ À titre d'exemple entre autres : Karol SAUERLAND, « Im Namen einer deutsch-jüdischen Symbiose : Hermann Cohen », in : W. Barner / C. König (éd.), *Jüdische Intellektuelle und die Philologien in Deutschland*, Göttingen, Wallstein Verlag, p. 153-162. Voir aussi Hermann COHEN, *Deutschtum und Judentum, mit grundlegenden Betrachtungen über Staat und Internationalismus*, Gießen, A. Töpelmann,

dans la première moitié du XX^{ème} siècle, et une recherche dans les revues juives numérisées par la bibliothèque universitaire de Francfort montre que cet emploi se renforce dans le courant des années 1930. On notera que l'expression est également présente dans les textes hostiles aux Juifs, on la trouve par exemple sous la plume du théoricien antisémite Wilhelm Stapel (1882-1954), dans un texte de 1928 intitulé *Antisemitismus und Antigermanismus. Über das seelische Problem der Symbiose des deutschen und des jüdischen Volkes*⁴. Cet emploi est nettement péjoratif, alors que les usages de l'expression après 1945 visent en grande majorité à valoriser les relations entre Juifs et Allemands avant 1933. Il est probable que les premiers emplois relèvent de l'appropriation par les Juifs d'un vocabulaire hérité de la biologie ayant été largement usité par les antisémites⁵.

Dans la conclusion de son livre sur l'« histoire des usages du mot *diaspora* », le politiste Stéphane Dufoix parle de l'emploi « formatif » du terme, un usage « faisant exister ou à tout le moins contribuant à faire exister ce qu'il prétend se contenter de décrire »⁶. On peut faire une remarque similaire sur la 'symbiose judéo-allemande' ; l'expression tire sa légitimité, comme objet d'intérêt, de la pérennité de son usage ; le fait que ce dernier soit partiel, problématique ou inadéquat n'enlève rien à son attractivité. Et le fait qu'il soit encore employé aujourd'hui, près de quarante ans après les débats qui ont fait sa fortune, témoigne du fait qu'il répond à un besoin et que la réalité qu'il prétend nommer, si elle est discutable au plan socio-historique, n'en conserve pas moins une force d'attraction interprétative qui mérite d'être analysée et discutée de près.

Le germaniste Olivier Baisez écrit par exemple au début de son ouvrage *Architectes de Sion* :

1915. On peut aisément vérifier l'absence d'emploi chez Cohen, en faisant une recherche dans une version en ligne du texte :

https://tpsalomonreinach.mom.fr/Reinach/MOM_TP_129636/MOM_TP_129636_0001/PDF/MOM_TP_129636_0001.pdf [4/03/2022].

⁴ Wilhelm STAPEL, *Antisemitismus und Antigermanismus. Über das seelische Problem der Symbiose des deutschen und des jüdischen Volkes*, Hambourg / Berlin / Leipzig, Hanseatische Verlagsanstalt, 1928.

⁵ On en a un bon exemple chez Martin Buber, que j'analyserai dans la première partie de cette étude.

⁶ Stéphane DUFOIX, *La dispersion. Une histoire des usages du mot diaspora*, Paris, Éditions Amsterdam, 2001, p. 568. Dufoix développe ce point aussi bien dans la conclusion que dans l'introduction de son ouvrage (voir notamment p. 27 et p. 29), dans laquelle il plaide pour une « historicisation de l'usage des mots » (p. 24) : « C'est par l'historicisation des termes utilisés mais aussi de leur sens d'alors que peut s'envisager une compréhension précise des idées de l'époque sans y imputer le sens que nos catégories contemporaines leur donneraient spontanément ». *Ibid.*, p. 25.

[...] la notion de “symbiose judéo-allemande”, affirmée avec d’autant plus de conviction qu’elle forme avec la “destruction des Juifs d’Europe” par les nazis un couple antithétique et absolument dramatique, fait écran aux tentatives de remise en question des interactions entre le monde juif et son environnement, longtemps considérées dans les termes trop binaires de la “contribution juive” à la “culture allemande”⁷.

C’est à juste titre que Baisez écrit que l’expression de ‘symbiose judéo-allemande’, et surtout le caractère massif de son emploi, font écran à une description adéquate des relations complexes entre les Juifs et l’environnement allemand dans lequel ils évoluaient. Néanmoins l’usage massif de l’expression et les débats auxquels elle a donné lieu jusqu’à une date récente en font bien plus qu’une facilité de langage, à laquelle on pourrait se contenter de tourner le dos pour ne plus y revenir. Baisez lui-même, qui la récuse en employant des arguments valides quant au lien binaire et simpliste qu’elle entretient avec la Shoah et à la revendication d’une contribution juive à la « culture allemande », ne fait pas exception, qui l’évoque dès les premières pages de son livre.

Il y a une parenté entre la question de la symbiose judéo-allemande et ce qu’on a coutume d’appeler la « question juive ». En allemand plus encore qu’en français, elle relève d’une formulation ambiguë. En effet, elle pourrait impliquer que c’est aux Juifs que s’est posée cette question, alors que dans l’emploi de cette expression, on a le plus souvent affaire à un génitif objectif, et par conséquent à une question qui porte sur les Juifs et leur est imposée de l’extérieur et non à une question qui se pose à eux et dans laquelle ils sont pleinement impliqués. Il importe néanmoins de souligner qu’à partir des années 1880 et de la « controverse sur l’antisémitisme » (*Antisemitismusstreit*, voir p. 50), puis du mouvement de la « Renaissance juive » (voir p. 76) qui émerge autour de 1900, ou du sionisme, on observe chez les auteurs juifs et juives⁸ ce que Stéphane Mosès écrivait au sujet de Franz Rosenzweig, à savoir une approche qui vise à « dégager le judaïsme du regard qui le saisit de l’extérieur pour le rendre à sa propre conscience de soi. »⁹ Dans son ouvrage *Les penchants criminels de l’Europe démocratique*, Jean-Claude Milner introduit une distinction entre « question

⁷ Olivier BAISEZ, *Architectes de Sion : la conception par les sionistes allemands de la colonisation juive en Palestine (1896-1919)*, Paris, Hermann, 2015, p. 3.

⁸ J’ai finalement renoncé à faire usage de l’écriture inclusive. Au terme de nombreuses tentatives, il m’est apparu que cela nuisait trop à la lisibilité du texte. J’ai choisi de faire usage de l’accord majoritaire et, dans les cas où cela s’est présenté, de l’accord de proximité. Chaque occurrence du masculin majoritaire inclut les personnes de genre féminin.

⁹ Stéphane MOSES, « La correspondance entre Franz Rosenzweig et Eugen Rosenstock », in : *Franz Rosenzweig. Sous l’Étoile*, Paris, Hermann, 2009, p. 207-230, ici p. 213.

juive » et « problème juif ». Pour lui, un problème se caractérise par le fait qu'il appelle une « solution » : « Il ne s'inscrit pas dans l'ordre de la langue, mais dans l'ordre de l'objectivité (conceptuelle, matérielle, gestionnaire etc.) »¹⁰. À l'inverse, la question se caractérise par sa dimension langagière et par la réponse qu'elle appelle. Pour Milner, le fait que l'expression « *Endlösung der Judenfrage* »¹¹ soit utilisée par les nazis pour désigner l'extermination des Juifs et Juives d'Europe relève des euphémismes dont la langue du Troisième Reich était coutumière¹², alors même que le terme allemand « *Judenfrage* » comporte les deux versants qu'il a pris soin de distinguer, celui du problème appelant une solution et celui de la question, appelant une réponse, qui ne suffira pas à la lever¹³. Néanmoins, il semble bien que la question de la 'symbiose judéo-allemande' constitue le versant juif de la question juive après 1945, de la même manière que « *Deutschtum und Judentum* » symbolisait cette question telle qu'elle était posée aussi bien par les Juifs que par les Allemands non juifs à partir de la fin du XIX^{ème} siècle. À ce titre, la question de la symbiose judéo-allemande déroule, de manière rétrospective, l'ensemble des thématiques portées par la question juive, à savoir une question d'ordre organique sur l'identité des Juifs d'Allemagne et une question historique qui implique un bilan de leur émancipation, au sens de l'acquisition de droits, de leur intégration dans la société allemande et de leur apport économique, culturel et social à cette dernière.

La question qui prévaut ici est de savoir ce que l'expression 'symbiose judéo-allemande' permet d'éclairer du monde d'avant, étant entendu qu'il s'agit d'un concept qui, même s'il en existe des occurrences antérieures, s'est largement propagé à partir des années 1960 pour désigner le monde des Juifs d'Allemagne avant la Shoah. La naissance et l'évolution de ce concept permet donc d'aborder les représentations qui prévalaient après 1945 sur le monde d'avant 1933. Pour cela, je fais appel à des figures qui constituent un pont

¹⁰ Jean-Claude MILNER, *Les penchants criminels de l'Europe démocratique*, Paris, Verdier, 2003, p. 9.

¹¹ Au sujet de l'usage du concept « *Endlösung der Judenfrage* » sous le nazisme et de son histoire, voir Wolfgang BENZ, « *Endlösung der Judenfrage* », in : W. Benz (éd.), *Lexikon des Holocaust*, Munich, Beck, 2002, p. 63. Au sujet de l'ensemble des événements que recouvre ce terme, voir Christopher BROWNING, *Die Entfesselung der »Endlösung«*. *Nationalsozialistische Judenpolitik 1939-1942*, traduit de l'américain par K.-D. Schmidt, Berlin, Propyläen, 2003.

¹² Au sujet des spécificités de la langue du Troisième Reich, voir Victor KLEMPERER, *LTI. Notizbuch eines Philologen* [1957], Stuttgart, Reclam, 1975.

¹³ Pour une perspective historique sur le concept de « *Judenfrage* », voir Werner BERGMANN, « *Judenfrage* », in : W. Benz (éd.), *Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart*, vol. 3 (= *Begriffe, Theorien, Ideologien*), Berlin, De Gruyter, 2010, p. 147-150.

entre ces deux périodes et cristallisent autour d'elles ce que l'on pourrait qualifier de micro-réseau.

1. Réseau de discours et champ intellectuel

La volonté de retracer l'histoire de l'expression 'symbiose judéo-allemande' et de la fortune qui est la sienne m'a amenée à un jeu de piste pour en identifier les premières occurrences, d'abord chez Wilhelm Stapel, puis chez Martin Buber (1878-1965)¹⁴. Mais le point de départ de la réflexion se situe bien plutôt dans les débats des années 1960, initiés par Gershom Scholem (1897-1982) dans une lettre à Manfred Schlösser, datant du 18 décembre 1962, puis publiée en 1964 dans un livre d'hommages destiné à Margarete Susman (1872-1966) sous le titre « Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen 'Gespräch' »¹⁵. Cela tient au fait qu'ayant fait polémique, ce texte a initié les débats autour de l'expression qui ont largement contribué à sa popularisation. C'est également le plus largement cité par les auteurs ultérieurs faisant référence à cette expression. On notera que l'expression 'symbiose judéo-allemande' est employée une seule fois par Scholem dans ce texte et qu'elle n'y joue pas un rôle prééminent. Il lui préfère le terme de « dialogue », qui figure dans le titre, et renvoie dans son argumentation aux philosophies du dialogue (voir p. 79). C'est donc ce texte qui constitue pour moi le point nodal autour duquel s'organise le micro-réseau que je me propose d'analyser, même si l'expression n'apparaît pas dans le titre, mais dans le corps du texte¹⁶. Il y a donc un double point de départ ou un double centre, ce texte fondateur et la personne de son auteur. Ils imposent à l'enquête une double direction, celle qui est suggérée par les textes qui font référence à celui de Scholem et celle qui est suggérée par les relations de Scholem et les échanges intellectuels auxquels elles donnent lieu. Néanmoins, la démarche que j'ai choisie vise à suivre un discours et ses linéaments plutôt que des personnes et les relations qu'elles entretiennent. C'est l'intérêt que je porte à la construction des discours sur

¹⁴ STAPEL, *Antisemitismus und Antigermanismus* (note 4). Martin BUBER, « Das Ende der deutsch-jüdischen Symbiose », in : *Jüdische Rundschau*, 10 mars 1939, 1, p. 5. <http://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/cm/periodical/titleinfo/2424660> [31/03/2022].

¹⁵ Manfred SCHLÖSSER (éd.), *Für Margarete Susman. Auf gespaltenem Pfad*, Darmstadt, Erato-Press, 1964, p. 229-232. La même année, cet essai fait également l'objet d'une publication dans le *Bulletin des Leo Baeck Instituts* 7, 27, 1964, p. 278-281. Il est repris dans le recueil *Judaica* 2, Francfort/Main, Suhrkamp, 1970, p. 7-11.

¹⁶ *Ibid.*, p. 8.

la ‘symbiose judéo-allemande’ qui m’a rendue attentive à des effets de voisinage thématique. Scholem, par exemple, critique, dans le cadre des textes dans lesquels il souhaite démontrer l’absence de pertinence du concept de « dialogue judéo-allemand » ou de « symbiose », les politiques d’émancipation s’inspirant des idéaux des Lumières. Il m’a ainsi semblé important de chercher à comprendre en quoi la critique de ce qu’il considère comme une idéalisation des relations entre Juifs et Allemands était liée à une critique des Lumières. C’est un type de discours que l’on retrouve chez Leo Strauss (1899-1973), qui correspond avec Scholem dès 1933 et jusqu’en 1973¹⁷. Strauss n’utilise pas le terme de symbiose dans ses textes, mais revient en 1965 sur sa propre situation de Juif dans l’Allemagne qu’il a quittée en 1932, pour développer une critique féroce de la coexistence entre les Juifs et les populations majoritaires dans les sociétés libérales qui les accueillent¹⁸. L’émancipation des Juifs et les droits humains au nom desquels elle s’est effectuée tombent chez Strauss sous le coup de la même critique. Hannah Arendt (1906-1975), dont la correspondance avec Scholem est bien connue, notamment du fait des clés de compréhension qu’elle fournit quant aux débats autour de son ouvrage sur le procès Eichmann, se livre elle aussi à une critique des droits humains. C’est la situation de l’exil et plus généralement celle des minorités qui l’amène à constater la faiblesse de la protection juridique offerte par ces droits. Cela permet de montrer que les persécutions et l’exil ont conduit un certain nombre d’intellectuels, liés par des textes ou par des relations personnelles à penser à nouveaux frais la condition des Juifs en Allemagne avant 1933. L’objectif de cette étude est donc de partir d’un réseau de discours et de significations pour comprendre comment s’est constituée une trame narrative au sujet de la vie juive en Allemagne avant 1933 et de ses fondements. L’idée centrale que mes analyses entendent vérifier est que cette trame a servi de matrice à la constitution de discours historiographiques sur la vie juive en Allemagne. En ce sens, les élaborations autour de la ‘symbiose judéo-

¹⁷ Leo STRAUSS / Gershom SCHOLEM, « Korrespondenz », in : *Gesammelte Schriften Band 3 (= Hobbes’ politische Wissenschaft und zugehörige Schriften)*, sld. H. Meier, Stuttgart, Metzler, 2008, p. 699-772.

¹⁸ Strauss quitte l’Allemagne pour Paris (1932-1934), puis pour Cambridge (1934-1938) avec une bourse de la fondation Rockefeller, avant de s’installer aux États-Unis en 1938. À ce sujet, voir Judith SYGA-DUBOIS, *Wissenschaftliche Philanthropie und transatlantischer Austausch in der Zwischenkriegszeit. Die sozialwissenschaftlichen Förderprogramme der Rockefeller Stiftungen in Deutschland*, Cologne, Böhlau Verlag, 2019, p. 550-551.

allemande' et des thématiques qui lui sont apparentées me paraissent jouer un rôle capital dans la constitution des études juives comme champ disciplinaire¹⁹.

Dans *L'archéologie du savoir*, Michel Foucault (1926-1984) définit le discours comme « un ensemble d'énoncés qui relèvent d'un même système de formation »²⁰. Foucault espère que cette caractérisation lui permettra de définir les discours propres à différents domaines (médecine, économie, histoire naturelle ou psychiatrie). La recherche d'occurrences de l'expression « *deutsch-jüdische Symbiose* » m'a fait rencontrer des auteur·e·s et des textes dont le point commun est de s'intéresser à l'histoire des Juifs d'Allemagne et de chercher une définition de leur identité. Si l'on suit Foucault, l'histoire des Juifs d'Allemagne serait le système de formation dont relèvent ou auquel contribuent les énoncés qui comprennent l'expression 'symbiose judéo-allemande' et ses synonymes 'dialogue judéo-allemand' et 'synthèse judéo-allemande'. Ces derniers sont néanmoins chargés de connotations distinctes : le dialogue évoque *a minima* un espace de parole partagé, alors que la symbiose et la synthèse relèvent de métaphores organiques. Y participent aussi bien les auteurs qui adoptent ce terme que celles et ceux qui le rejettent. Les différents textes qui relèvent de cette définition constituent un réseau (de discours, de significations, de références) qui viennent doubler le réseau d'acteurs précédemment décrits, sans pour autant se superposer à lui entièrement. L'analyse des textes doit donner à voir les références, les expressions et les arguments récurrents, la manière dont ils circulent et se répondent. C'est à partir de la circulation de cette expression que j'ai identifié un corpus de textes, qui se recoupe partiellement avec les relations effectives des personnes entre elles, mais ne s'y arrête pas. Le réseau sur lequel je travaille est plus intertextuel qu'interpersonnel. Ce corpus de textes peut être ordonné en deux sous-groupes. Le premier relève de la réflexion sur la 'symbiose judéo-allemande' comme vecteur de la reconstitution de l'identité des Juifs d'Allemagne avant 1933. Le second comprend des textes qui s'inscrivent dans une démarche de recherche historique ou parfois sociologique. Sur le plan chronologique, le premier massif de textes est antérieur au second, qui est en grande partie tributaire du premier. C'est pourquoi une des questions est de savoir en quoi les débats des années 1960 sur la 'symbiose judéo-allemande',

¹⁹ Au sujet de la construction des études juives comme discipline universitaire et de recherche, voir Michael BRENNER / Stefan ROHRBACHER (éd.), *Wissenschaft vom Judentum. Annäherungen nach dem Holocaust*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.

²⁰ Michel FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 141.

qui se trouvent dans le premier groupe, écrivent une forme de ‘protohistoire’, ouvrant la voie à un traitement plus systématique et scientifique de ces questions à partir des années 1980. Le statut des textes sur l’émancipation est à part, puisque ces derniers ne traitent pas de la ‘symbiose’, mais servent de soubassement théorique à sa critique et me permettent de l’envisager dans un contexte plus large. Ils abordent par ailleurs des thématiques, comme celle de la culture (au sens de ‘*Bildung*’), largement exploitées dans les textes adoptant un point de vue historiographique sur la ‘symbiose’.

L’avantage de l’analyse de la question judéo-allemande en termes de réseaux discursifs réside en outre dans sa capacité à relier l’échelle micro du comportement ou de la production individuelle à l’échelle macro des phénomènes socio-historiques²¹. Cette tension entre témoignage de la mémoire individuelle et histoire collective est constamment à l’œuvre dans les débats des années 1960. Ainsi, l’attitude discursive de Scholem face à la question de la ‘symbiose judéo-allemande’ est souvent considérée par la recherche indépendamment du contexte élargi de son émergence et des débats qu’elle a engendrés. Le reproche d’excessivité qui est régulièrement formulé à son endroit fait souvent fi des évolutions historiques que ce discours connaît entre son émergence en 1962 et la mort de l’auteur en 1982²². Le fait de placer le premier texte « *Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen ‘Gespräch’* » dans son contexte de production, puis face à ceux d’autres auteurs qui lui répondent et, enfin, dans la lignée de ses autres travaux sur la même question, permet à la fois de le comprendre comme une partie d’un réseau discursif et de mieux saisir comment il a pu devenir le symbole de l’ensemble de ces débats.

²¹ Voir Marten DÜRING / Linda von KEYSERLINGK, « Netzwerkanalyse in den Geschichtswissenschaften. Historische Netzwerkanalyse als Methode für die Erforschung historischer Prozesse », in : R. Schützeichel / S. Jordan (éd.) : *Prozesse – Formen, Dynamiken, Erklärungen*, Wiesbaden, Verlag für Sozialwissenschaften, 2012, p. 337-350, ici p. 342. Sur la manière dont la métaphore du réseau s’est imposée comme grille de lecture dans le domaine des sciences sociales, voir Hartmut BÖHME, « Netzwerke: Zur Theorie und Geschichte einer Konstruktion », in : *Zeitschrift für Germanistik*, vol. 13, n° 3, 2003, p. 590-604, ici p. 597-598.

²² Manfred Voigts l’accuse par exemple de faire usage d’un « argument d’autorité » et d’élever des « interdictions de penser ». Manfred VOIGTS, « Das Machtwort. Scholems Position zum ›deutsch-jüdischen Gespräch‹ », *Aschkenas*, 15 (2005), p. 209-224, ici p. 224 : « *Sein Machtwort hat Denkverbote errichtet* ». Ce texte est repris in : *Zwischen Antisemitismus und deutsch-jüdischer Symbiose: Aufsätze und Vorträge*, Wurtzbourg, Königshausen & Neumann, 2013, p. 173-190. Il publie une première version, beaucoup plus courte, de cet article sous le même titre dans la revue *PaRDeS*, 9 (2004), p. 10-14.

On peut en outre considérer que les discours sur la ‘symbiose judéo-allemande’ qui feront l’objet des analyses à suivre émanent d’un « champ intellectuel » dans le sens où l’entend Bourdieu :

Irréductible à un simple agrégat d’agents isolés, à un ensemble additif d’éléments juxtaposés, *le champ intellectuel*, à la façon d’un champ magnétique, constitue un système de lignes de force : c’est dire que les agents ou systèmes d’agents qui en font partie peuvent être décrits comme autant de forces qui, en se posant, s’opposant et se composant, lui confèrent sa structure spécifique à un moment donné du temps.²³

Bourdieu décrit en termes de forces l’articulation d’agents pouvant être des personnes, mais aussi des institutions ou des discours, qui se positionnent les uns par rapport aux autres et constituent un système susceptible de se modifier dans le temps. La dimension dynamique de cette définition et le fait qu’elle prenne en compte les antagonismes comme éléments structurants est particulièrement féconde pour les analyses que je souhaite mener. En revanche, Bourdieu ne dit rien de la manière dont il envisage la structuration précise du champ. C’est pour cette raison qu’il a semblé pertinent de recourir à l’idée du réseau, qui devrait permettre de donner une vision précise et concrète de la manière dont les discours ici évoqués s’organisent. Une recherche exhaustive, tenant compte des règles de l’analyse de réseaux et de la définition bourdieusienne du champ intellectuel, aurait cependant demandé de choisir un empan plus large qui inclurait l’analyse du rôle d’acteurs institutionnels, comme les universités ou le Leo Baeck Institute ou encore de certains éditeurs, comme Suhrkamp ou Beck, dans la constitution de ces discours. Les relations que j’analyserai se limiteront à une échelle micro (individuelle ou interindividuelle) et prendront en compte à la marge l’échelle méso (intermédiaire) des institutions culturelles ou universitaires dont les évolutions accompagnent ou déterminent partiellement les phénomènes que j’analyse. J’ai par ailleurs privilégié une analyse de détail des textes à une approche quantitative, ce qui m’a amenée à choisir ceux dans lesquels le concept de ‘symbiose judéo-allemande’ et ses synonymes occupaient une place centrale au détriment d’autres que je n’évoquerai qu’en passant. Une analyse exhaustive de l’emploi de cette expression et de ces synonymes aurait nécessité la

²³ Pierre BOURDIEU, « Champ intellectuel et projet créateur », in : *Les Temps Modernes*, n° 246, 1966, p. 865-906, ici p. 865.

constitution d'un corpus très large, sur lequel il aurait été possible d'effectuer une analyse fine de l'évolution sémantique²⁴.

Si l'on admet que l'ensemble des textes que j'étudie et leurs auteurs constituent un champ intellectuel, le plus évident de leurs dénominateurs communs est qu'ils abordent la question de l'identité des Juifs d'Allemagne et de leur histoire de l'intérieur. Aucun des auteurs dont j'ai choisi de traiter n'est entièrement étranger à l'histoire qu'il ou elle analyse. Ils y sont impliqués, ont vécu l'exil et les persécutions ou en ont au moins, pour les plus jeunes, subi les conséquences. En tant que producteurs ou productrices d'un savoir, ils peuvent être qualifiés d'« intellectuels juifs et juives ». Je reprendrais la définition que livre Michael Löwy, qui les décrit non pas comme une classe, mais comme une catégorie sociale, en cela qu'elle se définit par des critères extra-économiques. Les intellectuels sont selon lui producteurs de bien culturels et symboliques²⁵. Il reprend à son compte l'expression de « *freischwebende Intelligenz* », forgée par Alfred Weber et popularisée par Karl Mannheim²⁶, parce qu'elle rend selon lui bien compte de la situation de flottement et de déracinement, due à l'autonomie nécessaire au travail intellectuel, mais vaut d'autant plus pour les intellectuels juifs qu'au XX^{ème} siècle, parce que ceux-ci ont plus souvent que d'autres été en situation de décalage par rapport à la société dans laquelle ils vivaient.

Pour Löwy, la grande caractéristique commune des intellectuels juifs d'Europe centrale, parmi lesquels il compte les Juifs allemands, est qu'ils constituent une communauté linguistique transnationale, du fait qu'ils écrivent en allemand. Cet élément reste capital pour comprendre les débats dans lesquels s'engagent les auteurs dont il sera ici question et il constitue un aspect de continuité fort entre la période d'avant 1933 et l'après-guerre. En effet, une grande partie des textes dans lesquels se jouent les débats sur l'identité judéo-allemande dans les années 1960 sont écrits en allemand et se déroulent entre Juifs germanophones.

²⁴ Une telle démarche aurait impliqué de disposer d'un corpus qu'il aurait fallu numériser et préparer pour une analyse textométrique. Voir Bénédicte PINCEMIN, « Sémantique interprétative et textométrie », in : *Corpus*, 10, 2011, p. 259-269. <https://journals.openedition.org/corpus/2121> [5/06/2022]. Il serait envisageable dans l'avenir de monter un programme de recherche pluridisciplinaire dans cette optique. On notera en outre que Stéphane Dufoix réalise la « socio-sémantique historique » du terme de diaspora qu'il propose dans son livre sur une base uniquement qualitative, même s'il utilise pour ce faire un corpus beaucoup plus large que le mien. DUFOIX, *La dispersion* (note 6), p. 15-34.

²⁵ Michael LÖWY, « Les intellectuels juifs », in : M. Trebitsch/ M.-C. Granjon (éd.), *Pour une histoire comparée des intellectuels*, Paris, Complexe, 1998, p. 125-140, ici p. 125.

²⁶ Karl MANNHEIM, *Ideologie und Utopie*, Bonn, Friedrich Cohen, 1929, p. 123.

Certains textes sont également rédigés en anglais, ils s'adressent alors à un autre public et cette question du choix de la langue et de son influence sur la réception des textes devra être prise en compte au cas par cas. La question de la langue comme signe de l'identité est également posée dans le cadre même des débats des années 1960 : le fait de parler allemand permet-il de dire d'un auteur qu'il est allemand ou se sent allemand ou est-il nécessaire d'opérer une distinction entre identité linguistique et identité nationale ? Il faut également garder à l'esprit que la production intellectuelle des auteurs en question est la plupart du temps plurilingue ; elle l'est nécessairement si l'on considère les intertextes dont elle est tributaire. Si Scholem publie principalement en allemand et en hébreu, on compte chez lui également des publications originales en anglais²⁷. Leo Strauss publie en anglais dès 1936, mais poursuit ses publications en allemand après-guerre et continue à utiliser l'allemand dans sa correspondance. Chez Hannah Arendt, on observe un phénomène du même ordre. Elle publie majoritairement en anglais, après son installation aux États-Unis en 1941. Mais elle poursuit ses correspondances et la rédaction de son journal en allemand et veille à la publication de ses textes en Allemagne. Nombre de ses textes ont été publiés en allemand, puis en anglais, ou l'inverse. Chez Scholem, on trouve des textes parus d'abord en allemand, puis en hébreu, dans des versions remaniées. Ces traductions renforcent l'impression que l'histoire des Juifs d'Allemagne s'écrit en plusieurs langues, tout comme la recherche actuelle sur le sujet.

2. Présentation des débats et des textes

Le fait de s'intéresser aux discours sur la « symbiose judéo-allemande » après 1945 impose de faire un pas de côté par rapport à la mémoire de la Shoah, sans tout à fait la perdre de vue, pour se demander comment les Juifs de l'après-guerre, qui avaient quitté l'Allemagne, revenaient en pensée sur la période d'avant la catastrophe, sur leurs relations avec les Allemands et sur la vie juive en Allemagne. Le chercheur et historien Dominique Bourel a coutume de dire qu'il travaille sur des « Juifs heureux », mais il place aussi ce bonheur dans une perspective tragique, en concluant son ouvrage sur Moses Mendelssohn (1729-1786) par

²⁷ On citera notamment Gershom SCHOLEM, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York, Schocken Books, 1941 ; ainsi que Gershom SCHOLEM, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and the Talmudic Tradition*, New York, The Jewish Theological Seminary of America, 1960.

cette question : « Mendelssohn fut un juif heureux ; est-ce pour cela qu'il nous est devenu si lointain ? »²⁸ Il s'agit d'un pas de côté par rapport à la mémoire de la Shoah, parce qu'elle n'est jamais abordée directement dans les pages qui vont suivre, mais qu'en même temps elle les irradie, comme un point de bascule, auquel les auteurs ne cessent de renvoyer, même quand ils ne l'abordent pas directement. On verra d'ailleurs que la naissance des interrogations sur le monde d'avant 1933 est historiquement concomitante à la naissance de la mémoire de la Shoah, au sens institutionnel et collectif du terme.

Enjeux

L'objectif de ce travail est de dégager les spécificités des discours sur la 'symbiose judéo-allemande', de comprendre leur émergence et leurs évolutions. En effet, ces discours donnent à voir des positions mouvantes et souvent complexes dans leur motivation. Ce qui frappe de prime abord, c'est la référence constante à cette expression, depuis son apparition et surtout depuis les débats auxquels elle a donné lieu et jusqu'à aujourd'hui, alors même que son caractère problématique ou controversé est lui aussi systématiquement évoqué. Tout se passe comme si l'évocation de la « symbiose » constituait un passage obligé quand qu'il est question des Juifs d'Allemagne. Dès lors, l'objet de ce travail est de s'interroger sur le caractère incontournable de cette expression dans des discours qui ne peuvent apparemment pas faire l'économie de son évocation, alors même qu'elle ne semble pas à même de rendre pleinement compte de réalités socio-historiques polymorphes, complexes et fluctuantes. Je ne me positionne donc pas en arbitre des débats sur la 'symbiose judéo-allemande', mais souhaite plutôt donner à voir leurs racines, leurs développements et leurs implications. On verra notamment comment un discours qui émerge comme une quête d'identité *a posteriori* se mue progressivement en une tentative de saisie historiographique, déjà chez Scholem, pour ensuite s'intégrer, de manière affirmative ou critique, à une grande majorité des contributions sur les Juifs d'Allemagne. L'expression 'symbiose judéo-allemande' doit de ce fait être éclairée à partir de différents points de vue. Les analyses devront montrer à quel point il est délicat, dans le cadre d'un travail universitaire, de trancher la question de savoir si cette symbiose a existé, parce que ce terme est doté d'une charge émotionnelle dont s'accommode

²⁸ Dominique BOUREL, *Moses Mendelssohn. La naissance du judaïsme moderne*, Paris, Gallimard, 2004, p. 462.

mal la distance requise par ce type de démarche. Tout se passe en effet comme si le fait de poser cette question impliquait immédiatement celui qui la pose dans ce débat. En effet, et c'est ce qu'il faudra montrer en détail, il s'agit d'une catégorie héritée d'un discours spéculatif (donc abstrait et théorique) sur l'histoire et l'identité des peuples, doté d'une forte charge symbolique. Il faut par conséquent en démêler la genèse dans les discours antérieurs à 1933 et leurs prolongements après-guerre, pour comprendre comment il s'est imposé dans les textes sur les Juifs d'Allemagne, qu'il y soit accepté ou rejeté. L'objectif de cette analyse est de faire de la 'symbiose judéo-allemande' un objet et non plus un outil d'analyse, et donc de montrer comment se constitue cet objet. On verra néanmoins qu'au fil du temps, l'expression s'impose, sans qu'il ne soit plus immédiatement nécessaire d'en questionner la validité. Elle se mue en une sorte de référence historique, qui lui donne une nouvelle légitimité. C'est ce qu'on observe dans ses emplois les plus récents.

Les points d'achoppement des auteurs sont le plus souvent la définition, les implications et les connotations du terme de symbiose. Toutefois, la pertinence du qualificatif « judéo-allemand » est également en cause dans les débats. Au sujet du trait d'union qui caractérise les identités plurielles des exilés germanophones au Canada, Patrick Farges écrit : « Si l'assignation d'une identité à trait d'union (l'opération de « *hyphenation* ») est souvent considérée comme insultante par les intéressés, les appellations à trait d'union n'en ont pas moins été institutionnalisées à un niveau macro. »²⁹ Il nomme ainsi le décalage entre des définitions identitaires qui s'installent et perdurent, alors même qu'elles sont récusées ou du moins considérées comme problématiques par les personnes qu'elles sont censées désigner³⁰. Dans le contexte germanophone, l'expression « *deutsch-jüdisch* » est couramment utilisée dans les publications de chercheurs pour qualifier l'histoire ou l'identité de cette population. Si l'on suit les hiérarchies propres à la construction des composés en allemand, on peut interpréter « *deutsch-jüdisch* » d'une part comme un composé copulatif, ce qui revient à dire

²⁹ Patrick FARGES, *Le trait d'union ou l'intégration sans l'oubli. Itinéraires d'exilés germanophones au Canada après 1933*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2008, p. 15. On trouve une interrogation sur la dénomination adéquate chez Enzo TRAVERSO, « Les Juifs et la culture allemande. Le problème des générations intellectuelles », in : *Revue germanique internationale*, 5, 1996 (= *Germanité, judaïté, altérité*), p. 15-30, ici p. 15. Après avoir rapidement posé la question dans les premières lignes de son article, ce dernier opte néanmoins pour l'adjectif « judéo-allemand ».

³⁰ Patrick Farges évoque aussi la difficulté de penser ensemble les identités juives et allemandes après-guerre dans l'ouvrage suivant : Patrick FARGES, *Le muscle et l'esprit. Masculinités germano-juives dans la post-migration : Le cas des yekkes en Palestine / Israël après 1933*, Bruxelles, Peter Lang, 2020, p. 17-18.

que l'un et l'autre sont sur le même plan. On peut d'autre part le comprendre comme un composé déterminatif : dans ce cas, *jüdisch* est déterminé par *deutsch*³¹. Cette ambiguïté concernant la hiérarchie des adjectifs n'est sans doute pas étrangère au refus de cette double dénomination, outre le fait qu'elle puisse être perçue comme "impure", chaque élément de l'identité venant relativiser l'autre. On notera par ailleurs que l'expression *jüdisch-deutsch*, si elle semble moins courante, sauf quand il s'agit de désigner le Yiddish, est également employée. Il semble que les personnes qui évitent ce type d'expressions le fassent pour trois raisons principales : premièrement, parce qu'elles impliquent une relation entre les deux termes du composé, dont on verra qu'elle est récusee, notamment par Scholem ; deuxièmement, parce qu'elles refusent l'identité allemande et, enfin, parce qu'une double identité est souvent présentée comme déficitaire. On trouve de plus en plus souvent l'expression « *Juden in Deutschland* », qui évite de postuler une identité hybride, mais présente l'inconvénient de ne référer à l'Allemagne que comme un espace ou une origine géographique, en gommant le bain culturel et linguistique qu'il implique et qui joue un rôle central pour la définition de cette identité³². J'opte pour ma part, autant que faire se peut et hors traduction, pour la dénomination « Juifs d'Allemagne » qui, malgré ses défauts, me semble la plus adéquate pour désigner les personnes dont je traite, qui ont pour la plupart quitté l'Allemagne entre les années 1920, pour Scholem, et le courant des années 1930³³.

Il est également légitime de se demander si ce que les auteurs qualifient de 'symbiose' ne désigne pas une forme assez habituelle d'acculturation, qui mène la population minoritaire à s'approprier les codes et les standards culturels de la majorité, un phénomène somme toute maintenant bien décrit dans le domaine des études culturelles³⁴. C'est le point de vue défendu

³¹ Au sujet des caractéristiques sémantiques de la composition des adjectifs en allemand, voir DUDEN REDAKTION (éd.) *Duden. Die Grammatik*, Mannheim, Dudenverlag, 2009, p. 745-750.

³² Quelques titres d'ouvrages de référence donnent à voir cet emploi : Andreas KILCHER (éd.), *Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur* [2000], Francfort/Main, Suhrkamp, 2003. Michael A. MEYER (éd.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, vol. 1-4, Munich, C.H. Beck 1996-1997. Michael BRENNER (éd.), *Geschichte der Juden in Deutschland. Von 1945 bis zur Gegenwart*, Munich, C.H. Beck, 2012.

³³ On notera que les travaux sur les transferts culturels et sur l'histoire croisée, qui se sont développés surtout depuis la fin des années 1990, ont contribué à mettre en avant ces identités plurielles et le caractère délicat de leur dénomination. Voir à titre d'exemple Michel ESPAGNE, *Les transferts culturels franco-allemands*, Paris, PUF, 1999. Michael WERNER / Bénédicte ZIMMERMANN, « Penser l'histoire croisée : entre empirie et réflexivité », in : *Annales. Histoire, Sciences sociales* 1 (2003), p. 7-36 : <https://www.cairn.info/revue-Annales-2003-1-page-7.htm> [21/05/2022].

³⁴ Le terme d'acculturation et les ambiguïtés que recèle son emploi est traité dans l'article « Assimilation » de l'encyclopédie dirigée par Dan Diner. Amos MORRIS-REICH, « Assimilation », in : D. Diner (éd.), *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur*, vol. 1, Stuttgart, Metzler, 2011, p. 171-176, p. 172 et 175.

par Yehiel Ilsar dans sa tentative de clore le débat sur la symbiose judéo-allemande, sur lequel je reviendrai en détail dans la troisième partie³⁵. On peut en outre voir dans la tentation d'inscrire l'histoire des Juifs d'Allemagne dans le cadre de la 'symbiose judéo-allemande' un processus similaire à celui par lequel se créent les traditions, telles que les décrit Shulamit Volkov³⁶. La tradition se distingue selon elle de l'histoire en ce que, si elle constitue comme elle une forme de mémoire collective, elle ne cherche pas, à l'inverse de cette dernière, à reconstituer le passé tel qu'il a "vraiment été", mais à le mettre au service des besoins, notamment identitaires, d'une communauté à un moment de son histoire. Si l'on poursuit cette hypothèse, l'idée de 'symbiose judéo-allemande' servirait alors à définir un âge d'or de la vie des Juifs en Allemagne, d'une vie unie entre Juifs et Allemands qui aurait précédé un effondrement sans lien avec la période précédente.

Les questions qui vont être abordées dans cette étude ont trait à plusieurs égards à ce que Paul Ricœur appelle « l'identité narrative », qu'il définit ainsi : « Le rejeton fragile issu de l'union de l'histoire et de la fiction, c'est l'assignation à un individu ou à une communauté d'une identité spécifique qu'on peut appeler leur identité narrative. »³⁷ En effet, l'ensemble des auteurs dont il sera question dans les pages suivantes débattent et s'interrogent au sujet d'un passé qui les a constitués ou non comme des Juifs allemands, des Allemands juifs ou encore des Juifs d'Allemagne. Une part de cette identité se construit à partir du récit de soi, parce qu'elle s'exprime dans une forme de reconstitution du passé historique qui procède d'un croisement entre histoire collective et mémoire individuelle ; une mémoire qui passe aussi par des souvenirs renvoyant à la famille et à son histoire. Cette dimension renvoie à un des traits fondamentaux du judaïsme, dans lequel le rapport à la tradition et au groupe s'enracine dans le rapport aux mots, ceux de la tradition, qui enjoignent à se remémorer, mais aussi à raconter. Le récit de l'expérience collective est central dans la liturgie juive, comme

Voir aussi Doris WEIDEMANN, « Akkulturation und interkulturelles Lernen », in : J. STRAUB / A. WEIDEMANN / D. WEIDEMANN (éd.), *Handbuch. Interkulturelle Kommunikation und Kompetenz*, Stuttgart, Metzler, 2007, p. 488-198, ici p. 491-494.

³⁵ Yehiel ILSAR, « Zum Problem der Symbiose. Prolegomena zur deutsch-jüdischen Symbiose », *Bulletin des Leo Baeck Instituts* 14, 51, 1975, p. 122-165.

³⁶ Shulamit VOLKOV, *Die Erfindung einer Tradition. Zur Entstehung des modernen Judentums in Deutschland*, Munich, Stiftung Historisches Kolleg, 1992. Volkov reprend un concept forgé par Eric Hobsbawm, qu'elle cite explicitement. *Ibid.*, p. 6. Voir aussi Eric, HOBBSAWM (éd.), *The invention of tradition*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1996.

³⁷ Paul RICŒUR, *Temps et récit III*, Paris, Seuil, 1985, p. 355.

en témoigne la fête de Pessah, qui remémore la sortie d'Égypte et dont la codification se nomme Haggadah*, dont la racine נגד (*nagad*) veut dire « raconter, relater »³⁸. Les débats autour de la 'symbiose judéo-allemande' portent en eux la nécessité de créer un récit adéquat de la vie juive en Allemagne avant 1933, un récit qui soit intégrable à l'identité aussi bien collective qu'individuelle. C'est également ce qu'écrivent Amos Oz et Fania Oz-Salzberger, dans leur ouvrage *Juifs par les mots* : « [...] pour demeurer une famille juive, cette dernière doit nécessairement se reposer sur les mots. Pas n'importe quels mots, mais les mots qui lui sont venus des livres »³⁹. On ne s'étonnera donc pas que les auteurs dont je traite ici ne se réfèrent pas uniquement à des faits tirés de l'histoire familiale ou de l'histoire collective, mais qu'ils et elles tirent aussi une bonne partie de leur argumentation de textes qui ont jalonné l'histoire des Juifs en Allemagne.

Organisation du propos

Cette étude est organisée en trois parties. La première porte sur la genèse et le déroulement des débats sur la 'symbiose judéo-allemande'. Elle s'ouvre sur la première occurrence juive de l'expression, un texte publié par Martin Buber en 1938 sous le titre « Das Ende der deutsch-jüdischen Symbiose » au sujet duquel je montrerai qu'il fait le pont entre les interrogations sur la coexistence entre Juifs et Allemands avant 1933 et les débats des années 1960. L'historien et spécialiste de la mystique juive Gershom Scholem constitue le fil conducteur de cette partie pour au moins deux raisons. D'une part, il lance le débat par un texte, dont le titre « Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen 'Gespräch' » a une dimension programmatique forte et va donner le ton aussi bien de ses propres réflexions, qui se poursuivent jusqu'à la publication de son autobiographie en 1977, que des réponses qui seront faites à ce texte à la même époque. D'autre part, si l'on adopte le point de vue de la réception de ces débats, c'est à Gershom Scholem que l'on associe couramment le refus de l'expression de 'symbiose judéo-allemande'. Une des questions pour les auteurs est de savoir si elle relève ou non de l'illusion rétrospective, mais on verra que les débats ne s'épuisent

³⁸ Ce point n'avait pas échappé à Ricœur, qui écrit « L'exemple [de l'Israël biblique] est particulièrement topique, pour la raison que nul peuple n'a été aussi exclusivement passionné par les récits qu'il a racontés sur lui-même. ». *Ibid.*, p. 357.

³⁹ Amos OZ / Fania OZ-SALZBERGER, *Jews and words*, New Haven / Londres, Yale University Press, 2012, p. 26: « [...] in order to remain a Jewish family, a Jewish family perforce relied on words. Not any words, but words that came from books ».

pas dans l'analyse de ce terme. En effet, ils interrogent tous la manière d'envisager adéquatement la nature des relations entre Juifs et Allemands. La virulence de ces débats n'a d'égal que le caractère existentiel d'une interrogation, où il en va de la reconstitution de ce qu'a été l'identité culturelle, linguistique et personnelle des Juifs d'Allemagne, pour parfois dessiner les contours encore incertains d'une possible réconciliation.

La deuxième partie met l'accent sur un des points de cristallisation de ces textes, à savoir le bilan du processus d'émancipation qui a commencé au milieu du XVIII^{ème} siècle et a permis aux Juifs d'obtenir, du moins sur le plan formel et juridique, et au prix d'incessants combats, les mêmes droits que les Allemands non juifs, grâce à la Constitution de la République de Weimar. Parallèlement à la question de savoir si l'expression 'symbiose judéo-allemande' décrit adéquatement la relation entre Juifs et Allemands avant 1933, les auteurs sont en effet en désaccord concernant le jugement à porter sur ce processus d'émancipation. Dans les textes qui nient l'existence d'une 'symbiose judéo-allemande', notamment ceux de Scholem, on trouve aussi une critique de la politique d'émancipation et des auspices sous lesquels elle a été menée, à savoir les idéaux des Lumières et notamment les 'droits humains' ainsi que la culture, comprise comme *Bildung*. En suivant mon fil conducteur, Gershom Scholem, je partirai de ses propres réflexions sur ces questions et de celles de ses prédécesseurs pour évoquer les développements de Leo Strauss dans les années 1960 et d'Hannah Arendt dès les années 1940 sur la coexistence entre Juifs et Allemands, sur l'émancipation et les droits humains. Ces questions entretiennent pour ainsi dire un rapport de voisinage avec les prises de position sur la 'symbiose judéo-allemande'. Elles n'en découlent pas de manière nécessaire et cette expression ne figure dans aucun des textes analysés dans cette partie. S'il m'a semblé nécessaire d'explorer ces prises de positions, c'est parce qu'elles constituent, de manière plus ou moins explicite, le soubassement philosophico-politique des débats de la première partie et que ce dernier mérite d'être interrogé. En outre, ces questions, et notamment celle du rôle de la *Bildung* pour les Juifs d'Allemagne, jouent un rôle central pour les textes qui seront abordés dans la partie suivante.

La troisième partie de l'étude est construite de manière parallèle à la première. Elle traite de la manière dont les historiens ont investi le concept de 'symbiose judéo-allemande' dans leurs travaux. Dans ce contexte, Adolf Leschnitzer (1899-1980) fait figure de précurseur ; en effet, son ouvrage de 1954, intitulé *Saul und David. Die Problematik der*

*deutsch-jüdischen Lebensgemeinschaft*⁴⁰, précède de près de dix ans les débats autour de la symbiose et a eu beaucoup moins d'écho que ces derniers. Tous les textes qui ont suivi répondent au point de vue de Scholem ou y font explicitement référence, mais ils se placent à un autre niveau d'analyse. Leur objectif est en effet moins la production d'un narratif adéquat sur lequel asseoir une identité que le développement d'une historiographie fondée concernant les Juifs d'Allemagne. Yehiel Ilzar est le premier, dans un texte de 1975, à tenter de clore les débats sur la 'symbiose judéo-allemande', en leur opposant une analyse précise de l'expression et une interrogation sur son usage pour parler des relations entre les minorités et la population majoritaire. On verra que certains textes, notamment ceux de George Mosse et de Manfred Voigts, reprennent la question de la culture [*Bildung*] et les idéaux des Lumières pour en faire une des clés de compréhension de ce qu'ils entendent par 'symbiose judéo-allemande'. Le dernier moment de cette partie traitera du concept de « symbiose négative », forgé par Dan Diner, qui constitue, pour ainsi dire, une dernière interprétation de la 'symbiose judéo-allemande', qui a elle aussi fait l'objet d'une large réception chez les historiens et les historiennes spécialistes des Juifs d'Allemagne.

Bornes temporelles et choix des textes sources

Le premier texte que je me propose d'analyser, « Das Ende der deutsch-jüdischen Symbiose », date de 1939. Martin Buber y fait figure de précurseur et, le premier, analyse la relation entre Juifs d'Allemagne et Allemands non juifs en termes de symbiose⁴¹. Il fera l'objet des premières analyses de la première partie, qui permettront de faire le pont avec les réflexions antérieures sur la coexistence entre Juifs et Allemands avant 1933. Le tout dernier texte date de 2015 ; Sophie Zimmer y analyse ce qu'elle appelle la « fin de la symbiose négative », en se référant aux réflexions de Dan Diner qui font l'objet des dernières analyses de la troisième partie de mon étude⁴². Si ces deux évocations de la 'fin' qui borneront mes

⁴⁰ Adolf LESCHNITZER, *Saul und David. Die Problematik der deutsch-jüdischen Lebensgemeinschaft*, Heidelberg, Lambert Schneider, 1954. Le livre a fait l'objet d'une traduction en anglais deux ans plus tard sous le titre : *The Magic Background of Modern Anti-Semitism. An Analysis of the German-Jewish Relationship*, New York, International Universities Press, 1956.

⁴¹ Martin BUBER, « Das Ende der deutsch-jüdischen Symbiose » [1939], in : *Der Jude und sein Judentum*, Gerlingen, Lambert Schneider, 1993, p. 629-632.

⁴² Sophie ZIMMER, « De la réunification allemande au(x) renouveau(x) juif(s) : la fin de la "symbiose négative" », in : D. Bohnekamp (éd.), *Penser les identités juives dans l'espace germanique XIX^e-XX^e siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015, p. 157-171.

analyses semblent se répondre, il faut néanmoins signaler qu'elles n'ont pas du tout la même signification ni le même statut. En effet, Buber considère la 'symbiose judéo-allemande' comme un phénomène réel particulier, qu'il tente de décrire, alors que la « symbiose négative » que Zimmer emprunte à Dan Diner renvoie à la Shoah, comprise comme l'élément d'identification commun aux Juifs et aux Allemands, qui les lie irrémédiablement, tout en traçant une frontière entre eux. La « symbiose négative » ne renvoie donc pas, comme chez Buber, à une rencontre réelle, ou supposée telle, mais à un point de rencontre à l'échelle mémorielle – autrement dit, si l'on accepte l'idée que la mémoire se construit et se transmet dans le discours, à un point discursif. Il s'agira de montrer au fil de ce travail, et notamment dans sa première partie, dans quelle mesure les débats sur la 'symbiose judéo-allemande' contribuent justement à la réappropriation discursive d'une identité mise à mal par la Shoah, première borne temporelle de cette étude, parce qu'elle constitue pour les auteurs une référence constante.

Cependant, chacune des parties présente un ancrage temporel qui lui est propre. La première partie, même si elle aborde le texte de Buber qui lui est antérieur, suit Scholem à travers les débats qu'il a initiés par son premier texte de 1962, qui paraît deux ans plus tard sous le titre « Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen 'Gespräch' », jusqu'à la rédaction de son autobiographie *Von Berlin nach Jerusalem*, parue en allemand en 1977 et en hébreu en 1982, l'année de sa mort⁴³. On verra, dans le paragraphe sur le contexte historique qui va suivre, que les années 1960 constituent un tournant dans l'histoire et la mémoire des Juifs d'Allemagne et dans les processus qui les amènent à repenser leurs relations avec les Allemands. Elles sont aussi au cœur de la deuxième partie de l'étude, qui traite de la manière dont Strauss et Arendt effectuent un retour critique sur la relation entre Juifs et Allemands, qui s'accompagne d'une remise en cause radicale des idéaux des Lumières et de l'émancipation. Il faut cependant noter que les travaux d'Arendt qui s'appuient sur son expérience de l'exil, son analyse des totalitarismes et du traitement de la question des minorités à partir des traités de paix de la Première Guerre mondiale sont bien antérieurs à

⁴³ La lettre à Schlösser date de 1962, mais sa première publication a lieu deux ans plus tard, en 1964. Gershom SCHOLEM, « Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen 'Gespräch' » [1964], in : *Judaica 2*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1970, p. 7-11. Gershom SCHOLEM, *Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderinnerungen*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1977. Gershom SCHOLEM, *M-Berlin Li-ruschalaim*, Tel Aviv, Am Oved, 1982.

ces années. *We Refugees*, par exemple, est paru dans la revue *The Menorah Journal* en 1943⁴⁴. La première édition des *Origines du totalitarisme* paraît chez Harcourt Brace & Co en 1951. C'est la controverse autour de son compte rendu du procès Eichmann (1963) qui nous replace dans le contexte mémoriel propre aux années 1960 ; un contexte qui marque aussi les deux textes de Leo Strauss que je me propose d'analyser. En effet, « Why we remain Jews » est une conférence du 4 février 1962 et la préface à l'édition américaine de son ouvrage sur Spinoza date de 1965⁴⁵. Dans ces deux textes, il livre sa vision des conditions de possibilité de la vie juive en diaspora, qui témoigne de manière oblique de sa propre expérience de la vie en Allemagne jusqu'en 1932.

La troisième partie commence en 1954 avec un texte d'Adolf Leschnitzer qui constitue la première tentative la part d'un chercheur d'analyser l'identité des Juifs d'Allemagne en termes de symbiose⁴⁶. Ce texte témoigne de la volonté de l'Université libre de Berlin de faire une place aux relations judéo-allemandes dans son offre d'enseignement, puisqu'il reprend les cours que Leschnitzer a donnés dans ce cadre, à partir de 1951. Tout comme Buber dans la première partie, il fait figure de précurseur, puisque les autres études, celles de George Mosse et de Julius Schoeps, sont postérieures aux débats des années 1960 auxquelles elles se réfèrent systématiquement⁴⁷. Les textes de Manfred Voigts dont traite également cette partie et qui constituent la dernière grande critique du point de vue développé par Scholem datent de la première décennie des années 2000⁴⁸. Ce chapitre se clôt sur l'évocation de la dernière réinterprétation du concept de « symbiose » qui ait fait date, à savoir celle de Dan Diner, qui forge en 1986 le concept de « symbiose négative »⁴⁹. Ce dernier est notable, parce qu'il est, depuis Scholem, le premier à être largement repris et discuté dans les travaux ultérieurs. Cette

⁴⁴ Hannah ARENDT, « We Refugees », in : *Menorah Journal*, 31, 1, 1943, p. 69-77. Hannah ARENDT, *The Origins of Totalitarianism* [1951], Orlando, Harvest Book, 1973.

⁴⁵ Leo STRAUSS, « Why we remain Jews: Can Jewish faith and history still speak to us », in : *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity. Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, New York, State of New York University Press, 1997, p. 311-356. Leo STRAUSS, « Preface to *Spinoza's Critique of Religion* » [1965], in : *Jewish Philosophy and the Critique of Modernity. Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, New York, State of New York University Press, 1997, p. 137-180.

⁴⁶ LESCHNITZER, *Saul und David* (note 40).

⁴⁷ George L. MOSSE, *German Jews beyond Judaism*, Bloomington, Indiana University Press, 1985. Julius H. SCHOEPS, *Deutsch-jüdische Symbiose oder Die mißglückte Emanzipation*, Berlin, Philo, 1996.

⁴⁸ VOIGTS, « Das Machtwort » (note 22).

⁴⁹ Dan DINER, « Negative Symbiose. Deutsche und Juden nach Auschwitz », in : D. Diner (éd.), *Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit*, Francfort/Main, Fischer, 1987. <http://www.trend.infopartisan.net/trd1000/t371000.htm> [2/01/2022].

prise en compte est toujours d'actualité aujourd'hui. Les deux derniers travaux que j'évoque à ce sujet sont un article de Sophie Zimmer datant de 2015 et un ouvrage collectif de 2002 intitulé *Unlikely History. The Changing German-Jewish Symbiosis 1945-2000* qui revient sur les relations entre Juifs et Allemands après 1945⁵⁰.

L'idée de cette étude est venue d'une interrogation sur l'omniprésence de l'expression 'symbiose judéo-allemande' dans les textes traitant des Juifs d'Allemagne. Étant donné que Scholem est à la source du débat, il a servi d'instance organisatrice de l'étude. Le choix des sources a été dans un premier temps dicté par le déroulement des échanges. J'y ai inclus l'ensemble des textes de Scholem sur la question et tous ceux qui lui répondent. Ces textes sont de nature diverse : il y a des lettres, qui ont parfois été publiées, comme le texte sur lequel s'ouvre le débat, qui est à l'origine adressé par Scholem à Manfred Schlösser, mais aussi des essais parus dans la presse ou dans des revues. Les correspondances livrent par ailleurs des informations importantes sur la manière dont les personnes prennent position dans un cadre privé sur des discussions à caractère public. Les débats se poursuivent, notamment dans la correspondance de Scholem, dans ses échanges avec Leo Strauss ou avec Margarete Susman. Certains textes sont également parus dans la presse ou dans des revues. Il s'agit donc d'un mélange entre des textes à caractère privé et des textes qui étaient destinés à la publication dès leur rédaction. Pour cette étude, j'ai travaillé exclusivement sur des sources publiées, ce qui se justifie en raison du caractère public des débats évoqués. Chacun des textes fera l'objet d'une présentation complète au moment de l'analyse où il sera abordé.

Une des difficultés inhérentes au sujet réside dans la distinction entre les sources primaires et les sources secondaires. L'interrogation sur la 'symbiose judéo-allemande' témoigne de cette volonté historiographique qui naît après-guerre et qui est, à bien des égards, tributaire de l'importance de la science historique pour la science du judaïsme⁵¹. Le regard

⁵⁰ Leslie MORRIS / Jack ZIPES (éd.), *Unlikely History. The Changing German-Jewish Symbiosis 1945-2000*, New York, Palgrave, 2002.

⁵¹ À ce sujet, on renverra aux deux articles suivants qui montrent l'importance de l'histoire dans la constitution de la science du judaïsme. Ismar SCHORSCH, « Das erste Jahrhundert der Wissenschaft des Judentums (1818-1919) », in : M. Brenner / S. Rohrbacher (éd.), *Wissenschaft vom Judentum. Annäherungen nach dem Holocaust*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, p. 11-24. Christhard HOFFMANN, « Wissenschaft des Judentums in der Weimarer Republik und im "Dritten Reich" », in : *Ibid.*, p. 25-41. On citera également les travaux de Céline Trautmann-Waller qui en 1998 introduit, par son étude sur Leopold Zunz, la question de la science du judaïsme dans le paysage de la recherche française. Céline TRAUTMANN-

que j'adopte ici considère de façon historique des textes et des discours qui sont eux-mêmes déjà une tentative d'écrire l'histoire des Juifs d'Allemagne avant 1933, en s'appuyant sur d'autres sources : textes littéraires et philosophiques, mais aussi des travaux d'historiens, tels que Heinrich Graetz (1817-1891) ou Simon Dubnow (1860-1941). Des textes qui s'envisageaient comme des études historiques deviennent eux-mêmes objets d'histoire. À cela s'ajoute le fait que très souvent, les auteurs de ces textes écrivent aussi leur propre histoire, ou du moins à partir d'elle. C'est le cas de Gershom Scholem et de ceux qui débattent avec lui, mais aussi d'Hannah Arendt ou de Leo Strauss. On retrouve cette double dimension, personnelle et collective chez les auteurs qui ont suivi, qu'ils explicitent ou non le lien personnel qu'ils entretiennent avec leur objet⁵². Cet aspect des textes renvoie inévitablement à la question de la constitution de savoirs sur l'histoire et sur l'identité comme de « savoirs situés » et tributaires d'une position narrative. J'y reviendrai dans la première partie⁵³.

Il en découle une difficulté particulière due au statut des textes étudiés dans la troisième partie. En effet, leurs auteurs les envisagent comme des études relevant de la recherche, et je m'autorise néanmoins à les utiliser comme des sources primaires qui me permettent de retracer l'introduction de l'expression de 'symbiose judéo-allemande' dans les travaux de recherche. Ces textes relèvent, dans le cadre de cette étude, d'un double statut : d'une part, parce qu'ils donnent à voir la manière dont l'expression est utilisée, et à ce titre, s'inscrivent dans les discours que j'analyse ; d'autre part, parce qu'ils sont souvent eux-mêmes le théâtre d'une réflexion sur les usages du concept de 'symbiose judéo-allemande' qui, parce que ce dernier est souvent perçu comme problématique, donnent lieu, chez la plupart des auteurs, à des commentaires plus ou moins étoffés.

WALLER, *Philologie allemande et tradition juive. Le parcours intellectuel de Leopold Zunz*, Paris, Le Cerf, 1998.

⁵² Dans un article où elle évoque l'attachement aux objets perdus du fait des spoliations et de l'exil, qui ne peuvent être restitués par aucune politique de réparation, l'historienne Atina Grossmann évoque longuement la figure de son père dont elle traite en parallèle des archives d'autres familles auxquelles elle a eu accès. Atina GROSSMANN, « Transnational Jewish refugee stories: Displacement, loss and (non)restitution », in : J. H. Geller / L. Morris (éd.), *Three-Way Street. Jews, Germans and the Transnational*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2016, p. 239-258, ici p. 251-255.

⁵³ La notion de « savoir situé » (*situated knowledge*), née de la critique féministe de l'objectivité scientifique, a été forgée par Donna Haraway. Voir Donna HARAWAY, « Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective », in : *Feminist Studies*, 14, n° 3, automne 1988, p. 575-599.

3. Contexte historique et rapport à l'histoire

Les bornes temporelles que je viens d'exposer renvoient, notamment pour le début des débats sur la 'symbiose judéo-allemande' à partir de 1962, à un contexte qui modifie profondément la nature des relations entre Juifs et Allemands après la Seconde Guerre mondiale et ouvre la voie à une reconnaissance des préjudices subis, ainsi qu'à une forme de réconciliation qui, au fil du temps, gagne en importance dans les textes étudiés. En effet, avec la création de l'État d'Israël le 14 mai 1948 et l'ouverture de relations diplomatiques avec l'Allemagne en 1965, les Juifs et une bonne part des descendants de Juifs allemands deviennent une voix audible dans le concert des nations. C'est ce que montre la présence du nouvel État aux côtés de la *Jewish Claims Conference*, union des organisations juives, comme représentants des victimes juives de la Shoah à la Conférence de Luxembourg, à l'issue de laquelle l'Accord de réparations (*Wiedergutmachungsabkommen*) est signé le 10 septembre 1952⁵⁴. En 1956, le *Bundestag* adopte la loi relative à l'indemnisation des victimes des persécutions nazies (*Bundesentschädigungsgesetz*), dont l'accord de Luxembourg de 1952 avait posé les fondements. L'ensemble aboutit en 1965 à une loi définitive sur les réparations (*BEG-Schlussgesetz*)⁵⁵. Au début des années 1960, le procès intenté à Adolf Eichmann à Jérusalem (11 avril au 15 décembre 1961)⁵⁶ et les procès d'Auschwitz⁵⁷ qui s'ouvrent en 1963, mettent l'extermination des Juifs au cœur des discussions⁵⁸. La Shoah, qu'elle soit évoquée explicitement ou non dans les textes qui composent le corpus de cette étude, en constitue cependant la toile de fond indubitable. Dans les années 1960 domine en outre encore l'idée

⁵⁴ Voir Dan DINER, *Rituelle Distanz. Israels deutsche Frage*, Munich, Deutsche Verlagsanstalt, 2015, p. 8.

⁵⁵ Voir José BRUNNER / Norbert FREI / Constantin GOSCHLER, « Komplizierte Lernprozesse. Zur Geschichte und Aktualität der Wiedergutmachung », in : N. Frei / J. Brunner / C. Goschler (éd.), *Die Praxis der Wiedergutmachung. Geschichte, Erfahrung und Wirkung in Deutschland und Israel*, Göttingen, Wallstein Verlag, 2009, p. 9-47.

⁵⁶ Raphael GROSS, « Eichmann-Prozess », in : D. Diner (éd.), *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur*, vol. 2, Stuttgart / Weimar, Metzler, 2012, p. 186-191.

⁵⁷ Dagi KNELLESSEN, « Auschwitz-Prozess », in : D. Diner (éd.), *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur*, vol. 1, Stuttgart / Weimar, Metzler, 2012, p. 202-207.

⁵⁸ On renverra cependant aux sondages cités par Michael Brenner et Norbert Frei qui indiquent qu'au moment du procès Eichmann 14 % de la population de la République fédérale aurait préféré que l'on renonce au procès. Au moment du premier Procès d'Auschwitz en 1963, ils étaient 39 %. Et entre 1965 et 1969, le nombre de personnes interrogées souhaitant que soient abandonnées les poursuites contre les criminels nazis est monté de 52 à 67%. Michael BRENNER (éd.), *Geschichte der Juden in Deutschland von 1945 bis zur Gegenwart*, Munich, Beck, 2012, p. 290.

que l'histoire des Juifs d'Allemagne appartient au passé⁵⁹. En RFA, dans les années 1950 et 1960, les Juifs sont peu nombreux à peser dans le paysage politique et culturel du pays⁶⁰. Il faut souligner que la situation est sensiblement différente en RDA, mais que les auteurs sur lesquels je travaille n'ont pas de contact avec l'Allemagne de l'Est⁶¹.

Si l'on considère la proximité temporelle entre les discours sur la 'symbiose judéo-allemande' des années 1960 et la politique de réparations (*Wiedergutmachung*), on peut considérer l'idée d'une 'symbiose judéo-allemande' comme une forme de pendant identitaire et émotionnel à ces règlements juridiques, qui passe par la restitution idéale du passé. L'historienne Atina Grossmann, qui s'intéresse pour sa part notamment à la question des objets et des biens matériels dans les démarches de demande de réparations, insiste sur cette dimension émotionnelle, en mettant l'accent sur la définition de soi et l'affirmation d'un style de vie, voire d'une identité perdue, qu'impliquent les démarches juridiques visant à obtenir des réparations⁶². La dimension émotionnelle est presque systématiquement occultée des discours autour de la symbiose judéo-allemande, qui tentent de délivrer des argumentations objectives. Toutefois, elle affleure quand les auteurs engagent leur subjectivité dans les textes et elle en constitue un sous-texte dont on ne peut évidemment pas prouver l'existence, mais dont on pressent l'importance, notamment à la lecture des débats des années 1960. La question des réparations et leur caractère symbolique et problématique sont également évoqués par les psychanalystes Alexander et Margarete Mitscherlich dans leur ouvrage de 1967 *Die Unfähigkeit zu trauern (Le deuil impossible)*. Ils évoquent les conditions dans lesquelles la politique de réparation a été menée, son caractère administratif, qui répond au caractère administratif de l'organisation de la « solution finale ». Pour eux, l'ensemble du processus ne prend pas en compte les individus et se caractérise par son manque d'empathie.

⁵⁹ Brenner (*Ibid.*, p. 9) cite à cet égard la formulation de Leo Baeck en 1945 dans un entretien qu'il a donné le 21 décembre 1945 à l'hebdomadaire *Aufbau* : « L'histoire du judaïsme allemand est définitivement terminée » (« Die Geschichte des deutschen Judentums ist definitiv zu Ende »), Richard DYCK, « Gespräch mit Leo Baeck », *Aufbau*, vol XI, N° 51, 21 décembre 1945, p. 1-2.
<https://archive.org/details/aufbau111945germ/page/n861/mode/lup?view=theater> [2/05/2022].

Baeck souligne aussi qu'il considère un retour massif des Juifs en Allemagne comme impossible, à quelques exceptions près.

⁶⁰ Brenner indique que les communautés juives comptent 20 000 membres dans les années 1960 et que leurs activités restent très discrètes. BRENNER (éd), *Geschichte der Juden in Deutschland*, (note 58), p. 10.

⁶¹ *Ibid.*, p. 11. Au sujet de la situation des Juifs en RDA, voir aussi Martine BENOIT, « La mémoire juive de la Shoah en RDA », *Allemagne d'aujourd'hui*, n° 89, juillet-septembre 2009, p. 143-151. Voir également Laurence GUILLON, *La vie juive à Berlin après 1945. Entre Est et Ouest*, Paris, Éditions CNRS, 2012.

⁶² GROSSMANN, « Transnational Jewish refugee stories » (note 52).

Ils y voient un processus de déréalisation du passé qui a pour but d'éviter la culpabilité et la honte⁶³. On notera que la reconnaissance institutionnelle et sociale de l'ampleur de la Shoah et des persécutions qui ont mené à l'exil est concomitante des interrogations sur la nature des relations judéo-allemandes avant 1933.

Les textes que je me propose d'analyser participent de la reconstruction d'une identité juive après 1945 et de la constitution d'une relation qui ne relève ni du déni ou de l'idéalisation du passé, ni ne soit fondée sur une animosité délétère entre les Juifs, maintenant installés hors d'Allemagne, et l'Allemagne. Les personnes qui produisent les discours dont se nourrit cette étude dessinent les contours de ce que l'on pourrait appeler avec Patrick Farges une « diaspora dans la diaspora »⁶⁴. Ses caractéristiques sont de regrouper des Juifs germanophones, ayant vécu en Allemagne et en Europe centrale avant 1933 et qui ont pour la plupart quitté leur pays d'origine après 1933 pour ne pas revenir s'y installer⁶⁵. On notera que de nombreux auteurs, qu'ils croient ou non à l'existence d'une 'symbiose judéo-allemande', partent de l'idée qu'après la Shoah, le « dialogue judéo-allemand » est mort⁶⁶. Dans le texte introductif du volume du *Bulletin des Leo Baeck Instituts* publié à l'occasion des cinq ans de l'institut, on trouvait l'affirmation selon laquelle l'histoire des Juifs d'Allemagne s'était arrêtée en 1933. Ce point de vue caractéristique de l'après-guerre mérite d'être nuancé à partir de la situation présente ; on sait en effet que de nombreux Juifs venus

⁶³ Alexander et Margarete MITSCHERLICH, *Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens* [1967], Munich, Piper, 2004, p. 81-82. Voir Alexander et Margarete MITSCHERLICH, *Le deuil impossible : les fondements du comportement collectif*, traduit de l'allemand par L. Jospin, Paris, Payot, Paris, 2005.

⁶⁴ Voir notamment Patrick FARGES, « Identités juives allemandes en Palestine / Israël : aspects transnationaux », in : G. Sebaux (éd.), *Identités, migrations et mobilités transnationales. Europe (XIX^e-XXI^e siècle)*, Lille, Presses universitaires du Septentrion, 2017, p. 147-158. L'héritage des Juifs d'Allemagne dans l'ensemble de la diaspora* juive fait l'objet de l'ouvrage de 2015 intitulé *Das Kulturerbe deutschsprachiger Juden*. Son introduction livre les contours de cette question. Elke-Vera KOTOWSKI, « *Weit von Wo? Der Kulturtransfer jüdischer Emigration aus dem deutschsprachigen Raum* », in : E.-V. Kotowski (éd.), *Das Kulturerbe deutschsprachiger Juden*, Berlin, De Gruyter, 2015, p. 1-20.

⁶⁵ Dans l'article précédemment cité, Elke-Vera Kotowski recense l'ensemble des données chiffrées ayant trait à l'exil des Juifs d'Allemagne dans le monde. *Ibid.*, p. 7. Au sujet des exilés qui ont renoncé à revenir en Allemagne après 1945, voir : Robert KRAUSE, *Lebensgeschichten aus der Fremde. Autobiografien deutschsprachiger emigrierter SchriftstellerInnen als Beispiele literarischer Akkulturation nach 1933*. Munich, edition text+kritik, 2010.

⁶⁶ Le texte de Scholem intitulé « Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen 'Gespräch' » se clôt sur ces mots : « Avec les morts, aucun dialogue n'est plus possible » (« *Mit den Toten ist kein Dialog mehr möglich* »). SCHOLEM, « Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen 'Gespräch' » (note 43), p. 11. C'est aussi, plus près de nous, le point de départ de l'introduction de Klaus Berghahn à un ouvrage collectif en l'honneur de George Mosse. Klaus L. BERGHahn, « Introduction », in : K. L. Berghahn (éd.), *The German Jewish Dialogue reconsidered*, New York, Peter Lang, 1996, p. 1-4, ici p. 1.

d'Union soviétique se sont installés en Allemagne après la chute du rideau de fer et que l'Allemagne et plus particulièrement Berlin sont perçus comme extrêmement attractifs pour les jeunes Israéliens du XXI^{ème} siècle⁶⁷. Le renouveau de la vie juive en Allemagne, qui s'est accéléré depuis les années 1990, ne change certes rien au caractère de césure de la Shoah, mais interdit de considérer cette dernière comme un point final à l'histoire commune des Juifs et des Allemands. En revanche, cette impression d'avoir assisté à la fin de l'histoire des Juifs d'Allemagne explique le sentiment de destruction qui prévalait dans les années 1960⁶⁸. Elle a en outre permis d'élever l'objet « *deutsches Judentum* » dans son entier au rang d'objet historique, relevant exclusivement du passé⁶⁹.

L'idée que les Juifs d'Allemagne après 1945 constituent une « diaspora dans la diaspora » permet d'envisager les discours qui font l'objet de ce travail comme une démarche plus ou moins consciente visant à créer une « communauté imaginée » (*imagined community*), au sens où l'entend Benedict Anderson⁷⁰. Bien qu'il n'ait pas été forgé dans cette perspective, ce concept me semble important pour comprendre comment des identités transterritoriales peuvent émerger et perdurer, en s'appuyant sur des références communes et la mémoire d'une histoire partagée⁷¹. Dans le cadre de cette étude, les persécutions nazies et la Shoah jouent bien évidemment un rôle central, mais les textes étudiés se nourrissent également de références littéraires et philosophiques, évoquent l'émancipation, le rôle central

⁶⁷ ZIMMER, « De la réunification allemande au(x) renouveau(x) juif(s) » (note 42), p. 167. À ce sujet, voir également : Sophie ZIMMER, « Les “derniers Berlinoises” : les Israéliens dans la capitale allemande au XXI^{ème} siècle », in : H. Knörzner / L. Guillon (éd.), *Berlin et les Juifs. XIX^e-XXI^e siècle*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2015, p. 191-202. Dans le même ouvrage, on citera également l'article de Laurence Guillon qui évoque la reprise des relations entre Juifs et Allemands après 1945. Laurence GUILLON, « Le lien restauré entre Berlin et “ses” Juifs après 1945 », in : *ibid.*, p. 163-178.

⁶⁸ On signalera que Michael Brenner et Norbert Frei considèrent la période qui va de 1950 à 1967 comme une période de consolidation de la vie juive en Allemagne, notamment sur le plan institutionnel et culturel. Voir BRENNER (éd.), *Geschichte der Juden in Deutschland. Von 1945 bis zur Gegenwart* (note 58), p. 153-194 : « Zweiter Teil : 1950-1967. Konsolidierung. » À partir de 1950, on assiste à la fin de la période marquée par les *displaced persons* (DPs) et on considère que ceux qui n'ont pas émigré sont *de facto* installés en Allemagne. *Ibid.*, p. 152.

⁶⁹ Salomon ADLER-RUDEL, « Fünf Jahre Leo Baeck Institut », *Bulletin der Gesellschaft der Freunde des Leo Baeck Instituts* (n° 9, Tel-Aviv 1960, p. 2-12, ici p. 2) : « *Die Geschichte des deutschen Judentums endete 1933.* » <https://archive.org/stream/bulletindesleoba02leob#page/n248/mode/1up> [24/04/2022].

⁷⁰ Benedict ANDERSON, *Imagined communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres / New York, Verso, 1993.

⁷¹ Ce lien entre la nation comme point fixe et les phénomènes migratoires m'est inspiré par l'article suivant : Stéphane DUFOIX, « Nations extra-territoriales et nations ultra-étatiques : de nouvelles formes historiques de la nation », in *Controverses*, 3, octobre 2006, p. 115-134.

du concept de *Bildung*, autant de points d'ancrage qui nourrissent un sentiment d'appartenance collective. Anderson met de plus en rapport la naissance des Nations qu'il envisage comme des « communautés imaginées » et le changement du lien au sacré. Pour lui, ce dernier implique une prise de conscience historique. Il cite abondamment Marc Bloch, Erich Auerbach et Walter Benjamin, sans pour autant prendre en compte explicitement la dimension juive du type de rapport au sacré qu'il identifie⁷². Si l'on lit l'ouvrage dans la perspective des débats qui font l'objet de cette étude, on peut voir en eux un des jalons de la naissance d'une identité propre aux Juifs d'Allemagne, au-delà de l'exil.

On peut en outre se demander si le discours historique dont je souhaite explorer les caractéristiques remplit les mêmes fonctions après-guerre qu'avant 1933. Ces dernières ont été décrites pour le XIX^{ème} siècle par Andreas Gotzmann⁷³. Il évoque la modification de la conscience historique à cette époque, qui contribue selon lui à lutter contre les préjugés antisémites, mais sert aussi, tant pour les orthodoxes que pour les tenants d'un judaïsme réformé, de structure de légitimation à l'intérieur et à l'extérieur de la communauté. Il évoque la concomitance de la naissance d'une conscience historique, dans le cadre de la réception de l'historicisme, de la réorganisation du judaïsme allemand dans ses structures, ainsi que la naissance de ce qui sera le versant historique de la science du judaïsme⁷⁴. On remarque ainsi que l'usage d'un discours scientifique est un outil puissant de constitution et de réaffirmation de la propre identité, et c'est aussi ce qu'on observe dans les débats concernant la 'symbiose judéo-allemande'.

Cette recherche s'inscrit dans une forme d'histoire transnationale, qui interroge le rapport à l'Allemagne non à partir de son centre, la République fédérale créée en 1949, mais à partir de sa périphérie, à savoir les pays où se sont installés des Juifs nés dans l'Empire allemand et amenés à quitter l'Allemagne, la plupart du temps contre leur gré. Dans le texte intitulé « *The Challenge of Transnational History* », Young-Sun Hong explique que le fait

⁷² ANDERSON, *Imagined communities* (note 70). *Ibid.*, p. 25. Anderson ne s'intéresse pas dans son ouvrage à la spécificité du nationalisme juif, tel qu'il apparaît avec la naissance du sionisme, mais ses réflexions lui sont sans doute applicables. Il évoque également le livre comme source de la « communauté imaginée ». Voir *ibid.*, p. 44.

⁷³ Andreas GOTZMANN, « Geschichte in Abkehr von der Vergangenheit. Zur Problematik historischer Identität im deutschen Judentum der Emanzipationszeit », in : *Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden*, 9, 1999, vol. 2, p. 327-352, ici p. 329.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 332.

d'écrire une histoire transnationale implique la remise en cause de l'État-nation comme « l'une des catégories fondamentales à travers laquelle la modernité occidentale se raconte »⁷⁵. De fait, on verra qu'en bien des endroits ce sont effectivement les fondements de la modernité politique qui sont remis en cause par les auteurs dont les réflexions seront exposées ici. Cette idée d'une histoire qui s'écrit, non plus exclusivement à partir du centre constitué par l'État-nation, mais à partir d'une périphérie qui s'est constituée dans l'exil et les migrations, est essentielle pour lire les textes dont il sera question ici. Cette écriture est facilitée à une époque où les échanges transnationaux sont plus rapides et où les éditeurs peuvent avoir un siège des deux côtés de l'Atlantique. C'est aujourd'hui le cas pour Peter Lang ou De Gruyter. Mais l'exil des années 1930 a déjà induit ce genre d'expansions internationales. La maison d'édition Schocken, par exemple, a été créée à Berlin en 1931. Son fondateur, Salman Schocken, a été contraint à s'exiler en Palestine mandataire en 1934, où il crée le Schocken Publishing House Ltd., puis à New York en 1940, où il recrée une maison d'édition⁷⁶.

Les textes présentés ici montrent que la distance géographique vient s'ajouter au recul temporel pour former un regard particulier sur l'Allemagne d'avant le nazisme. Comme l'écrit l'historienne Young-Sun Hong : « Et la justification la plus simple de l'histoire transnationale, c'est sa capacité à mettre en lumière des dimensions de la réalité historique qui ne peuvent pas être comprises sans sortir d'une perspective nationale. »⁷⁷ La thèse que développe l'ouvrage collectif *Three-Way Street: Jews, Germans, and the Transnational* est que la culture judéo-allemande ne s'est pas éteinte après 1933, mais a été en grande partie transplantée ailleurs⁷⁸. Dans l'introduction de l'ouvrage, est affirmée la nécessité de

⁷⁵ Young-sun HONG, « The Challenge Of Transnational History », 2006 <https://lists.h-net.org/cgi-bin/logbrowse.pl?trx=vx&list=h-german&month=0601&week=c&msg=Ug5gaQJlb0mI99%2B4nOj7Ww&user=&pw=> [26/04/2022] : « *one of the fundamental categories through which Western modernity is narrated* ». Au sujet de la dimension transnationale liée à l'exil des Juifs d'Allemagne, voir : Joachim SCHLÖR, « Irgendwo auf der Welt: German-Jewish emigration as a transnational experience », in : J. H. Geller / L. Morris (éd.), *Three-Way Street: Jews, Germans and the Transnational*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2016, p. 220-238.

⁷⁶ Voir Stefanie MAHRER, *Salman Schocken. Topographien eines Lebens*, Berlin, Neofielis, 2021.

⁷⁷ HONG, « The Challenge Of Transnational History » (note 75) : « *And the most basic justification of transnational history is its ability to illuminate dimensions of historical reality that can not be understood from within a national perspective.* »

⁷⁸ Jay Howard GELLER / Leslie MORRIS, « Introduction », in : *idem*, *Three-Way Street. Jews, Germans and the Transnational*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2016, p. 1-19, ici p. 3. Les auteurs notent

réévaluer les identités juives et allemandes après la Shoah et c’est exactement ce que je me propose de faire ici, à partir de l’analyse de tentatives de définitions produites par les intellectuels juifs après-guerre. Cette recherche se voit comme une contribution à ce que les auteurs appellent « *German-Jewish studies* », en insistant sur la porosité des deux cultures⁷⁹. Dans le même volume, Jay Howard Geller dit de l’identité des Juifs d’Allemagne émigrés qu’elle est « figée dans le temps », nourrie uniquement de la mémoire⁸⁰. Ce point de vue mériterait d’être différencié pour les auteurs et autrices de cette étude, qui n’ont pas coupé leurs liens avec l’Allemagne et continuent à interagir avec les acteurs politiques, culturels et intellectuels sur place et à s’y rendre régulièrement. Il n’en reste pas moins que cet intérêt pour une réévaluation de l’identité juive allemande se nourrit principalement d’exemples du passé et relève avant tout d’une démarche mémorielle.

4. La ‘symbiose judéo-allemande’ dans la recherche sur les Juifs d’Allemagne

Au tournant des années 2000 paraissent de nombreux travaux qui rendent compte de l’intérêt croissant des chercheurs et chercheuses pour les questions ayant trait au judaïsme depuis les années 1980⁸¹. En 1996 et 1997 paraissent les quatre volumes de la *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit* dirigée par Michael Meyer, qui a travaillé pour ce projet avec un collectif d’historiens et d’historiennes⁸². Le projet est une commande du Leo Baeck Institut, ce qui est également le cas pour le volume qui clôt cette série, même s’il n’en fait pas partie, à savoir *Geschichte der Juden in Deutschland. Von 1945 bis zur Gegenwart*, paru en 2012, sous la direction de Michael Brenner. Ce dernier avait déjà participé au premier projet et reprend le même principe, qui consiste à faire rédiger les différents chapitres par des

d’ailleurs qu’on a reproché aux Yekkes, les Juifs d’Allemagne installée en Palestine mandataire, puis en Israël, leur loyauté envers l’Allemagne, qui était considérée comme suspecte. Cf. *Ibid.*, p. 4.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 8.

⁸⁰ Jay Howard GELLER, « ‘I have been a stranger in a foreign Land’ : The Scholem brothers and German-Jewish émigré identity », in : J. H. Geller / L. Morris (éd.), *Three-Way Street. Jews, Germans and the Transnational*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2016, p. 125-143, ici p. 125 : « *cultural identity frozen in time* ».

⁸¹ À ce sujet, voir Michael BRENNER / Stefan ROHRBACHER, « Vorwort der Herausgeber », in : *idem* (éd.) *Wissenschaft vom Judentum. Annäherungen nach dem Holocaust*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, p. 7-10, ici p. 8-9.

⁸² MEYER (éd.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit* (note 32).

historiens et des historiennes en fonction de leur domaine de spécialité⁸³. En 1997 paraissait aussi un ouvrage d'ampleur beaucoup plus modeste, sous la plume d'Arno Herzig : *Jüdische Geschichte in Deutschland. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*⁸⁴. On notera le rôle prééminent joué par l'éditeur munichois C.H. Beck, qui a abrité l'ensemble de ces publications⁸⁵. Arrêtons-nous un instant sur les titres de ces ouvrages, parce qu'ils témoignent des interrogations qui ont accompagné les Juifs d'Allemagne durant les années d'après-guerre quant aux dénominations que j'évoquais précédemment. On notera que l'auteur évite l'expression « peuple allemand », préférant parler des Allemands, pour des raisons sans doute liées aux connotations *völkisch* de « *deutsches Volk* ». Herzig ne rend pas compte des réflexions préalables à son projet, mais le titre qu'il choisit de donner à son livre *Jüdische Geschichte in Deutschland* renvoie à l'idée qu'une partie de l'histoire juive s'est écrite sur le sol allemand et qu'il est possible d'en rendre compte. Brenner, pour sa part, nomme les personnes et le lieu en choisissant l'expression *Geschichte der Juden in Deutschland*. Il reprend ainsi le nom que se donne en 1950, à sa création, l'organe représentatif des Juifs d'Allemagne, *Zentralrat der Juden in Deutschland*, dont le nom marque, d'après Brenner dans un autre article, la rupture avec le *Zentralverein deutscher Bürger jüdischen Glaubens* d'avant 1933, qui mettait l'accent sur la citoyenneté allemande et reléguait le judaïsme à sa dimension confessionnelle⁸⁶.

L'ouvrage intitulé *Unlikely History. The Changing German-Jewish Symbiosis 1945-2000*, paru en 2002, constitue à mon sens un tournant dans les travaux de recherche concernant la 'symbiose judéo-allemande', outre le fait qu'il témoigne lui aussi de l'actualité de la question au tournant des années 2000⁸⁷. Il insiste d'abord sur la nécessité de repenser aussi bien les changements qui ont affecté l'identité juive que ceux qui ont affecté l'identité allemande entre 1945 et 2000, pour traiter adéquatement de la question de l'existence d'une

⁸³ BRENNER (éd.), *Geschichte der Juden in Deutschland. Von 1945 bis zur Gegenwart* (note 58).

⁸⁴ Arno HERZIG, *Jüdische Geschichte in Deutschland. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Munich, C.H. Beck, 1997.

⁸⁵ C'est au même moment que C.H. Beck finance la publication des *Deutsche Erinnerungsorte*, parus en 2001, ce qui témoigne de l'importance des débats mémoriels chez cet éditeur. Je remercie Patrick Farges pour cette indication.

⁸⁶ Michael BRENNER, « The transformation of the German-Jewish community », in : L. Morris / J. Zipes (éd.), *Unlikely History. The Changing German-Jewish Symbiosis 1945-2000*, New York, Palgrave, 2002, p. 49-61, ici p. 52.

⁸⁷ MORRIS / ZIPES (éd.), *Unlikely History* (note 50).

4. La ‘symbiose judéo-allemande’ dans la recherche sur les Juifs d’Allemagne

‘symbiose judéo-allemande’⁸⁸. Les éditeurs scientifiques de l’ouvrage estiment d’ailleurs qu’au moment de la publication, on assiste entre Juifs et Allemands à un véritable dialogue sur la question de la culpabilité⁸⁹. Ce qui frappe dans l’article de Karen Remmler, qui constitue le premier chapitre de l’ouvrage, c’est qu’elle évoque la ‘symbiose judéo-allemande’ comme un phénomène à penser au présent et non plus, comme dans l’ensemble du traitement antérieur de ce concept, comme marqueur d’un discours sur le passé des Juifs d’Allemagne⁹⁰. Pour elle, le sens actuel de la ‘symbiose judéo-allemande’, plus désirée par les Allemands que par les Juifs⁹¹, est de retrouver une forme de cosmopolitisme qui constitue un point d’identification positive hérité des Lumières. Tout comme je m’apprête à le faire dans le corps de cette étude, il lui semble indispensable de placer les réflexions sur la symbiose dans une perspective qui inclue la référence aux idéaux de la bourgeoisie cultivée du XIX^{ème} siècle. J’essaierai en effet de montrer, que derrière l’ensemble des réflexions sur la ‘symbiose judéo-allemande’, on trouve une nécessité de repenser les idéaux des Lumières et de se positionner par rapport à eux. C’était déjà le point de départ de Wolfgang Benz, dans son article de 1991 intitulé « Die Legende von der deutsch-jüdischen Symbiose », dans lequel il mettait l’accent sur les dangers liés à cette expression. Ils résidaient selon lui, d’une part dans l’idéalisations du passé, d’autre part dans le reproche implicite qu’il contenait à l’égard de celles et ceux qui avaient quitté l’Allemagne⁹².

L’emploi inflationnaire dont fait l’objet l’expression ‘symbiose judéo-allemande’ dans les discours sur les Juifs d’Allemagne est pour ainsi dire inversement proportionnel au nombre de textes qui abordent la question frontalement et en font leur thématique de réflexion principale. Ces textes feront l’objet d’une analyse dans la troisième partie, parce qu’ils marquent selon moi la dernière évolution des discours sur la ‘symbiose judéo-allemande’, dont ils font un concept opératoire pour la recherche. Les analyses que je présente ici ont puisé dans l’ensemble des travaux visant à cerner l’identité des Juifs d’Allemagne, leur

⁸⁸ Leslie MORRIS / Jack ZIPES, « German and Jewish Obsession », in : L. Morris / J. Zipes, *Unlikely History. The Changing German-Jewish Symbiosis 1945-2000*, New York, Palgrave, 2002, p. xi-xvi, ici p. xiii.

⁸⁹ *Ibid.*, p. xii-xiii.

⁹⁰ Karen REMMLER, « Encounters across the void: Rethinking approaches to German-Jewish symbiosis », in : L. Morris / J. Zipes, *Unlikely History. The Changing German-Jewish Symbiosis 1945-2000*, New York, Palgrave, 2002, p. 3-29.

⁹¹ *Ibid.*, p. 25.

⁹² Wolfgang BENZ, « Die Legende von der deutsch-jüdischen Symbiose », in : *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, 45, 2, Février 1991, p. 168-174.

histoire et les références intellectuelles et culturelles dont il se sont nourris. Chacun de ces travaux prend position, de manière plus ou moins explicite, sur la ‘symbiose judéo-allemande’. On trouve un bon exemple de ces prises de position en forme de bilan dans l’ouvrage dirigé par Christina von Braun, intitulé *Was war deutsches Judentum? 1870-1933*⁹³. Les contributions passent en revue les différents domaines d’activité des Juifs d’Allemagne, religion, culture, science, politique et économie. L’article qui clôt l’ouvrage se présente comme un bilan et revient sur la relation entre Juifs et Allemands et sur la part allemande de l’identité juive⁹⁴. L’auteur de ce bilan est l’historien Julius Schoeps, un des auteurs qui interroge la pertinence de l’expression ‘symbiose judéo-allemande’ après 1945, comme on le verra dans la troisième partie.

De nombreux chercheurs et chercheuses ont joué un rôle pionnier pour ces études. C’est le cas de l’historienne Shulamit Volkov, dont les travaux ont beaucoup contribué à la production de connaissances sur la vie et le rapport à l’histoire des Juifs d’Allemagne aux XVIII^{ème} et XIX^{ème} siècles. Selon elle, la création de traditions accompagne l’entrée des Juifs dans la modernité. Elle souligne aussi un intérêt important pour l’histoire au sein de la population juive au XIX^{ème} siècle qui s’accompagne d’une forte implication des historiens dans les débats du moment (les courants religieux, le sionisme, l’assimilation), ce qui les empêchait d’avoir la distance suffisante pour les analyser⁹⁵. Ces réflexions, ainsi que les concepts que Volkov a contribué à analyser – on pensera notamment à la tradition, l’émancipation ou l’antisémitisme – sont un des prismes qui permettent de comprendre les enjeux des débats sur la ‘symbiose judéo-allemande’⁹⁶. Au sujet de l’identité des Juifs d’Allemagne et de sa définition, on citera l’ouvrage de Paul Mendes-Flohr, *Jüdische*

⁹³ Christina von BRAUN (éd.). *Was war deutsches Judentum? 1870–1933*. Berlin, De Gruyter, 2015.

⁹⁴ Julius H. SCHOEPS, « Deutschlands Juden und ihr Anpassungsbemühen. Der Versuch, Bilanz in einer nach wie vor kontrovers geführten Debatte zu ziehen », in : C. von Braun (éd.). *Was war deutsches Judentum? 1870–1933*, Berlin, De Gruyter, 2015, p. 277-294.

⁹⁵ VOLKOV, *Die Erfindung einer Tradition* (note 36), p. 12. Elle emprunte à Clifford Geertz cette idée de la religion comme « système culturel ». Clifford GEERTZ, « Religion as a Cultural System », in : *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, New York, 1973, p. 87-125. Volkov propose de sortir de la dichotomie entre le judaïsme compris comme une confession et le judaïsme compris comme la fondation d’un groupe ethnique, en le caractérisant comme « un système culturel judéo-allemand » qu’elle qualifie de « troisième sphère » et qui lui permet d’englober l’ensemble des courants, même ceux qui s’éloignent beaucoup de la religion et des préoccupations ayant trait au judaïsme.

⁹⁶ Voir notamment Shulamit VOLKOV, *Antisemitismus als kultureller Code*, Munich, Beck, 1990. Shulamit VOLKOV, *Germans, Jews, and Antisemites. Trials in Emancipation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

4. La ‘symbiose judéo-allemande’ dans la recherche sur les Juifs d’Allemagne

Identität. Die zwei Seelen der deutschen Juden, qui met l’accent sur les éléments constitutifs de cette identité, sans s’appesantir sur la question de la ‘symbiose judéo-allemande’, mais en mettant l’accent sur des événements et des figures marquants de cette histoire. Franz Rosenzweig et la question de la naissance du libéralisme y trouvent une place choix, tout comme le débat lancé par Moritz Goldstein dans la revue *Der Kunstwart* autour du rôle des Juifs dans la vie culturelle allemande⁹⁷. Je souhaiterais également évoquer l’ouvrage de Frank Stern, intitulé *Dann bin ich um den Schlaf gebracht*, qui revient sur un millénaire d’histoire judéo-allemande⁹⁸. Ce projet pour le moins ambitieux n’est pas dénué de provocation, puisqu’on a coutume de faire commencer l’histoire judéo-allemande, comprise comme une histoire d’échanges culturels, avec les Lumières. Stern, pour sa part, insiste sur des relations interculturelles remontant au Moyen Âge. Il souligne également le rôle des femmes dans ces échanges et prend sciemment le contrepied de travaux plus classiques en insistant sur des figures et des œuvres peu connues. Il en profite pour s’interroger sur une possible alternative à l’expression de ‘symbiose judéo-allemande’ et lui préfère le concept d’interaction (*Wechselwirkung*), hérité de la sociologie de Georg Simmel⁹⁹.

En France, tout un ensemble de chercheurs et chercheuses germanistes et historiennes travaille sur les Juifs d’Allemagne. En 2004, Daniel Azuélos et Jean-Marie Valentin écrivaient même que « Les “études judéo-allemandes” constituent désormais un des secteurs les plus actifs des études germaniques »¹⁰⁰. On note en effet, tout comme dans l’espace germanophone, un tournant autour des années 2000, qui voient la parution de travaux présentant une approche globale, alors qu’auparavant, les études étaient plutôt consacrées à l’une ou l’autre grande figure. On citera notamment les travaux pionniers de Stéphane Mosès, qui dès 1982 consacre un livre à Franz Rosenzweig¹⁰¹, mais élargit ensuite ses recherches à de grandes questions ayant trait à la philosophie juive en Allemagne, par exemple à la

⁹⁷ Paul MENDES-FLOHR, *Jüdische Identität. Die zwei Seelen der deutschen Juden*, traduit de l’américain par D. Seifert, Munich, Wilhelm Fink, 2004.

⁹⁸ Frank STERN, *Dann bin ich um den Schlaf gebracht. Ein Jahrtausend jüdisch-deutscher Kulturgeschichte*, Berlin, Aufbau-Verlag, 2002.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 13.

¹⁰⁰ Daniel AZUELOS / Jean-Marie VALENTIN, « Un champ nouveau pour les études germaniques », in : *Études germaniques*, 59, avril-juin 2004 (=D. AZUELOS (éd.), *Études judéo-allemandes XVIIIe-XXe siècles*), p. 187-194, ici p. 187.

¹⁰¹ Stéphane MOSES, *Système et Révélation : la philosophie de Franz Rosenzweig*, Paris, Bayard édition, 2003.

question du messianisme dans *l'Ange de l'histoire*¹⁰². Ces travaux donnent à voir la double culture, juive et allemande, dont sont tributaires les auteurs. Dans un entretien avec le journaliste Victor Malka, il distingue entre « modernité normative » et « modernité critique », la première désignant selon lui les auteurs qui restent formellement attachés à la tradition juive, au sens théologique du terme ; la seconde renvoyant à celles et ceux pour lesquelles le judaïsme persiste dans la pensée sous forme de trace¹⁰³. Les travaux de Dominique Bourel ont également joué un rôle majeur dans la connaissance que nous avons des Juifs d'Allemagne. Ses deux biographies, celle de Moses Mendelssohn (2004) et celle de Martin Buber (2015), vont en effet bien au-delà du portrait d'une grande figure et rendent compte de tout un milieu intellectuel, religieux et culturel et contribuent ainsi à une meilleure compréhension de l'identité et de l'histoire des Juifs d'Allemagne¹⁰⁴.

Michael Löwy, tout comme l'immense majorité des auteurs qui s'expriment sur les Juifs d'Allemagne, prend position sur la question de la 'symbiose judéo-allemande', dont il souligne le caractère controversé. Il insiste sur l'asymétrie de la relation entre Juifs allemands et Allemands non juifs : si les standards allemands hérités de l'*Aufklärung* et de la bourgeoisie cultivée (*Bildungsbürgertum*) ont bien été intégrés par les Juifs, les apports juifs n'ont, en revanche, pas fait l'objet d'une appropriation par les Allemands hors des cercles éclairés¹⁰⁵. Il rend en outre compte de son désaccord avec George Mosse qui défend, pour sa part, la thèse selon laquelle l'intégration des idéaux d'émancipation des Lumières par les Juifs est le signe qu'un dialogue judéo-allemand a bien eu lieu¹⁰⁶. Ce cas mérite d'être signalé parce qu'il est relativement rare que les chercheurs français prennent position aussi explicitement dans les débats sur la 'symbiose judéo-allemande'. Dans ce contexte, il faut citer Enzo Traverso pour ses travaux sur l'identité des Juifs d'Allemagne, qui paraissent dès les années 1990. Il est l'un des premiers à consacrer un ouvrage à la 'symbiose judéo-

¹⁰² Stéphane MOSES, *L'Ange de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2006.

¹⁰³ Stéphane MOSES, *Un retour au judaïsme*, entretiens avec Victor Malka, Paris, Seuil, 2008, p. 56.

¹⁰⁴ BOUREL, *Moses Mendelssohn* (note 28). Dominique BOUREL, *Martin Buber. Sentinelle de l'humanité*, Paris, Albin Michel, 2015.

¹⁰⁵ Michael LÖWY, « Les intellectuels juifs » (note 25), p. 129. Sur ces questions, on renverra également aux travaux de Daniel Azuélos et notamment : Daniel AZUELOS, *L'entrée en bourgeoisie des Juifs allemands ou le paradigme libéral (1800-1933)*, Paris, PUPS, 2005.

¹⁰⁶ George L. MOSSE, *Jüdische Intellektuelle in Deutschland. Zwischen Religion und Nationalismus*, traduit de l'anglais par C. Spelsberg, Francfort/Main, Campus, 1992, p. 19.

allemande’ en 1993¹⁰⁷. Il utilise l’exemple des Juifs germanophones de Prague et de leur productivité culturelle pour montrer que, dans ce cas, c’est justement le monologue qui a été fécond¹⁰⁸. Il insiste par ailleurs sur la diversité des situations couvertes par l’expression « culture judéo-allemande »¹⁰⁹.

En outre, le numéro de 1996 de la *Revue germanique internationale*, qui a pour thème *Germanité, judaïté, altérité*, constitue un des premiers ouvrages de référence sur la question de l’identité des Juifs d’Allemagne. On y constate une importante représentation de chercheurs et chercheuses, spécialistes de ces questions, issues du monde germanophone, dont Christina von Braun, Dan Diner, Christoph Schulte ou Sigrid Weigel. C’est à ma connaissance la première fois que la question des Juifs d’Allemagne s’invite de manière globale, non limitée à l’un ou l’autre individu, dans le paysage de la recherche française¹¹⁰. Ces dernières années, de nombreux ouvrages collectifs ont contribué à une meilleure connaissance des Juifs d’Allemagne, en interrogeant les caractéristiques propres à leur identité. Je pense notamment à *Identités juives en Europe centrale. Des Lumières à l’entre-deux-guerres* en 2014, puis l’année suivante *Penser les identités juives dans l’espace germanique* et enfin en 2019 *Histoire des juifs et juives d’Allemagne*, qui met en avant la problématique spatiale des « *Lebenswelten* » pour cerner la spécificité de l’histoire des Juifs dans un espace et un milieu marqués par la culture allemande¹¹¹. La problématique spatiale est aussi importante pour deux volumes collectifs, dirigés par Laurence Guillon et Heidi Knörzer et parus en 2014 et 2015, qui interrogent la centralité de Berlin dans l’histoire des Juifs d’Allemagne¹¹².

¹⁰⁷ Enzo TRAVERSO, *Les Juifs d’Allemagne. De la symbiose judéo-allemande à la mémoire d’Auschwitz*, Paris, La découverte, 1993.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 6.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 7.

¹¹⁰ Gérard BENSUSSAN (éd.), *Germanité, judaïté, altérité* (=Revue germanique internationale, 5, 1996). <https://journals.openedition.org/rgi/538> [5/05/2022].

¹¹¹ Daniel BARIC / Tristan COIGNARD / Gaëlle VASSOGNE, *Identités juives en Europe centrale. Des Lumières à l’entre-deux guerres*, Tours, Presses universitaires François Rabelais, 2014. Dorothea BOHNEKAMP (éd.), *Penser les identités juives dans l’espace germanique XIXe-XXe siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015. Laurent DEDRYVERE / Patrick FARGES / Laurence GUILLON (éd.), *Histoire des juifs et des juives d’Allemagne (1867-1933)*, (=Cahiers d’études germaniques, 77, 2019). <https://journals.openedition.org/ceg/6792> [5/05/2022].

¹¹² Laurence GUILLON / Heidi KNÖRZER (éd.), *Berlin et les Juifs. XIX^{ème}-XXI^{ème} siècle*, Paris, Éditions de l’éclat, 2014. Laurence GUILLON / Heidi KNÖRZER (éd.), *Berlin und die Juden. Geschichte einer Wahlverwandtschaft?*, Berlin, Neofielis Verlag, 2015. Au sujet de la dimension urbaine de la vie juive dans

L'étude que je propose s'inspire et se nourrit de l'ensemble des travaux qui viennent d'être rapidement évoqués, sans que ce panorama prétende à l'exhaustivité. La spécificité de ce travail tient au fait qu'il s'attache à analyser la constitution des discours rétrospectifs sur l'identité des Juifs d'Allemagne et notamment ceux de la 'symbiose judéo-allemande'. Ce faisant, je souhaite contribuer à montrer dans quels termes l'identité des Juifs d'Allemagne s'est réécrite après 1945, en grande partie par des voix venues de l'exil.

la modernité, voir : Joachim SCHLÖR, *Das Ich der Stadt: Debatten über Judentum und Urbanität 1822-1938*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.

I – Les premiers discours de la ‘symbiose judéo-allemande’

En juin 2015, France culture consacrait une série d’émissions à la thématique « Tel Aviv-Ramallah, quelle place pour la philosophie ? ». La première était consacrée à Gershom Scholem et Martin Buber¹¹³. Si l’on considère les divergences massives qui ont opposé les deux hommes sur le plan théorique tout au long de leur vie, on est en droit de s’étonner de cette alliance, mais ce qui est également de nature à étonner l’auditeur, c’est la dénomination de « philosophes israéliens » qui revient tout au long de l’émission. Ne s’agit-il pas en effet d’un curieux raccourci de la biographie des deux auteurs que de les qualifier de penseurs israéliens sans interroger la pertinence de cette catégorie ? Cependant, il est alors nécessaire de se demander ce que pourrait être une qualification plus adéquate. C’est la dimension judéo-allemande de l’œuvre des deux auteurs qui se trouve alors évacuée par le raccourci susnommé. Cette anecdote met en lumière la difficulté qu’il y a à assigner à ces auteurs une identité nationale, difficulté augmentée par le fait que si l’épithète « israélien » n’est pas satisfaisante, force est de constater que « judéo-allemand » ne l’est pas beaucoup plus. Le premier renvoie à la citoyenneté, à la nationalité israélienne que Gershom Scholem et Martin Buber ont obtenue à la création de l’État hébreu en 1948, il renvoie aussi à la langue dans laquelle ils ont échangé et en partie écrit, à compter de leur départ pour la Palestine mandataire en 1923 pour Scholem et en 1938 pour Buber¹¹⁴. La question du choix de la langue est centrale dans ce contexte, parce qu’elle renvoie à la question du public auquel s’adresse chaque œuvre. Il faudra y revenir en évoquant la distinction qu’opère Scholem entre écrivain allemand et écrivain de langue allemande. L’épithète « judéo-allemand » renvoie pour sa part à la réalité composite et délicate à saisir, qui constitue l’objet de ce travail.

Ce que cette anecdote révèle, c’est à la fois la difficulté de se soustraire à ces qualifications en termes d’identité nationale et le fondement précaire sur lequel elles

¹¹³ Adèle VAN REETH, *Les chemins de la philosophie: Tel Aviv-Ramallah, quelle place pour la philosophie ?* (1/4) : Gershom Scholem, Martin Buber : <https://www.franceculture.fr/emissions/les-nouveaux-chemins-de-la-connaissance/tel-aviv-ramallah-quelle-place-pour-la-1> [16/05/2017].

¹¹⁴ Voir Sebastian SCHIRRMEISTER, *Begegnung auf fremder Erde. Verschränkungen deutsch- und hebräischsprachiger Literatur in Palästina/Israel nach 1933*, Stuttgart, Metzler, 2019, p. 5. Il pose la question de la possibilité ou de la légitimité de l’allemand comme langue d’expression pour les Juifs, en renvoyant à la littérature, donc à un mode d’expression esthétique. Mais dans le domaine littéraire et peut-être à plus forte raison dans celui des textes d’idée, la question de la langue est indissociablement liée à celle de la réception.

reposit. Elle amène à s’interroger sur la manière dont les auteurs dont traite cette étude comprennent le composé « judéo-allemand », dont ils soulignent pour certains le caractère problématique. Cette analyse doit en outre permettre de décrire et de comprendre l’arrière-plan de sa position complexe par rapport à l’Allemagne, tout particulièrement dans les années d’après-guerre. Scholem est devenu depuis les années 1960 le symbole d’une position controversée, qui a souvent été caricaturée. L’objectif est de montrer l’originalité de son point de vue et du traitement qu’il fait de la question judéo-allemande, par rapport à une époque où en même temps que se constitue la prise de conscience et la mémoire de la Shoah, naît la réflexion sur l’héritage des Juifs d’Allemagne. L’argumentation développée par Scholem se mue progressivement en un modèle de réconciliation (*Aussöhnung*) entre Juifs et Allemands, qui prend au sérieux le passé pour ne pas répéter les erreurs et préparer l’avenir. Pour les besoins de l’analyse, les auteurs qui débattent avec lui devront être évoqués, ainsi que ceux qui développent des interrogations similaires, notamment Buber, qui fait dans ce domaine figure de précurseur.

1. « *Das Ende der deutsch-jüdischen Symbiose* » : un texte précurseur de Martin Buber

« *Das Ende der deutsch-jüdischen Symbiose* » est le titre d’un essai de Martin Buber publié en 1939 dans la *Jüdische Weltrundschau*¹¹⁵. Il est alors installé depuis un an en Palestine mandataire¹¹⁶. On y trouve une des premières occurrences du concept de ‘symbiose judéo-allemande’ (*deutsch-jüdische Symbiose*), que Buber varie en utilisant les termes de « synthèse » (*Synthese*) et de « rencontre » (*Begegnung*). Cet essai livre plusieurs clés de compréhension pour qui s’intéresse aux problèmes posés par cette expression et la relation judéo-allemande en général. Il témoigne en effet à la fois d’une forme de scepticisme vis-à-

¹¹⁵ Il s’agit d’un hebdomadaire paru entre mars 1939 et mai 1940 et dont la rédaction se composait d’anciens rédacteurs de la *Jüdische Rundschau* émigrés en Palestine. Son rédacteur en chef était Robert Weltsch. Le texte de Buber est paru dans l’édition du 10 mars 1939, dans le premier numéro du journal. <http://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/cm/periodical/titleinfo/2424660> [31/03/2022].

¹¹⁶ Sur cette période de la vie de Buber, voir BOUREL, *Martin Buber* (note 104), p. 371-373. Si Buber quitte bien l’Allemagne contraint et forcé, il n’en reste pas moins un représentant convaincu du sionisme culturel. Durant la Seconde Guerre mondiale, il s’engage activement pour le dialogue (au sens de *Verständigung*) avec les populations arabes installées en Palestine. À sujet, voir également : Anja SIEGEMUND, *Verständigung in Palästina : deutsche und Prager Zionisten und die „Araberfrage“ 1918 bis 1933*, Munich, univ. Diss, 2005.

vis de l'utopie d'une relation heureuse entre Juifs et Allemands en Allemagne, mais développe également une argumentation organiciste, que l'on pourrait également qualifier de biologisante, et qui présente des traits inhérents au traitement de la question judéo-allemande, telle qu'elle était abordée à la fin du XIX^{ème} siècle, ainsi qu'au début du XX^{ème} siècle, tout en lui faisant subir un glissement significatif.

Buber commence par ancrer la relation entre Juifs et Allemands dans l'histoire de la vie juive en diaspora*, une vie marquée selon lui par son caractère instable : « Dans notre histoire diasporique [*Galuth-Geschichte*] au contraire, toute situation qui semble stable et durable porte en elle le germe de la destruction et de la décomposition », écrit-il¹¹⁷. Il n'y a pas de sécurité pour les Juifs à chercher dans la situation diasporique : on retrouve là un des arguments récurrents du sionisme de ses débuts jusqu'à nos jours¹¹⁸. Avant de s'intéresser au bilan que présente Buber de la relation judéo-allemande et à la manière dont il envisage l'avenir dans le contexte dramatique, dans lequel il écrit ce texte, il importe de s'intéresser aux termes dans lesquels Buber développe son propos.

Le peuple comme organisme vivant

Le texte de Buber fourmille de métaphores qui renvoient à la biologie. Le terme de symbiose lui-même ne fait pas exception. En ce sens, il est tributaire d'une vision du peuple et de l'État héritée du XIX^{ème} siècle, qui voit en eux des organismes vivants et constitue le fondement de la biologie raciste qui se met en place dans la seconde moitié du XIX^{ème} siècle¹¹⁹. Buber qualifie la société d'accueil de « *Wirtsvolk* » (peuple hôte), qu'il met lui-même entre guillemets, en raison de l'existence parasitaire à laquelle il renvoie et de son utilisation dans l'idéologie nazie. Néanmoins, il utilise ce terme, plutôt que d'en choisir un

¹¹⁷ Martin BUBER, « Das Ende der deutsch-jüdischen Symbiose » [1939], in : *Der Jude und sein Judentum*, Gerlingen, Lambert Schneider, 1993, p. 629-632, ici p. 629 : « *In unserer Galuth-Geschichte hingegen trägt jede fest und dauerhaft scheinende Lage den Keim der Zerstörung und der Zersetzung mit sich* ».

¹¹⁸ Le versant politique du sionisme voit en effet dans la création d'un État juif en Palestine la solution à la 'question' juive. Cf. Gershom SCHOLEM, « Le but final », in : *Le prix d'Israël. Écrits politiques*, Paris, Éditions de l'éclat, 2003, p. 47-55, ici p. 47. Cela correspond à ce que Theodor Herzl, conformément au sous-titre de son ouvrage – « Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage », propose dans *Der Judenstaat* [1896]. http://www.literaturdownload.at/pdf/Theodor_Herzl_-_Der_Judenstaat.pdf [11/07/2022], p. 2 et 14. Voir aussi Walter LAQUEUR, *A History of Zionism*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1972, p. xiii. Pour ce qui est des conflits ayant opposé les différents courants du sionisme lors du 17^{ème} congrès (30 juin 1931), voir *Ibid.*, p. 494, 575.

¹¹⁹ Arthur KRIEGL, *La race perdue*, Paris, PUF, 1983. Voir tout particulièrement le premier chapitre intitulé « Racisme et biologie », p. 11-17.

autre. Cette ambiguïté dans le choix des termes est tout à fait caractéristique de l’écriture de ce texte, qui interroge de manière plus ou moins explicite la thématique du « parasite ». Le terme de « *Wirtsvolk* » est en effet employé dans *Mein Kampf* pour caractériser les sociétés qui sont « hôtes » des Juifs considérés comme parasites¹²⁰. Cette utilisation du terme renvoie à la « biologisation de la pensée politique à partir de la fin du XIX^{ème} siècle »¹²¹. Le terme de « parasite » y est d’ailleurs toujours présent dans l’entourage immédiat de celui de « *Wirtsvolk* » ou « *Gastvolk* ». Selon Alex Bein, ces deux termes ont été popularisés entre autres par Treitschke à la fin du XIX^{ème} siècle, au point que les Juifs eux-mêmes se mettent à l’employer, sans y voir de sous-texte antisémite¹²². Theodor Herzl critique vivement ces emplois dans l’introduction de *Der Judenstaat*¹²³. Cela explique sans doute l’emploi naturel qu’en fait Buber, qui se situe dans une tendance où ces termes gagnent en importance après 1918¹²⁴.

Le terme générique auquel renvoient ces deux expressions est celui de « *Volkskörper* »¹²⁵. Il sous-tend les métaphores liées au peuple ou à l’État comme organismes, ainsi que celles qui perçoivent les phénomènes migratoires comme des formes pathologiques¹²⁶. Néanmoins, si ces termes ont joué un rôle indéniable dans la constitution

¹²⁰ Adolf HITLER, *Mein Kampf*, Munich, Zentralverlag der NSDAP, 1943, p. 334, 335.

<https://ia804508.us.archive.org/5/items/Mein-Kampf2/HitlerAdolf-MeinKampf-Band1Und2855.Auflage1943818S..pdf> [30/08/2022]

On notera que le terme de « *Gastvolk* », employé dans la même acception, alors qu’il signifie exactement l’inverse figure six fois dans le texte : p. 334, 338 (à trois reprises), p. 342 et p. 498. Au sujet des incohérences de cet emploi et de l’usage du terme de *Wirtsvolk* par des auteurs juifs, voir Florent BRAYARD / Andreas WIRSCHING (éd.), *Historiciser le mal. Une édition critique de Mein Kampf*, Paris, Fayard, 2021, p. 347, note 79.

¹²¹ *Ibid.*, p. 62, note 98.

¹²² Alex BEIN, « The Jewish Parasite: Notes on the Semantics of the Jewish Problem, with special Reference to Germany », in : *The Leo Baeck Institute Year Book*, 9, 1, janvier 1964, p. 3-40, ici p. 11.

¹²³ Theodor HERZL, *Der Judenstaat* (note 118), p. 3.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 13.

¹²⁵ On trouve 38 occurrences du terme « *Volkskörper* » dans le texte de Hitler. Les termes de *Wirt* et de *Gast* sont déjà présents dans le texte de Luther *Von den Juden und ihren Lügen* (1543), mais pas les composés *Wirtsvolk* et *Gastvolk*. Il n’emploie pas non plus le terme de parasite (ni *Parasit* ni *Schmarotzer*). À ce sujet, voir BRAYARD / WIRSCHING (éd.), *Historiciser le mal* (note 120), p. 62, note 98.

¹²⁶ Voir Klaus BERGDOLT, « Mikrokosmos und Makrokosmos. Der menschliche Körper als staatstheoretisches Modell », in : O. Depenheuer (éd.), *Staat und Schönheit. Möglichkeiten und Perspektiven einer Staatskalokagathie*, Wiesbaden, Verlag für Sozialwissenschaften, 2005, p. 131-144. Même si la vision de l’État et de la société comme un organisme est très ancienne, puisqu’on la trouve déjà dans la *République* de Platon, le terme de *Volkskörper* apparaît pour la première fois en allemand dans l’ouvrage de Friedrich Christoph Dahlmann, *Geschichte der französischen Revolution*, qui date de 1845. Bein signale que l’emploi de ce terme est caractéristique de la pensée politique conservatrice en Allemagne. BEIN, « The Jewish Parasite » (note 122), p. 6.

de l'idéologie antisémite, ils relèvent manifestement d'un emploi courant au XIX^{ème} et dans la première moitié du XX^{ème} siècle¹²⁷. On en trouve notamment, à titre d'exemple, des occurrences nombreuses dans les revues juives disponibles sur le site de la bibliothèque de l'Université de Francfort¹²⁸. Scholem défend lui aussi l'emploi des termes « *Wirtsvolk* » et « *Gastvolk* » dans le texte de 1966 intitulé « Juden und Deutsche » pour désigner la société allemande et la position des Juifs en son sein, malgré leur utilisation par le régime nazi¹²⁹. C'est un terme que l'on retrouve également sous la plume d'Adolf Leschnitzer, qui fera l'objet d'un chapitre dans la dernière partie¹³⁰. Les Juifs n'auraient, selon Scholem, jamais dû oublier qu'ils se trouvaient en terre étrangère et estime que les événements lui ont donné raison. Buber évoque d'ailleurs dans son texte de manière pour le moins ambiguë l'idée que les Juifs auraient mené en Allemagne une existence parasitaire. Il oppose terme à terme le parasitisme et la fécondité (« *Fruchtbarkeit* ») en distinguant deux options possibles pour la rencontre entre deux peuples : une étrangeté négative (*negativ-fremd*) et une étrangeté positive (*positiv-fremd*). La première renvoie au parasitisme, sans pour autant que Buber emploie le terme, elle se caractérise par une absence de relation entre les deux peuples, qui se contentent de cohabiter, ce qui finit, sans que l'on comprenne bien pourquoi Buber arrive à cette conclusion, par faire périr le plus faible des deux éléments. C'est cette manière d'envisager la fin de la relation qui renvoie à l'idée du parasitisme. Elle relève peut-être aussi d'une forme de darwinisme intériorisée, qui voudrait que la cohabitation mette nécessairement les deux éléments en concurrence et soit nécessairement néfaste au plus faible des deux. La seconde forme d'étrangeté se caractérise par le contact fécond entre les deux populations : « [...] malgré toute leur étrangeté, ils sont par essence interdépendants par nature, orientés et tournés l'un vers l'autre, un domaine commun émerge, dans lequel un

¹²⁷ Pour une histoire de l'emploi du terme parasite (*Parasit / Schmarotzer*) dans le domaine de la biologie et de la sociologie, voir *ibid.*, p. 8. Bein signale que si le terme de parasite est largement antérieur à son emploi dans le domaine de la biologie, où il fait son apparition au XVIII^{ème} siècle, celui de symbiose en est pleinement hérité.

¹²⁸ <http://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/cm> [4.03.2019]. On trouve notamment 79 occurrences du terme *Wirtsvolk* dans la revue *Der Jude* entre 1916 et 1928, 76 dans la revue *Die Welt* entre 1897 et 1914 et 68 dans la revue du *Central-Verein** entre 1922 et 1938. Le terme reste également employé dans des textes plus récents, comme par exemple Yehiel ILSAR, « Zum Problem der Symbiose » (note 35), p. 131.

¹²⁹ Gershom SCHOLEM, « Juden und Deutsche » [1966], in : *Judaica* 2, Francfort/Main, Suhrkamp, p. 20-47, ici p. 32 : « Die Rede vom 'Wirtsvolk', bei dem wir nur zu Gäste waren, hatte guten Sinn. »

¹³⁰ Adolf LESCHNITZER, « Juden und Deutsche – Das Ende einer Symbiose. Vom Hexenwahn zum Nationalsozialismus », in : *Aufbau*, vol. XI, n° 14 et 16, 6 et 20 avril 1945. <https://archive.org/details/aufbau11945germ/page/n211/mode/1up?view=theater> [16/02/2022].

contact fécond a lieu, une œuvre culturelle grandit, qui sans cette rencontre serait restée incréée. »¹³¹ Cette deuxième forme de relation, qui caractérise chez Buber ce qu’il appelle alternativement « synthèse » ou « symbiose » est marquée par une forme de tissage de la relation qui en fait un organisme spécifique – il parle pour sa part de « lien organique » (« *organischer Zusammenhang* »)¹³², qui n’occasionne pas la mort de l’un de ses éléments, mais permet à cette nouvelle entité d’être productive sur le plan culturel. Et Buber de conclure : « Ce n’était pas une existence de parasite. Cela impliquait toute une humanité [*Menschentum*], et cela a porté ses fruits »¹³³. Là encore, la métaphore biologique permet à Buber de mettre en valeur le caractère productif qu’il décèle au sein de la relation judéo-allemande. Il prend deux exemples pour montrer la réciprocité de cette relation. Le premier renvoie selon lui à un modèle allemand qui a influencé les milieux juifs. Il cite ici le cercle qui s’est formé autour de Stefan George, dont un certain nombre des membres étaient juifs : on citera notamment Karl Wolfskehl, Friedrich Gundolf ou Rudolf Borchardt. Cette affinité des intellectuels juifs avec ce cercle poétique avait déjà été signalée par Walter Benjamin dans son article intitulé « Juden in der deutschen Kultur », publié dans l’*Encyclopedia Judaica* :

Dans le cercle qui s’est constitué autour de Stefan George au cours des années 1890, la possibilité a pour la première fois été offerte aux Juifs de mettre leurs tendances conservatrices dans une relation fructueuse avec la germanité. Parmi ceux qui ont adopté la doctrine de George sur la mission sacerdotale du poète, sa référence à Nietzsche, Hölderlin, Jean Paul et aussi à l’héritage catholique, et les ont renforcés par leurs commentaires, on compte en première place Karl Wolfskehl (né en 1860) et Friedrich Gundolf (né en 1880) [...].¹³⁴

¹³¹ BUBER, « Das Ende der deutsch-jüdischen Symbiose » (note 117), p. 630 : « *in all ihrer Fremdheit sind sie in ihrem Wesen aufeinander angelegt, aufeinander gerichtet, aufeinander gewiesen, gemeinsamer Bereich taucht auf, in dem fruchtbarer Kontakt zwischen ihnen erfolgt, ein kulturelles Werk erwächst, das ohne diese Begegnung ungeschaffen geblieben wäre.* »

¹³² *Ibid.*, p. 629.

¹³³ *Ibid.*, p. 630 : « *Das war kein parasitäres Dasein; ganzes Menschentum wurde eingesetzt und trug seine Frucht.* »

¹³⁴ Walter BENJAMIN, « Juden in der deutschen Kultur » [1929], in : *Gesammelte Schriften* 2-2, sld. R. Tiedemann et H. Schweppenhäuser, Francfort/Main, Suhrkamp, 1991, p. 807-813, ici p. 812 : « *In dem Kreise, der sich um Stefan George im Laufe der 90er Jahre bildete, bot sich den Juden zum ersten Mal die Möglichkeit, ihre konservativen Tendenzen in fruchtbare Beziehung zum Deutschtum zu setzen. Unter denen, welche Georges Lehre von der priesterlichen Sendung des Dichters, seinen Hinweis auf Nietzsche, Hölderlin, Jean Paul, auch auf katholisches Erbgut, aufnahmen und kommentierend bekräftigten, stehen als Juden an erster Stelle Karl Wolfskehl (geb. 1860) und Friedrich Gundolf (geb. 1880) [...]* ». À ce sujet, voir aussi Geret LUHR, *Ästhetische Kritik der Moderne. Über das Verhältnis Walter Benjamins und der jüdischen Intelligenz zu Stefan George*, Marburg/L, LiteraturWissenschaft.de, 2002.

Benjamin renvoie ici à la participation d'intellectuels d'origine juive à la 'révolution conservatrice' dont les représentants les plus éminents faisaient partie du *George-Kreis*¹³⁵.

Buber évoque aussi Edmund Husserl, qui était issu d'une famille juive, bien qu'il fût lui-même converti au catholicisme, et dont les travaux ont inspiré durablement la philosophie allemande. On pensera par exemple à Martin Heidegger ou à Hans-Georg Gadamer. Cependant, un des écueils de l'argumentation de Buber à cet endroit réside dans le fait que le judaïsme des personnes qu'il évoque relève tout au plus de leur biographie, mais ne renvoie pas à une culture juive, qu'ils auraient eux-mêmes affirmée et qui pourrait se retrouver dans leurs œuvres. C'est un des points aveugles qui traverse les arguments en faveur d'une participation active des Juifs à la culture allemande : qui est Juif ? Est-il légitime de considérer *ex post* comme juive toute personne qui a été concernée par les lois raciales de Nuremberg de 1935, alors même que ce sont souvent les discriminations du régime national-socialiste qui ont donné une réalité à cette identité juive que ces personnes n'avaient parfois jamais revendiquée avant¹³⁶. On notera d'ailleurs que Benjamin et Buber sont ici victimes du même écueil.

Dans un texte où il essaie de faire le point sur la polémique autour de la symbiose judéo-allemande, Yehiel Ilsar tente de distinguer strictement entre la conception de la symbiose dans le domaine de la biologie et celle qui pourrait être légitime dans le domaine des sciences humaines. Dans ce contexte, il relève que Buber emploie le terme de symbiose comme un synonyme de celui de synthèse¹³⁷ : une tendance que l'on retrouve dans les textes postérieurs, notamment ceux de Gershom Scholem. Or, la conception biologique de la symbiose impose, au contraire de la synthèse, que les deux organismes restent distincts, qu'ils ne se fondent pas en un tout où ils deviendraient indiscernables. On peut en déduire que l'analogie avec la biologie opérée par Buber ne relève pas d'un véritable intérêt pour cette discipline, mais vise plutôt à mettre en valeur une forme de nécessité essentielle qui serait

¹³⁵ À ce sujet, voir : Rainer KOLK, « Verkannte Brüder, entjudete Juden. George-Kreis, deutsch-jüdisches Bürgertum und die politische Rechte 1918-1933 », in : G. Mattenklott / M. Philipp / J. H. Schoeps (éd.), *Verkannte Brüder? Stefan George und das deutsch-jüdische Bürgertum zwischen Jahrhundertwende und Emigration*, Hildesheim/ Zürich, Olms, 2001, p. 55-68.

¹³⁶ On peut penser entre autres à Werner Kraft ou à Rudolf Borchardt, dont il est question dans l'ouvrage suivant : Wolfgang MATZ, *Eine Kugel im Leibe. Walter Benjamin und Rudolf Borchardt. Judentum und deutsche Poesie*, Göttingen, Wallstein, 2011, p. 22 au sujet de Kraft et p. 107 au sujet de Borchardt.

¹³⁷ ILSAR, « Zum Problem der Symbiose » (note 35), p. 151.

inhérente à la relation entre Juifs et Allemands. C’est cet essentialisme chez Buber qui le lie aux penseurs de la relation judéo-allemande qui l’ont précédé.

Un texte à la frontière entre deux paradigmes discursifs

Les interrogations portant sur la nature et les défis de la relation judéo-allemande se posent dans la première moitié du XX^{ème} siècle et dès la fin du XIX^{ème} siècle dans des termes qui n’apparaissent plus de manière prééminente chez Buber, ceux de « germanité et judéité » (« *Deutschtum und Judentum* »). Le premier texte qui propose une réflexion dans ces termes paraît en 1880 sous la plume du banquier libéral Ludwig Bamberger dans le cadre des débats sur l’antisémitisme soulevés par l’historien Heinrich von Treitschke, qui dans un texte de 1879 intitulé *Nos perspectives (Unsere Aussichten)* développa le verdict suivant : « Les Juifs sont notre malheur »¹³⁸. Au début du XX^{ème} siècle, la question s’émancipe peu à peu de l’antisémitisme pour interroger d’une part les conditions de possibilité d’une vie juive en diaspora* et également, dans certains milieux, théoriser une forme de destin commun entre Juifs et Allemands. Le texte paradigmatique de cette forme argumentative est l’ouvrage de Hermann Cohen, intitulé *Deutschtum und Judentum*¹³⁹. On notera que si la légitimité de l’association des deux termes, du trait d’union, est bien thématifiée dans le cadre des critiques que subit le livre de Cohen, notamment celle de Franz Rosenzweig, les termes de la question ne sont, eux, pas remis en question¹⁴⁰. Le point commun principal entre la vision héritée de Hermann Cohen et celle de Buber réside dans son caractère essentialiste. Cohen compare les sources de l’esprit des peuples qu’il considère, à savoir Juifs, Allemands, Grecs et Chrétiens. Il les envisage tous en termes de « *-tümern* », ce qui indique qu’il se soucie peu des peuples comme ensembles concrets d’individus avec leur histoire et leurs interactions, mais considère

¹³⁸ L’ouvrage suivant reconstitue l’ensemble du débat et rassemble les textes à travers lesquels il a été mené. Karsten KRIEGER (éd.), *Der „Berliner Antisemitismusstreit“ 1879-1881*, Munich, Saur, 2003. Vgl. Ludwig BAMBERGER, « *Deutschtum und Judentum* », in *ibid.*, p. 217-243 ; Heinrich von TREITSCHKE, « *Unsere Aussichten* » [1879], in *ibid.*, p. 6-16, ici p. 14.

¹³⁹ COHEN, *Deutschtum und Judentum* (note 3).

¹⁴⁰ Dans l’ouvrage intitulé *Jews and Words*, Amos Oz et Fania Oz-Salzberger notent que l’expression *Judentum* naît par analogie avec *Christentum* et qu’au préalable, il y avait certes des Juifs, mais pas de judaïsme comme religion, comme concept englobant l’ensemble des pratiques culturelles de la communauté. OZ / OZ-SALZBERGER, *Jews and words* (note 39), p. 155. Leora FAYE BATNITZKY, *How Judaism became a religion : an introduction to modern Jewish thought*, Princeton, Princeton University Press, 2011, p. 13. L’auteur fait remonter à Mendelssohn l’usage juif de catégories héritées du protestantisme pour définir le judaïsme.

leur esprit (*Volksgeist*)¹⁴¹. Il procède en analysant les sources communes de ces abstractions : le logos est selon lui commun à la christianité (*Christentum*) et à l'hellénité (*Griechentum*)¹⁴². Voici comment il justifie son procédé, après avoir rejeté la légitimité des « qualités politiques, sociales et morales », qu'il considère comme contingentes, à exprimer « l'esprit national » : « Le critère suffisant pour déterminer de manière précise et à plus forte raison concrète un caractère national réside uniquement dans les profondeurs les plus profondes de l'esprit lui-même. »¹⁴³. Cette fixation sur l'esprit qui le place dans la lignée de Hegel, et dont il ne prend pas la peine de livrer de définition, le fait sortir d'emblée de la réalité historique, qu'il convoque parfois par touches, mais sans systématisme aucune. C'est de façon spéculative et non de façon historique que doit, selon lui, être définie la parenté entre les peuples. Cette perspective, qui essentialise les peuples et leur devenir, sans référence à la réalité socio-historique ou politique, se retrouve dans certains discours d'après-guerre, bien qu'elle ait été largement disqualifiée par la conception nationale-socialiste du peuple et par la violence des événements qui lui sont corrélés.

Le logos grec qui est, selon Cohen, à la source aussi bien du judaïsme, depuis les temps exiliques, que du christianisme, auquel il confère sa langue, est le dénominateur commun de la judéité et de la germanité. Implicitement, Cohen place l'essence du judaïsme, non pas dans son origine hébraïque religieuse et traditionnelle, ni dans la Bible, ni dans l'œuvre herméneutique des rabbins, mais dans l'exil à Alexandrie au premier siècle. Cette interprétation repose particulièrement sur l'importance qu'il donne au philosophe Philon d'Alexandrie, qui incarne la réception de l'hellénisme dans les milieux juifs¹⁴⁴. Il y a dans la judéité, telle que la conçoit Cohen, une essence diasporique, qui prendra un rôle tout aussi

¹⁴¹ Cette vision est vraisemblablement héritée de la psychologie des peuples, qui a exercé une grande influence sur Hermann Cohen. Ulrich SIEG, « Der frühe Hermann Cohen und die Völkerpsychologie », in : *Aschenas*, 13, 2, 2003, p. 461-483. Voir également COHEN, *Deutschtum und Judentum* (note 3), p. 6. Au sujet de la psychologie des peuples, voir aussi : Céline TRAUTMANN-WALLER, « La psychologie des peuples de Heymann Steinthal et Moritz Lazarus », in : *Revue d'histoire des sciences humaines*, 2, 19, 2008, p. 197-209.

¹⁴² Je traduis ici *Christentum* par christianité, compris comme le caractère de ce qui est chrétien qui, dans le contexte des développements de Cohen, est distinct du christianisme comme religion instituée.

¹⁴³ COHEN, *Deutschtum und Judentum* (note 3), p. 6 : « Das zulängliche Kriterium zur genaueren, und erst recht konkreten Bestimmung eines Nationalgeistes liegt einzig und allein in den tiefsten Tiefen des Geistes selbst ».

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 5. On notera l'absurdité du propos, qui prend comme source du judaïsme un univers culturel qui est très largement postérieur à son origine. C'est loin d'être le seul élément problématique du texte. À ce sujet voir l'introduction que livre Marc de Launay à sa traduction : Marc de LAUNAY, « Hermann Cohen ou le romantisme de la raison », in : *Pardes*, 5, 1987, p. 2-11.

central mais différent dans la critique formulée par Rosenzweig. Cette autre dimension, biblique du judaïsme, est évoquée dans un second temps, comme une source du christianisme. Le christianisme, qui est une source de la germanité, est judéo-grec. On observe ici un jeu sur des relations de transitivité. Pour résumer : le christianisme et le judaïsme sont de source grecque. Cette source grecque parvient à la germanité par le biais du christianisme, dont la source est aussi le judaïsme. Le judaïsme est donc une des sources de la germanité. Cohen se sert de l’affinité du public allemand cultivé avec la culture de la Grèce antique pour intéresser son lectorat aux sources commune de la pensée allemande et de la pensée juive et pour légitimer son propos. La relation qu’il élabore dans les premières pages du texte sert de canevas pour réfléchir aux caractéristiques essentielles de la germanité et du judaïsme afin d’y trouver des évolutions parallèles. Il passe donc en revue un certain nombre de domaines essentiels de la vie de l’esprit : principalement la philosophie, la musique et la religion pour en dégager des évolutions ou des moments communs¹⁴⁵.

Dans le cours du texte, Cohen établit de nombreux parallèles entre la vie intellectuelle allemande et la vie intellectuelle juive. Les similitudes qu’il décèle servent de base à une conclusion sur la situation politique de son époque, au cours de laquelle il évoque « l’internationalité » des Juifs, qui leur est souvent reprochée¹⁴⁶. Cohen considère en effet ce dernier comme une garantie pour la paix future. Ce faisant, il en profite pour justifier son patriotisme sans faille envers l’Allemagne, qui devrait inspirer le respect à tous les Juifs d’Europe : « Je crois donc [...] qu’incombe aux Juifs de France, d’Angleterre et de Russie un devoir de piété envers l’Allemagne, car c’est le pays mère de son âme, quand par ailleurs sa religion est son âme. »¹⁴⁷ Allemands et Juifs sont liés, selon Cohen, par une communauté de destin qui devrait imposer le respect à tous les Juifs d’Europe. Cette formulation peut surprendre, mais elle est due à l’optimisme des débuts de la Première Guerre mondiale, qui

¹⁴⁵ Au sujet de l’idée d’une parenté essentielle entre germanité et judéité, voir Jörg MARQUARDT, « Germanophilie im deutschen Judentum im 19. Jahrhundert », in : *Europäische Geschichte Online* (EGO), 2011, <http://www.ieg-ego.eu/marquardtj-2011-de>, [18/08/2022].

¹⁴⁶ COHEN, *Deutschtum und Judentum* (note 3), p. 42 : « Internationalität ».

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 42 : « Ich glaube nun [...], daß auch dem Juden in Frankreich, in England und in Rußland Pflichten der Pietät gegen Deutschland obliegen; denn es ist das Mutterland seiner Seele, wenn anders seine Religion seine Seele ist. » Dazu vgl. Hartwig WIEDEBACH, « Das Problem eines einheitlichen Kulturbewußtseins. Zur Person des jüdisch-deutschen Philosophen Hermann Cohen », *Aschkenas*, 10, 2, 2000, p. 417- 441.

avait fait naître chez certains Juifs l'espoir d'une meilleure reconnaissance de leurs droits¹⁴⁸. Le texte se termine par une vision utopique qui aboutit à la déclaration suivante : « La germanité doit devenir le centre d'une union d'États qui instaurera la paix mondiale et au sein de laquelle elle jettera les fondements authentiques d'un monde de culture. La guerre juste est la préparation de la paix perpétuelle. »¹⁴⁹

Dans son compte rendu critique de l'ouvrage de Cohen, Franz Rosenzweig ne prend pas la peine de revenir point par point sur l'argumentation, car il en remet en cause le principe de manière radicale¹⁵⁰. De plus, les enjeux de ce texte vont largement au-delà de la critique de Cohen, mais révèlent des thèses importantes pour la pensée de Rosenzweig¹⁵¹. Il commence par souligner que l'ouvrage de Cohen ne doit pas être compris comme une production intellectuelle due aux circonstances dans lesquelles il a été écrit, mais se situe dans la droite ligne de son œuvre, qui s'est nourrie de deux sources essentielles : l'idéalisme allemand (et au premier chef Kant, puisque Cohen fonde à Marburg l'école néokantienne) et la tradition juive, ce que Rosenzweig appelle les « choses juives » (« *jüdische Dinge* »). Cette double source de la pensée de Cohen explique la teneur de son texte. Mais Rosenzweig souligne que ces deux aspects de sa pensée restent séparés, de la même manière que les deux cercles d'élèves qu'il a formés dans ces deux domaines demeurent hermétiques : « C'est seulement dans la personnalité du travailleur que cette division se trouve dépassée. »¹⁵² C'est

¹⁴⁸ Michael MEYER / Michael BRENNER, *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, vol. 3, 1871-1918, sld. S. Lowenstein/ P. Mendes-Flohr/ P. Pulzer et al., Munich, Beck, 2000, p. 362. Dans les premières années du conflit, les autorités allemandes espéraient que les contacts étrangers des Juifs allemands, dont ils surestimaient nettement l'importance, pourraient être utilisés en faveur de la propagande de guerre allemande. Pour cela, l'accès des Juifs à des postes élevés dans l'armée et l'administration avait été facilité. Cet espoir a été violemment déçu à partir de 1916 avec ce que l'on a appelé le « comptage des Juifs », une mesure visant à déterminer combien de Juifs servaient réellement dans l'armée et qui résultait d'un soupçon quant à leur participation à l'effort de guerre. Cf. *Ibid.*, p. 367sqq.

¹⁴⁹ COHEN, *Deutschtum und Judentum* (note 3), p. 55 : « *Das Deutschtum muss zum Mittelpunkt eines Staatenbundes werden, der den Frieden der Welt begründen und in ihm die wahrhafte Begründung einer Kulturwelt stiften wird. Der gerechte Krieg ist die Vorbereitung des ewigen Friedens.* »

¹⁵⁰ Rosenzweig n'a pas publié ce texte de son vivant, par peur de blesser son maître. Franz ROSENZWEIG, « Deutschtum und Judentum » [1915], in : *Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sld. R. und A. Mayer, La Haye, Nijhoff, 1984, p. 169-175.

¹⁵¹ Il fait notamment écho à une note du journal de l'auteur, dans laquelle il définit le concept de « dissimulation ». Franz ROSENZWEIG, *Briefe und Tagebücher*, sld. R. Rosenzweig, La Haye, Nijhoff, 1979, p. 770.

¹⁵² Franz ROSENZWEIG, « Deutschtum und Judentum » (note 150), p. 171 : « *Nur in der Persönlichkeit des Arbeiters wird diese Teilung überbrückt.* » Les autres critiques de l'ouvrage de Cohen ont plutôt tendance à considérer ce texte comme un cas à part, pour ainsi dire un accident de parcours, sans lien avec son œuvre antérieure. Au contraire cela Jakob Klatzkin voit dans le texte de Cohen un symptôme de la guerre sans lien avec le reste de son œuvre dont il reconnaît l'importance capitale pour les Juifs d'Allemagne. Jakob

au fond une manière de dire que Cohen représente la symbiose, même si Rosenzweig n’emploie pas l’expression.

La démonstration de Rosenzweig comporte plusieurs points. Le premier se trouve dans l’introduction du texte et ne se réfère pas explicitement aux développements de Cohen, mais détermine plutôt l’horizon intellectuel dans lequel Rosenzweig se place. Il s’agit pour lui de justifier la vie des Juifs en diaspora* : « L’obligation de l’‘assimilation’ est aussi vieux que la *Galout** [dispersion] ; cette dernière n’a pas de début identifiable dans le temps. »¹⁵³ Rosenzweig renonce donc à dater les débuts de la diaspora* (par exemple en 70 de notre ère, avec la destruction du second temple) comme de l’assimilation, mais formule l’idée suivante en se reposant sur le texte biblique : « Adam est né de la terre, le Juif est venu s’installer. »¹⁵⁴ Il renvoie la diaspora* à l’histoire mythique originelle des Juifs, au fait qu’Abraham s’est installé sur une terre étrangère qui lui a été désignée par Dieu (Gn 12, 1)¹⁵⁵. Dans ce cadre, il plaide pour une forme de rapprochement avec le peuple d’accueil, qui ne doit jamais déboucher sur une union (*Vereinigung*) et pousse les Juifs à tenir une situation paradoxale inhérente à leur essence :

Ce que nous recevons, nous ne pouvons pas le recevoir en tant que Juifs, ce que nous réalisons nous ne devons pas le réaliser en tant que Juifs. Et cependant, nous sommes obligés pour conserver l’unité de notre âme, de mettre en relation ce que nous recevons et ce que nous réalisons dans une relation de quelque nature qu’elle soit avec notre judaïsme.¹⁵⁶

Si l’on lit ce passage à la lumière d’une vision de la symbiose qui exige non pas une synthèse, mais l’union de deux éléments séparés et destinés à le rester, on peut dire qu’elle s’exerce

KLATZKIN, « Deutschtum und Judentum. Eine Besprechung », in : *Der Jude: eine Monatschrift*, 2, 4, 1917-1918, p. 245-252. Au sujet de Jakob Klatzkin, voir Olivier BAISEZ, « Jakob Klatzkin : la philosophie et le sionisme dans les *Problèmes du judaïsme moderne* », in : *Études germaniques* 3, 255, 2009, p. 643-672.

¹⁵³ ROSENZWEIG, « Deutschtum und Judentum » (note 150), p. 169 : « *Der Zwang zur ‘Assimilation’ ist so alt wie der Galut [Zerstreuung]; dieser hat aber keinen bestimmbaran Anfang in der Zeit.* »

¹⁵⁴ *Ibid.* : « *Adam ist erdgeboren, der Jude ist zugewandert* ».

¹⁵⁵ Pour les références bibliques, je cite systématiquement la traduction de Louis Segond de 1910, parce qu’elle est issue de la tradition protestante, comme celle de Luther, même si ces deux traductions ne sont pas équivalentes, ni du point de vue de leur production, ni du point de vue de leur réception. <https://www.info-bible.org/lsg/INDEX.html> [30/08/2022].

¹⁵⁶ ROSENZWEIG, « Deutschtum und Judentum » (note 150), p. 170 : « *Was wir empfangen, dürfen wir nicht als Juden empfangen, was wir leisten, sollen wir nicht als Juden leisten. Und gleichwohl sind wir, um der Einheit der Seele willen genötigt, auch unser Judentum zu Empfangenem und Geleistetem in ein wie immer geartetes Verhältnis zu setzen.* »

chez Rosenzweig au sein de l'âme de chaque Juif, donc au sein d'une instance individuelle et non à l'échelle de l'ensemble d'une communauté¹⁵⁷.

Deux remarques s'imposent sur les réflexions préliminaires de Rosenzweig. Elles doivent être comprises comme une mise en garde à destination du lecteur qui ne doit en aucun cas interpréter sa critique du texte de Cohen comme une concession au sionisme. Si Rosenzweig met en garde contre l'assimilation et prône ce qu'il appelle la « dissimulation », ce n'est pas dans le sens d'une sortie de la situation diasporique, mais dans le sens d'une nécessité pour chaque Juif de préserver en lui le judaïsme au sein même de la diaspora* et de prendre conscience de sa situation diasporique¹⁵⁸. De plus, Rosenzweig semble implicitement voir dans la démarche de Cohen un symptôme, un effet pervers du rapprochement entre deux peuples, que cause nécessairement la vie en diaspora*. Rosenzweig considère que l'approche historique adoptée par Cohen n'est pas en mesure de prouver un lien nécessaire entre le judaïsme et la germanité : le fait que l'histoire des deux peuples permette d'identifier des évolutions communes ne prouve rien pour leur devenir. Il admet toutefois que, pour Cohen, ce ne sont pas ces rencontres contingentes qui sont capitales, mais plus essentiellement ce qu'il appelle « la parenté intérieure de ces deux phénomènes [*Deutschtum und Judentum*] »¹⁵⁹. Rosenzweig insiste sur le fait qu'il ne souhaite pas procéder à une critique de détail qui reprocherait à Cohen d'oublier ou de tordre certains aspects pour les besoins de son argumentation. Pour lui, le point fondamental relève du fait que les deux concepts de judéité et de germanité ne sont pas à mettre sur le même plan, ce qui invalide *de facto* l'ensemble de l'argumentation :

¹⁵⁷ Dans un texte intitulé L'homme juif, Rosenzweig définit la « conscience de soi juive » comme une conscience portée par chaque Juif individuellement et non comme une conscience collective. Franz ROSENZWEIG, « L'homme juif », in : *idem, Confluences, Politique, histoire, judaïsme*, introduit, traduit et annoté par G. Bensussan, M. Crépon et M. de Launay, Paris, Vrin, 2003, p. 181-200.

¹⁵⁸ Cette opposition entre assimilation et dissimulation aura une certaine postérité dans l'histoire sociale. Voir Shulamit VOLKOV, *Germans, Jews, and Antisemites. Trials in Emancipation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 256-275. Volkov explique la volonté de dissimulation par les barrières auxquelles se trouvent confrontés les Juifs désirant s'assimiler. Mais elle voit également dans la dissimulation le résultat d'une dynamique sociale, par laquelle se constitue un groupe ayant les mêmes pratiques sociales, culturelles et familiales et cultive une forme d'entre-soi, qui n'est pas uniquement subi. Voir aussi Shulamit VOLKOV, « The dynamics of dissimulation. Ostjuden and German Jews », in : R. Jehuda / W. Schatzberg (éd.), *The Jewish Response to German Culture. From the Enlightenment to the Second World War*, Hanover / Londres, University Press of New England, 1985, p. 195-211, ici p. 199.

¹⁵⁹ ROSENZWEIG, « *Deutschtum und Judentum* » (note 150), p. 172 : « *die innerliche Verwandtschaft der beiden Erscheinungen* ».

Quiconque prend la germanité (ou toute caractéristique nationale [*Volkstum*]) comme point de départ, fera au judaïsme le tort de le considérer comme un peuple et sur cette balance, il pèsera toujours trop peu ; ce n’est pas un peuple comme les autres peuples et, quoi qu’en pense naïvement le sionisme vulgaire, il ne l’a jamais été. Qui, au contraire, prend le judaïsme comme point de départ – et c’est ce que fait Cohen, fait à la germanité le dangereux honneur, de ne pas le considérer comme une caractéristique nationale, mais comme une religion.¹⁶⁰

Ici, c’est bien la dimension messianique et eschatologique du texte de Cohen qui est en cause, celle qui tend à faire de la germanité, doublée du judaïsme l’instrument de la paix en Europe et de l’Allemagne le lieu naturel de la diaspora* juive. En effet, Cohen développe dans son texte, écrit en pleine Première Guerre mondiale, un projet de paix perpétuelle dans la lignée de Kant, dont les Juifs sont, en raison de leur « internationalité » (voir p. 52), le principal instrument¹⁶¹. C’est leur rôle prophétique que Cohen met ici en avant et que l’on retrouve également à la fin du texte de Buber :

Nous sommes donc, en cette période capitale pour le destin des peuples, également fiers en tant que Juifs, d’être des Allemands [...]. Nous nous sentons donc en tant que Juifs allemands emplis de la conscience d’une force culturelle centrale, qui est vouée à lier les peuples dans le sens de l’humanité messianique.¹⁶²

La dimension messianique accordée par Cohen à l’Allemagne comprise comme une idée et comme une force, une énergie propre, se double du fait que la dimension messianique du peuple juif prend une direction très différente de celle que voit en lui Rosenzweig. Pour ce dernier, elle réside dans le fait qu’il annonce la Rédemption. Cela n’est possible pour Rosenzweig que dans la mesure où les Juifs, du fait d’un exil dont il a montré la nécessité dans l’introduction du texte ne sont pas un peuple comme les autres. La vie en diaspora* fait d’eux un peuple extra-historique à qui son triple exil (territorial, linguistique et juridique) impose de rester en dehors de l’histoire universelle, telle qu’elle est conçue par Hegel (dont

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 173 : « *Wer vom Deutschtum (oder von irgend einem Volkstum) ausgeht, wird dem Judentum das Unrecht tun es als Volk zu wiegen; auf dieser Waage wird es stets zu leicht befunden werden; es ist kein Volk wie andere Völker und ist es, trotz des naiven Vulgärzionismus, auch nie gewesen. Wer hingegen vom Judentum ausgeht – und das tut Cohen, der tut dem Deutschtum die gefährliche Ehre an, es nicht als Volkstum sondern als Religion zu bewerten.* »

¹⁶¹ Immanuel KANT, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* [1795], <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/aa08/341.html> [7/07/2019].

¹⁶² COHEN, *Deutschtum und Judentum* (note 3), p. 45-46 : « *So sind wir in diesen Zeiten eines epochalen Völkerschicksals auch als Juden stolz darauf, Deutsche zu sein [...]. So fühlen wir uns als deutsche Juden in dem Bewusstsein einer zentralen Kulturkraft, welche die Völker im Sinne der messianischen Menschheit zu verbinden berufen ist.* »

Rosenzweig reprend l'argument de l'extra-historicité juive)¹⁶³. Selon lui, le peuple juif paie par son exclusion du concert des peuples, par son exterritorialité et son extra-historicité le prix de l'élection divine. Comme l'écrit Stéphane Mosès : « Le peuple juif est éternel dans l'exacte mesure où il est absent à l'histoire. »¹⁶⁴ Il est en exil dans le monde, il n'utilise pas sa propre langue pour communiquer, sa loi est sainte et n'est pas soumise aux changements qui caractérisent la vie des Nations, c'est à ce prix que le peuple juif se définit comme peuple éternel. Aux yeux de Rosenzweig, Cohen commet donc une erreur capitale : en se concentrant sur les points de comparaison, il oublie la spécificité du peuple juif et fait sortir la dimension messianique de son essence, pour mettre l'histoire réelle du peuple juif, pour ainsi dire au service de la germanité et d'une dimension messianique qu'il place dans la jonction, dans la synthèse entre judaïsme et germanité¹⁶⁵.

Si Cohen et Rosenzweig sont souvent considérés comme les principaux représentants de la thèse d'une 'symbiose judéo-allemande', ils n'emploient eux-mêmes jamais ce terme et le modèle d'argumentation qu'ils proposent est très éloigné de ce que l'on trouvera après-guerre dans les textes traitant de la relation judéo-allemande. À la lumière de ces deux textes, on peut dire que Rosenzweig s'oppose à l'idée d'une synthèse entre « judéité » et « germanité », alors que Cohen voit dans ce qu'il n'appelle pas symbiose, mais qui en porte les traits, le rôle messianique du peuple juif. Ces textes partagent néanmoins un point de vue spéculatif hérité d'une vision des peuples qui les inscrit dans une histoire mythifiée, très éloignée du contexte socio-historique réel. Le texte de Buber a des traits qui rappellent à bien des égards ces modèles d'argumentation des années 1910, mais il annonce également les interrogations qui apparaissent à partir du début des années 1960.

¹⁶³ Ce rapport d'extériorité à la terre est fondamental pour Rosenzweig qui l'associe à l'extra-historicité du peuple juif, puisque qu'*a contrario* la naissance des peuples historiques résulte d'une identification avec un territoire. Ils entretiennent, selon l'auteur, également un rapport d'extériorité à la langue et à la loi des pays dans lesquels ils résident. Franz ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1988, p. 332-339. Voir aussi Joseph COHEN, *Le Spectre juif de Hegel*, Paris : Galilée, 2005, p. 23 sqq.

¹⁶⁴ Stéphane MOSES, « Livre-montage », in : *Franz Rosenzweig. Sous l'Étoile*, Paris, Hermann, 2009, p. 15-57, ici p. 46.

¹⁶⁵ Ulrich SIEG, *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus: Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*, Wurtzbourg, Königshausen & Neumann, 1994, p. 396-397: « So beriefen sich führende Vertreter des "Centralvereins der deutschen Staatsbürger jüdischen Glaubens" wiederholt auf den Marburger Professor, wenn es galt, die Unverzichtbarkeit des Judentums für die deutsche Kultur hervorzuheben. »

Le passé d’une illusion : un texte en forme de bilan

« Das Ende der deutsch-jüdischen Symbiose » est un texte central pour la compréhension des débats des années 1960, parce qu’il contient en germe certains des éléments argumentatifs qui ont fait l’objet de controverses. On citera à titre d’exemple l’évaluation positive de la relation judéo-allemande, qui relève selon Scholem de l’illusion ou de l’aveuglement, un point de vue critiqué par ses détracteurs qui affirment qu’il s’est agi d’une relation fructueuse et réciproque. D’une manière générale se pose après-guerre la question du bilan de l’émancipation des Juifs d’Allemagne, que Scholem présente, au contraire de nombreux auteurs, sous un jour essentiellement négatif¹⁶⁶.

À la lecture du texte de Buber qui date, rappelons-le, de 1939, on peut s’étonner de l’absence presque totale de référence à la situation dramatique concrète des Juifs d’Allemagne à son époque. Toutefois, on trouve dans les premières lignes du texte une critique modérée d’une vision irénique de la vie juive en diaspora*, critique que l’on retrouvera dans des termes beaucoup plus virulents chez Scholem. L’essentialisme de Buber ne se nourrit pas, comme celui de Cohen, et de Rosenzweig à sa suite, d’une conception de l’esprit ou de l’essence des peuples, mais de la vision organiciste évoquée plus haut. Le terme de *Wesen* semble remplacer celui de *Geist*, quand il définit par exemple la rencontre positive entre deux peuples : « malgré toutes leur étrangeté, ils sont par essence interdépendants »¹⁶⁷. Comme Cohen, il compare la rencontre entre Juifs et Allemands à des situations antérieures, évoquant la « culture judéo-hellénique » et la « culture judéo-espagnole ». L’authenticité qu’il décèle dans la « rencontre judéo-allemande » tient pour Buber à son caractère naturel. Là encore, comme Cohen, mais de manière beaucoup moins développée, il évoque les différents domaines dans lesquels cette rencontre a montré sa productivité : économie, société, science et art. Buber insiste sur la dimension globale de ce phénomène, tentant ainsi de conférer à son argumentation un caractère indéniable. On retrouve aussi à la fin du texte la vision messianique du rôle des Juifs d’Allemagne, qui était particulièrement prégnante chez Hermann Cohen. Elle concerne d’abord la construction du foyer juif en Palestine

¹⁶⁶ Michael MEYER / Michael BRENNER, *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, vol. 3, 1871-1918, sld. S. Lowenstein, P. Mendes-Flohr, P. Pulzer et. al., Munich, Beck, 2000, p. 335-345.

¹⁶⁷ BUBER, « Das Ende der deutsch-jüdischen Symbiose » (note 117), p. 630 : « *in all ihrer Fremdheit sind sie in ihrem Wesen aufeinander angelegt* ».

mandataire, auquel les Juifs allemands apporteront un « bien précieux issu du monde des peuples », mais aussi le sauvetage des qualités allemandes : « Ils [les Juifs d'Allemagne] nous apportent quelque chose de cet élément de l'âme allemande incorporé à la substance juive, que leurs bourreaux nient et étouffent. »¹⁶⁸ Les Juifs sauvent en quelque sorte le reste non corrompu du peuple allemand qu'ils portent en eux¹⁶⁹. Ils accomplissent ainsi leur rôle messianique envers le peuple allemand. On peut légitimement être choqué de cette évocation du rôle rédempteur des Juifs, quand on prend en compte le peu de cas que fait Buber de leur situation réelle en 1939. Tout se passe en effet comme si le rôle le plus urgent des Juifs était de rédimmer l'âme allemande et non de sauver leur propre vie. On retrouve ici l'idée, appropriée par Buber, d'une mission civilisatrice de l'Allemagne, qui est déjà présente chez les sionistes du début du XX^{ème} siècle¹⁷⁰. Il s'agit d'une des caractéristiques premières de l'impérialisme des nations les plus puissantes que de se considérer comme dépositaires d'une mission civilisatrice¹⁷¹.

La tendance à faire primer une démarche spéculative visant à déterminer le rôle des Juifs dans l'histoire des peuples sur la prise en compte de la réalité socio-historique est un de traits saillants du texte de Buber. Il importe cependant d'ajouter que quelques mois plus tard, en novembre 1939, dans un texte intitulé *Sie und wir*, Buber commémore l'anniversaire de la nuit de pogromes du 9 novembre 1938 dans des termes, qui conservent un niveau d'abstraction élevés, mais réfléchissent sans ambiguïté la situation des Juifs en Allemagne¹⁷².

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 632 : *Sie [die deutschen Juden] bringen uns, in jüdische Substanz eingegangen, von jenem deutschen Seelenelement mit, das ihre Peiniger verleugnen und ersticken.* »

¹⁶⁹ Cette conception n'est pas sans rappeler la vision présente chez les Prophètes d'un reste d'Israël qui échappera à la sentence divine. Roland de VAUX, « Le "reste d'Israël" d'après les prophètes », *Revue Biblique*, 42 (4), 1933, p. 526-539, ici p. 526. Voir également sur le blog « hypothèses », *Par la grâce habitée* le texte de Tony GHEERAERT, « Le petit reste d'Israël », <https://parlagrace.hypotheses.org/858> [13/07/2022].

¹⁷⁰ En prenant l'exemple de Franz Oppenheimer, Olivier Baisez analyse le rôle prééminent dans lequel se voient les Juifs d'Allemagne au sein du mouvement sioniste, parce qu'ils s'envisagent comme appartenant à la fois au peuple allemand et au peuple juif. Olivier BAISEZ, « La race, la souche et le peuple : Franz Oppenheimer, le sionisme et l'identité des Juifs allemands », in : D. Bohnkamp (éd.), *Penser les identités juives dans l'espace germanique XIXe-XXe siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015, p. 61-77, ici p. 74-75.

¹⁷¹ Ce mécanisme est bien décrit par Eric HOBBSBAWM, *The Age of Empire*, New York, Random House, 1989, p. 319. Il met également en lumière la dimension linguistique et culturelle de ce sentiment de supériorité de certaines populations européennes sur les autres, ce qui vaut sans doute aussi pour celui dont sont empreints les Juifs d'Allemagne par rapport aux Juifs de l'Est. *Ibid.*, p. 157.

¹⁷² Buber y qualifie notamment les atrocités commises lors de cette nuit de trahison du peuple allemand envers le peuple juif. Martin Buber, « Sie und Wir », in : *Der Jude und sein Judentum*, p. 633-639, ici p. 633. Ce texte a été initialement publié en hébreu dans le quotidien *Ha-Aretz* du 15 novembre 1939.

Le passage d’un essentialisme spéculatif hérité des philosophies de l’esprit à un essentialisme organiciste accomplit le changement de paradigme qui distingue les textes de l’après-guerre de ceux des années 1910 et de la République de Weimar. Ce que l’on trouve également en germe dans le texte de Buber, c’est une vision qui se nourrit de l’expérience de l’auteur, qui se prend lui-même à témoin des observations qu’il fait de la relation entre Juifs allemands et Allemands non juifs.

Les débats sur la symbiose judéo-allemande se manifestent comme une lutte pour la description adéquate, une lutte dans laquelle la remise en cause des termes choisis pour opérer cette description est au cœur de la réflexion. Même si la dimension ou la valeur historiographique de ces textes mérite d’être discutée au cas par cas, on y a bien moins souvent l’impression que les auteurs font fi de la réalité socio-historique. Pour l’analyse de ces textes, la situation spécifique de chacun des auteurs vivant en Allemagne, en Israël ou aux États-Unis devra être prise en compte. Tous les auteurs sont des Juifs ayant quitté l’Allemagne et on pourra se demander s’ils sont, du moins partiellement, les représentants d’une continuité personnelle ou d’une continuité de discours. Les références qu’ils font à Cohen, à Rosenzweig ou à d’autres devront être prises en compte dans ce cadre. Dans les textes d’après-guerre où ils sont convoqués, il faut s’interroger sur la fonction qu’ils occupent au sein de ces textes et la manière dont leur mémoire sert le discours de chacun des auteurs qui renvoient à eux.

2. Gershom Scholem et les Juifs allemands. Du refus de la ‘symbiose judéo-allemande’ à l’autobiographie

L’ensemble des textes qui font l’objet de cette partie fonctionne comme un réseau de significations, de thématiques et d’attaques ou de questions qui se répondent. Ce réseau s’inscrit lui-même dans les discours qui s’écrivent depuis que l’interrogation sur une identité hybride a émergé chez les Juifs d’Allemagne¹⁷³. Les références à des figures importantes de la vie juive en Allemagne, telles que Mendelssohn, Cohen ou Rosenzweig font partie du champ intellectuel qui se déploie autour des discours sur la ‘symbiose judéo-allemande’ et *a*

¹⁷³ On peut faire remonter ce sens de l’hybridité à Mendelssohn, qui affirme dans *Jerusalem* la compatibilité de la religion juive avec la conception occidentale de la rationalité. Son parcours de vie témoigne de la volonté qui l’animé d’être un juif observant qui s’ancre dans la modernité.

2. Gershom Scholem et les Juifs allemands. Du refus de la ‘symbiose judéo-allemande’ à l’autobiographie

fortiori du réseau de significations qui caractérise ces derniers et que j’évoquais en introduction. C’est avec Scholem que le débat prend une forme polémique, parce que ce dernier pointe l’idéalisations qui se dégage de l’emploi de l’expression de ‘symbiose judéo-allemande’. En la stigmatisant, Scholem fixe aussi cette signification, ce qui fait que l’expression ne peut plus être employée de façon neutre. Cet aspect saute aux yeux quand on lit un ouvrage du germaniste Adolf Leschnitzer (1899-1980) intitulé *The Magic Background of Modern Anti-Semitism*, sur lequel je reviendrai dans la troisième partie. Il emploie systématiquement le terme de symbiose, mais ne semble aucunement lui associer l’idée d’un âge d’or ou d’un patrimoine indépassable qui mériterait d’être sauvé. Sa publication date de 1956 – 1954 pour la version allemande – et précède donc de près d’une décennie les débats qui seront analysés dans cette partie¹⁷⁴. Pour Leschnitzer, la symbiose est une catégorie descriptive, qui nomme simplement l’absorption des Juifs par leur environnement. Il revient en cela à l’emploi des années 1930.

Scholem est né en 1897 dans une famille d’imprimeurs, appartenant à la bourgeoisie juive de Berlin. Dès son jeune âge, il a développé un fort intérêt pour tout ce qui touche au judaïsme, qui dans sa famille n’était pour ainsi dire plus pratiqué et relevait au mieux du folklore¹⁷⁵. Le retour au judaïsme qui marqua l’adolescence de Scholem est assez caractéristique des jeunes juifs allemands de son milieu et de son époque¹⁷⁶. Chez lui, cette prise de conscience s’accompagna d’un engagement politique au sein du mouvement sioniste¹⁷⁷. Parallèlement à ses études de mathématiques qui devaient lui permettre de trouver aisément un emploi en Palestine, il entama une étude intensive de l’hébreu et des sources juives et noua contact avec des auteurs hébraïsants, tels que Shmuel Agnon (1887-1970), par

¹⁷⁴ LESCHNITZER, *Saul und David* (note 40).

¹⁷⁵ C’est ce que lui reproche Scholem dans le texte suivant : Gershom SCHOLEM, « Wissenschaft des Judentums einst und jetzt » [1959], in : *Judaica I*, Francfort/Main, 1986, p. 147-164, ici p. 156. Sur l’importance du folklore et des traditions juives villageoises pour la science du judaïsme, voir Jean BAUMGARTEN / Céline TRAUTMANN-WALLER, *Rabbins et savants au village. L’étude des traditions populaires juives XIX^e-XX^e siècle*, Paris, CNRS éditions, 2014.

¹⁷⁶ Michael BRENNER, « A Tale of Two Families: Franz Rosenzweig, Gershom Scholem and the Generational Conflict Around Judaism », in : *Judaism*, vol. 42, 1993, p. 350-361, ici p. 355 : « [...] both Gershom Scholem and Franz Rosenzweig accused their fathers of having given up centuries-old Jewish traditions without having obtained, in exchange, a secure place in German society. »

¹⁷⁷ En cela, l’influence de son frère Werner Scholem, qui a été membre de l’USPD, puis du KPD et député au Reichstag et qui est mort assassiné en 1940 à Buchenwald, mérite d’être évoquée. Ralf HOFFROGGE, *Werner Scholem. Eine politische Biographie (1895-1940)*, Constance, UVK, 2014 ; Mirjam ZADOFF, *Der rote Hiob. Das Leben des Werner Scholem*, Munich, Carl Hanser, 2014.

exemple¹⁷⁸. C’est dans ce contexte qu’il commença à s’intéresser aux textes de la Kabbale. En 1922, il acheva une thèse de doctorat sur le Livre de la Clarté (Sefer ha-Bahir), une œuvre de mystique juive¹⁷⁹. Ce choix constituait une coupure nette par rapport à la Science du judaïsme, telle qu’elle se pratiquait depuis le XIX^{ème} siècle et qui, dans le but de dépoussiérer et d’améliorer l’image des sources juives, avait occulté toute la dimension ésotérique de ces sources (voir aussi p. 75).

En 1923, il s’installa en Palestine mandataire, où il commença par travailler comme bibliothécaire. Dès l’ouverture de l’Université hébraïque de Jérusalem, le 1er avril 1925, il commença à enseigner la mystique juive dans le tout nouveau département d’études juives. En 1933, il obtint le grade de professeur. En 1948, avec la fondation de l’État hébreu, il devint citoyen d’un nouvel État. Il n’en reste pas moins que ses années de formation en Allemagne et dans les cercles juifs allemands avaient marqué le jeune Scholem et que son lien à l’Allemagne est resté extrêmement vivace, et ce jusqu’à sa mort¹⁸⁰. C’est ce lien qu’il convient maintenant d’interroger, à partir des nombreux textes que Scholem lui a consacré : des textes dont la valence autobiographique est plus ou moins marquée, mais qui ont, à n’en pas douter, marqué la réflexion sur les relations judéo-allemandes après la Seconde Guerre mondiale.

Un débat des années 1960

Les débats s’ouvrent en 1962 quand Scholem est invité par Manfred Schlösser¹⁸¹, l’éditeur d’un volume d’hommage en l’honneur de Margarete Susman¹⁸², à l’occasion de son 92^{ème}

¹⁷⁸ Voir Noam ZADOFF, *Gershom Scholem. From Berlin to Jerusalem and Back*, Waltham, Brandeis University Press, 2018, p. 7.

¹⁷⁹ Gershom Scholem, *Das Buch Bahir: Ein Schriftdenkmal aus der Frühzeit der Kabbala aufgrund der kritischen Neuausgabe*, Leipzig, Drugulin, 1923.

¹⁸⁰ Gerold NECKER, « Gershom Scholems ambivalente Beziehung zu Deutschland », in : G. Necker / E. Morlok / M. Morgenstern (éd.), *Gershom Scholem in Deutschland*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2014, p. 3-16.

¹⁸¹ Manfred Schlösser est né en 1934, il a travaillé à l’Université libre de Berlin et a poursuivi sa carrière en tant qu’éditeur. Il a été secrétaire président de l’Académie des Arts de Berlin de 1976 à 1987, puis secrétaire général du P.E.N. de la République fédérale de 1994 à 1996. <http://www.whoswho.de/bio/manfred-schloesser.html> [14.07.2019].

¹⁸² Au sujet de Margarete Susman, voir Thomas SPARR, « Margarete Susman », in : A. KILCHER (éd.), *Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur* [2000], Francfort/Main, Suhrkamp, 2003, p. 560-562. Voir également Willi GOETSCHEL, « Margarete Susman. Vordenkerin unserer Zeit », in : *Neue Wege*, 1/2, 7 février 2022. <https://www.neuewege.ch/vordenkerin-unserer-zeit?search=Aus%20der%20Redaktion> [14/07/2022].

2. Gershom Scholem et les Juifs allemands. Du refus de la ‘symbiose judéo-allemande’ à l’autobiographie

anniversaire, à y contribuer par un article¹⁸³. Scholem s’y refuse et justifie son refus dans une lettre, qui a fini par être publiée dans le volume sous le titre « Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen ‘Gespräch’ »¹⁸⁴. Le volume d’hommage paraît donc en 1964 sous le titre *Für Margarete Susman. Auf gespaltenem Pfad*. Il s’agit d’un objet curieux qui mêle des contributions originales, écrites pour l’occasion et des textes plus anciens. La première partie du volume est composée de témoignages concernant Margarete Susman. Le deuxième, « *Offenbarung und Vernunft* », comprend des textes principalement consacrés à la thématique du dialogue, parmi eux, entre autres, un texte du philosophe Erwin Loewenson, qui est en fait une lettre à Buber de janvier 1933 en réponse à un texte sur le dialogue, paru dans la revue *Die Kreatur* en 1929¹⁸⁵. La partie suivante, « Symbiose ? », accueille quatre textes, dont la lettre de Scholem à Manfred Schlösser. Elle comporte également un essai de l’écrivain Erich von Kahler (1885-1970) intitulé « Deutsche und Juden »¹⁸⁶, qui ouvre cette partie alors que le texte de Scholem la clôt.

On notera le caractère foncièrement paradoxal du refus de Scholem, qui finit par être publié à l’endroit même où il disait refuser d’apparaître. Cette dimension paradoxale est caractéristique du discours de Scholem sur les relations entre Juifs et Allemands après-guerre. Il présente un point de vue qui se veut radical et qui l’est souvent, mais qui ne vise jamais une rupture du dialogue. Pourtant, c’est bien sur la formulation de Schlösser et le dialogue qu’elle évoque que se fonde le refus de Scholem. Schlösser, tel que Scholem le cite, écrit en

¹⁸³ La lettre d’invitation de Schlösser ne figure pas dans l’édition des lettres Scholem, où a été publiée sa réponse. Gershom SCHOLEM, *Briefe II*, sld. T. Sparr, Munich, Beck, 1995, lettre du 18 décembre 1962, p. 87-89. On peut néanmoins supposer que l’introduction du recueil d’hommages à Susman dans laquelle il s’adresse directement à elle en conserve l’esprit. On y retrouve en effet les éléments cités par Scholem dans sa réponse. Manfred SCHLÖSSER, « Zum 14. Oktober. [Geleitwort] », in : M. Schlösser (éd.), *Für Margarete Susman. Auf gespaltenem Pfad*, Darmstadt, Erato-Press, 1964, p. 13-14.

¹⁸⁴ SCHOLEM, « Wider den Mythos » (note 43). Ce texte fait en fait l’objet d’une triple publication, dans l’ouvrage d’hommages à M. Susman, paru en 1964, in : M. Schlösser (éd.), *Für Margarete Susman. Auf gespaltenem Pfad*, Darmstadt, Erato-Press, 1964, p. 229-232. La même année, il fait également l’objet d’une publication dans le *Bulletin des Leo Baeck Instituts* 7, 27, 1964, p. 278-281. Le Bulletin des *Leo Baeck Instituts* joue un rôle capital dans le déroulement de ce débat, dont il se constitue comme un des organes. Guy MIRON, « From Memorial Community to Research Center: The Leo Baeck Institute Jerusalem », in : C. Hoffmann (éd.), *Preserving the Legacy of German Jewry. A History of the Leo Baeck Institute, 1955-2005*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2005, p. 110-111.

¹⁸⁵ Erwin LOEWENSON, « Über das Dialogische », in : M. Schlösser (éd.), *Für Margarete Susman. Auf gespaltenem Pfad*, Darmstadt, Erato-Press, 1964, p. 131-150. Martin BUBER, « Zwiesprache », in : *Die Kreatur*, Jg. 3, H. 3, 1929, p. 201-222.

¹⁸⁶ Erich von KÄHLER, « Deutsche und Juden », in : M. Schlösser (éd.), *Für Margarete Susman. Auf gespaltenem Pfad*, Darmstadt, Erato-Press, 1964, p. 159-186.

effet que le livre en l’honneur de Susman doit « être compris non pas seulement comme un hommage, mais comme un document qui rend compte du caractère intrinsèquement indestructible du dialogue judéo-allemand »¹⁸⁷. C’est cette évocation du « dialogue judéo-allemand » que Scholem refuse catégoriquement, bien qu’il affirme sa sympathie envers Margarete Susman et l’honneur que lui fait l’invitation de Schlösser. Scholem s’en explique assez brièvement, tout en donnant un certain nombre d’arguments qu’il ne cessera de développer et d’affiner dans les textes suivants, qui finissent par constituer comme une série sur l’impossible dialogue judéo-allemand. Il nie le caractère de « phénomène historique » que lui confère Schlösser, qui impliquerait que l’identité de chacune des parties soit considérée et prise au sérieux. Il concède que les Juifs d’Allemagne ont cherché un tel dialogue avec les Allemands, mais ce dernier s’est toujours fait au prix d’un « abandon de soi » (*Selbstaufgabe*) de la part des Juifs¹⁸⁸. Il insiste sur la dimension tragique des tentatives entreprises par les Juifs de dialoguer avec les Allemands et mentionne l’intérêt qu’il y aurait à en étudier les motifs et à en livrer une critique complète. Il en donne un exemple frappant dans « Juden und Deutsche », sous la forme d’une citation de Margarete Susman : « La détermination d’Israël en tant que peuple n’est pas un accomplissement mais un abandon de soi, en vertu d’un but supra-historique plus élevé. »¹⁸⁹ Scholem y voit l’adoption par les Juifs de l’idée chrétienne selon laquelle l’arrivée du messie, et la nouvelle alliance qu’il annonce, rend le judaïsme caduc. C’est ce diagnostic, dont Scholem souligne qu’il n’est pas le seul à le poser, qui a poussé une partie de la jeunesse de sa génération à se détourner de cette « fiction »¹⁹⁰, ce qui l’a lui-même mené à embrasser la cause sioniste. Il va même jusqu’à dire que les seuls qui étaient prêts à considérer les Juifs comme Juifs étaient les antisémites, mais le dialogue n’était pas possible avec eux en raison de leur attitude hostile¹⁹¹. Scholem

¹⁸⁷ SCHOLEM, « Wider den Mythos » (note 43), p. 7 : « *nicht nur als Huldigung, sondern auch als Dokument eines im Kern unzerstörbaren deutsch-jüdischen Gesprächs zu verstehen sei* ».

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 8. Il s’agit d’un motif récurrent chez Scholem. Quelques lignes plus loin, il parle de l’exigence formulée par des personnalités comme George ou Humboldt d’un « abandon de soi de la part des Juifs » (*Selbstaufgabe der Juden*). *Ibid.*, p. 9.

¹⁸⁹ SCHOLEM, « Juden und Deutsche » (note 129), p. 43. La citation est tirée du texte suivant : Margarete SUSMAN, « Vom geistigen Anteil der Juden im deutschen Raum », (In: *Der Morgen*, Heft 3, juin 1935) <http://www.margaretesusman.com/vomgeistigenanteil.htm> [27/03/2020] : « *Die Bestimmung Israels als Volk ist nicht Selbstverwirklichung, sondern Selbstaufgabe um eines höheren, übergeschichtlichen Zieles willen.* »

¹⁹⁰ SCHOLEM, « Wider den Mythos » (note 43), p. 10 : « Fiktion ». Quatre occurrences sur cette page.

¹⁹¹ On trouve chez Franz Rosenzweig, notamment dans *L’Étoile de la Rédemption*, mais aussi dans les lettres où il évoque les conditions de possibilité du dialogue judéo-chrétien un retournement des clichés

2. Gershom Scholem et les Juifs allemands. Du refus de la ‘symbiose judéo-allemande’ à l’autobiographie

en déduit que les Juifs, dans ce qu’ils croyaient parfois être un dialogue, se parlaient finalement entre eux. Cette impression semble justifiée, quand on prend en compte les débats auxquels ont donné lieu l’ouvrage de Hermann Cohen, *Deutschtum und Judentum* (1915) ou le texte de Moritz Goldstein, publié dans la revue *der Kunstwart* en 1912 qui ont essentiellement été discutés dans les cercles intellectuels juifs¹⁹². Scholem donne l’exemple du sociologue Georg Simmel dont il dit que bien qu’il ait tourné le dos au judaïsme, il n’ait guère suscité l’intérêt hors des milieux juifs. Il souligne que son abandon du judaïsme n’empêchait pas la « substance juive » (*jüdische Substanz*) de rester chez lui bien visible. Le dernier aspect se réfère sans doute au texte qui vient d’être cité. Il conclut sur le caractère fictif du dialogue judéo-allemand. Le mot « *Fiktion* » et ses dérivés sont employés à cinq reprises dans l’avant-dernier paragraphe du texte. Scholem ne nie pas le caractère extraordinaire de la production culturelle et intellectuelle des Juifs d’Allemagne. Il note seulement que la perception positive dont elle fait l’objet de la part des Allemands est un phénomène d’après-guerre. Il est selon lui maintenant trop tard pour un dialogue, car « avec les morts, aucun dialogue n’est possible »¹⁹³. Pour résumer : le dialogue avant 1933 était selon lui impossible, car personne n’était prêt à s’adresser aux Juifs en tant que Juifs et les tentatives de dialogue entreprises par ses derniers les ont précipités dans l’écueil de l’abandon de soi. L’horizon qui est le sien en 1962 est celui de la Shoah, qui rend le dialogue impossible, car elle a décimé une des parties.

Erich von Kahler¹⁹⁴ entame son texte « Deutsche und Juden », publié également dans le volume d’hommages à Susman, en remettant en cause sa légitimité à traiter de manière adéquate des relations entre Juifs et Allemands, au motif qu’il est en quelque sorte à la fois juge et partie. Il replace la Shoah dans le contexte d’une histoire, dont il dit qu’elle n’est pas réductible à la relation entre Juifs et Allemands, mais qu’elle relève d’une « tendance à la

antisémites, qui sont mis au service d’une démarche d’affirmation de soi. Cf. Sonia GOLDBLUM, *Dialogue amoureux et dialogue religieux. Rosenzweig au prisme de sa correspondance*, Hermann, 2014, p. 210-226.

¹⁹² Sur ce dernier débat, voir Manfred VOIGTS, « Die “Debatte” – Kontroversen um Assimilation und Kulturzionismus », in : H. O. Horch (éd.), *Handbuch der deutsch-jüdischen Literatur*, Berlin, De Gruyter, 2016, p. 122-134.

¹⁹³ SCHOLEM, « Wider den Mythos » (note 43), p. 11 « *mit den Toten [ist] kein Gespräch mehr möglich* ».

¹⁹⁴ ERICH VON KÄHLER (1885-1970) est un essayiste allemand qui a été membre du George-Kreis, il défendait une vision de l’Allemagne conservatrice. Après son exil aux États-Unis pour fuir les persécutions nazies, il ne se réinstalla jamais en Europe. Voir Gerhard LAUER, *Die verspätete Revolution: Erich von Kahler. Wissenschaftsgeschichte zwischen konservativer Revolution und Exil*, Berlin De Gruyter, 1995.

déshumanisation hypercivilisée »¹⁹⁵ et en cela, il reprend à son compte la thèse développée par Adorno et Horkheimer de la « dialectique de la raison », qui veut que le progrès et les Lumières, portent en eux les germes de la barbarie¹⁹⁶. Il revient sur l’histoire de la haine des Juifs (*Judenhass*) qu’il fait remonter aux relations entre Juifs et chrétiens et livre une explication de la Shoah qui joue sur l’analogie avec les relations entre Juifs et chrétiens, en partant de l’idée que c’est la grande proximité qui engendre la violence, ce qu’il appelle une « interpénétration de l’âme et de l’esprit »¹⁹⁷, qui joue sur un mélange d’attrance et de rejet. Selon lui, il n’y a donc pas de solution de continuité entre l’antijudaïsme de tradition chrétienne et l’antisémitisme moderne fondé sur l’idée de race. Il flanque cette interprétation d’ordre spéculatif de considérations historiques, sur les conditions faites aux Allemands par les Alliés après la Première Guerre mondiale. Cette idée d’une convergence spirituelle de la relation entre Juifs et Allemands est caractéristique de la position des opposants à Scholem, on la retrouvera notamment dans le texte d’Arnold Metzger dont il sera question plus loin. Elle est héritée d’une certaine frange du judaïsme allemand, qui se trouve représentée de manière paradigmatique dans le texte de Hermann Cohen, *Deutschtum und Judentum*, dont il a été question précédemment et qui plus largement était représentée par la frange nationale-libérale des Juifs allemands, incarnée par le *Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens*¹⁹⁸. Kahler s’appuie sur des textes de Goethe et de George pour montrer que la proximité entre Juifs et Allemands n’est pas seulement un fantasme juif, comme le croit Scholem, mais une réalité vécue de part et d’autre. Il revient ensuite sur l’histoire des Juifs d’Allemagne, pour insister sur le rôle capital qu’ils ont joué dans les domaines de la culture et de la politique. Mais il ne fait jamais la différence entre les Juifs qui se réclament de leurs origines, de leurs traditions et éventuellement de leur religion et ceux qui la repoussent. Ainsi, il cite l’homme politique libéral Walther Rathenau, antisémite notoire, comme modèle de l’intégration des Juifs dans la politique allemande, ce qui est pour le moins problématique¹⁹⁹.

¹⁹⁵ KAHLER, « Deutsche und Juden » (note 186), p. 159 : « *Tendenz zu überzivilisierte Entmenschlichung* ».

¹⁹⁶ Theodor W. ADORNO / Max HORKHEIMER, *Die Dialektik der Aufklärung* [1947], Francfort/Main, Suhrkamp, 1969. On consultera notamment à ce sujet, la partie consacrée à l’antisémitisme, sous le titre « Elemente des Antisemitismus. Grenzen der Aufklärung ».

¹⁹⁷ Kahler, « Deutsche und Juden » (note 186), p. 164 : « *seelische und geistige Wechseldurchdringung* ».

¹⁹⁸ Isabel ENZENBACH, « ‘Kennwort: Gummi’. Der Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens im Kampf um den öffentlichen Raum von 1893 bis zum Ende der Weimarer Republik », in : C. von Braun (éd.), *Was war deutsches Judentum? 1870–1933*. Berlin, De Gruyter, 2015, p. 203-220.

¹⁹⁹ Voir notamment le texte suivant : Walther RATHENAU, « Höre Israel ! », in : *Die Zukunft*, 5, 18, 1897, p. 454-462. À ce sujet : Peter LOEWENBERG / Ute FREVERT, « Antisemitismus und jüdischer Selbsthaß.

2. Gershom Scholem et les Juifs allemands. Du refus de la ‘symbiose judéo-allemande’ à l’autobiographie

Il termine ses réflexions en évoquant la question de l’attachement des Juifs allemands à leur langue et la maîtrise dont ils font preuve dans ce domaine, ce dont témoigne la fortune littéraire de nombreux auteurs. Là encore, Kahler semble partir d’une forme de judaïsme objectif qui l’autorise à subsumer sous ce concept des personnes dont le rapport à la religion de leur famille est très divers. Il prend la thématique de la langue comme un indice de l’« attachement des Juifs pour ce qui est allemand »²⁰⁰. Il en veut pour preuve que le yiddish, langue parlée par la suite par les Juifs dans l’ensemble de l’Europe centrale, mais aussi aux États-Unis, prend sa source dans le Moyen-Haut-allemand. Cette remarque, exacte sur le plan de l’histoire de la langue, n’en est pas moins curieuse. En effet, ce sont les migrations successives qui expliquent l’expansion géographique du yiddish, des migrations dues aux pogromes et aux persécutions, pas à un désir particulier de conserver un lien avec l’Allemagne. On pourrait faire la même remarque au sujet du judéo-espagnol, très répandu dans les Balkans, ce qui s’explique par l’expulsion des Juifs d’Espagne et non par une affinité particulière de ces gens avec la langue espagnole ou avec l’Espagne où vivaient leurs ancêtres²⁰¹. Faire de l’attachement à la langue allemande un des signes de l’attachement des Juifs à l’Allemagne relève d’un *topos* qui a été beaucoup critiqué par Scholem dans les textes ultérieurs, dans lesquels il distingue l’amour de la langue et le sentiment d’appartenance nationale. Ce *topos* passe souvent, et Kahler ne fait pas ici exception, par l’évocation de la richesse de la littérature des auteurs juifs de langue allemande. Si l’on inverse la perspective, il importe de dire que tous les auteurs juifs allemands ne se sentaient pas juifs avant les premières persécutions nazies. Cette question de l’appartenance peut donc être remise en cause sous ces deux facettes. C’est par exemple le cas de Hannah Arendt qui considère la langue allemande comme sa patrie, alors même qu’elle est citoyenne américaine et bien intégrée à ce pays²⁰². On retrouvera une argumentation similaire en fin de partie sous la plume de Scholem au sujet de Benjamin. Par ailleurs la contribution des Juifs à la culture allemande

Eine sich wechselseitig verstärkende sozialpsychologische Doppelbeziehung», in : *Geschichte und Gesellschaft*, 5, 4, 1979, p. 455-475, ici p. 457 *sqq.* Au sujet de la haine de soi juive, voir également : Martine BENOIT, « Le phénomène de ‘haine de soi juive’ : de la douleur d’être Juif en Allemagne (1867-1933) », in : *Cahiers d’Études Germaniques*, 77, 2019, p. 149-158.

²⁰⁰ KAHLER, « Deutsche und Juden » (note 186), p. 173, « *Hinneigung zum Deutschen* ».

²⁰¹ Frank ALVAREZ-PEREYRE, « L’hébreu et les langues juives en leur miroir », in : *Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem*, 18, 2007, p. 59-72.

²⁰² Hannah ARENDT, *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*, sld. U. Ludz, Munich, Piper, 2005, p. 58-59.

n’a pas toujours été interprétée comme un signe évident de la relation pacifique et productive entre Juifs allemands et Allemands non juifs. C’est tout l’objet des débats lancés par l’article de Moritz Goldstein « Deutsch-jüdischer Parnass » en 1912²⁰³. Kahler s’efforce ensuite d’analyser les pulsions contraires qui animent Juifs et Allemands et les inscrivent selon lui dans un jeu d’attraction et de répulsion réciproque. Là encore, il insiste sur l’intérêt pour les Juifs qui anime de nombreux Allemands. Il évoque Lessing, dont la personne et le *Nathan der Weise* font partie des grandes figures de l’entente judéo-allemande²⁰⁴, mais également Nietzsche, dont la sympathie pour les Juifs est moins connue, d’autant que sa philosophie a fait l’objet d’une récupération par le national-socialisme qui a durablement affecté son image²⁰⁵.

Il s’intéresse ensuite à l’emploi du terme *Goi / Goim* pour désigner les non Juifs et en vient à ce qui relie Juifs et Allemands, il évoque alors le caractère transnational de ces deux peuples²⁰⁶. Il explique que la vie en diaspora* a marqué durablement le peuple juif et que cette existence diasporique a fini par s’intégrer si entièrement à l’existence de ce peuple que la création d’un État ne pourra suffire à la résorber. De leur côté, les Allemands sont marqués par leur unité tardive, obtenue de haute lutte en 1871 et remise en cause après la Première, puis la Seconde Guerre mondiale par le contexte de Guerre froide et la création de deux États allemands en 1949. Il évoque aussi quelques pages plus loin le souvenir du Saint Empire romain germanique, comme une preuve de l’universalisme allemand²⁰⁷, mais aussi comme ce qui a ralenti l’émergence d’une identification nationale chez les Allemands, ce qui explique selon lui le fondement abstrait de la philosophie allemande, et le fait que la pensée

²⁰³ Moritz GOLDSTEIN, « Deutsch-jüdischer Parnass », in : *Der Kunstwart*, 25, 11, 1912, p. 281-294. Dans ce texte, Goldstein critique le décalage entre la place que prennent les Juifs dans la vie culturelle allemande et l’absence de reconnaissance dont il font l’objet.

²⁰⁴ À ce sujet, voir Justus FETSCHER, « Hiob in Gath. Deutsch-jüdische Lektüren von Lessings “Nathan der Weise” », in : *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 57, 3, 2005, p. 209-231. Sonia GOLDBLUM, « Religion, Mensch und Individuum. Franz Rosenzweig und die Kritik an Lessings Toleranzgedanken », in: C.-F. Berghahn / D. Niefanger / G. Och / B. Siwczyk (éd.), *Lessing und das Judentum. Lektüren, Dialoge, Kontroversen im 20. und 21. Jahrhundert*, Hildesheim, Georg Olms, 2021, p. 221-236.

²⁰⁵ Les quelques auteurs qui comptent Nietzsche au nombre des défenseurs des Juifs se réfèrent sans doute à l’aphorisme 205 de *Morgenröthe*, intitulé « Vom Volke Israel », in : Friedrich NIETZSCHE, *Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile*, Leipzig, E. W. Fritsch, 1887. Je cite d’après la Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe (eKGWB). <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/M-205> [06/03/2021]. Au sujet de l’antisémitisme de Nietzsche, voir Sven BRÖMSEL, « Antisemitismus », in : H. Ottmann (éd.), *Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart, Metzler, 2011, p. 184-185.

²⁰⁶ KAHLER, « Deutsche und Juden » (note 186), p. 176.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 179.

2. Gershom Scholem et les Juifs allemands. Du refus de la ‘symbiose judéo-allemande’ à l’autobiographie

allemande tende à l’universel, mais se soit construite dans une scission par rapport au peuple²⁰⁸. À défaut de base idéelle, c’est sur une base économique que se fonde l’Empire allemand en 1871, les « orientations universelles, humanistes, démocratiques de l’intelligence [...] ont été abandonnées »²⁰⁹, parce qu’elles avaient échoué à instaurer l’unité allemande en 1848. Selon lui, l’anti-intellectualisme nazi vient de cet échec, il constitue une forme de retour du refoulé démonique allemand. L’attrance des Juifs pour les Allemands concernait selon Kahler leur dimension intellectuelle et humaniste, pas la dimension violente qu’il ressentait en eux, cette dernière était pour eux objet d’un dégoût que les Allemands pouvaient ressentir. Toute cette dimension démonique, païenne, bruyante, violente, pétrie d’alcool et d’obéissance est évoquée par Kahler dans une longue énumération de clichés sur l’esprit des peuples²¹⁰, qui relève d’une certaine manière de la croyance en une téléologie de l’histoire faite d’équilibres non pas de nature politique mais de nature spirituelle, en l’occurrence, entre la fougue démonique et l’apaisement chrétien. On retrouve ici la veine spéculative qui caractérisait l’argumentation de Hermann Cohen. C’est chez Nietzsche qu’il vient chercher la description des défauts allemands, défauts, qui selon lui constituent la définition de ce que les Juifs appellent *Goi**. Ces caractéristiques sont selon lui propres aux peuples du Nord, et très peu représentées dans le monde méditerranéen, raison pour laquelle elle est étrangère aux Juifs, originaires du Moyen-Orient²¹¹.

Il considère que les deux peuples ont en commun de constituer une nation idéelle et non réelle. Le fait que la religion constitue le fondement de l’unité du peuple juif l’amène à qualifier ce dernier de peuple métaphysique. Il croit pouvoir observer, même chez les Juifs qui mènent une vie laïque, des restes sédimentaires de la religion, qui perpétuent en eux cette dimension métaphysique. La conservation des particularismes est selon Kahler le garant paradoxal de l’universalité du peuple juif. Cette tendance à l’universalisme explique qu’ils se soient engagés dans des mouvements politiques, tels que le libéralisme, le socialisme et le pacifisme, eux aussi caractérisés par une dimension universelle. Cependant, Kahler omet ici d’évoquer le mouvement sioniste qui, s’il constitue indéniablement un mouvement

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 180.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 180-181.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 184.

²¹¹ *Ibid.*, p. 185.

transnational, n’en signe pas moins l’entrée des Juifs dans une forme de nationalisme, influencé en particulier par certains traits du nationalisme allemand²¹².

L’argumentation de Kahler présente des particularités notables, surtout dans le choix et l’intégration des exemples à l’argumentation. En effet, il fait parfois usage d’anecdotes ou de faits relevant de l’antisémitisme pour appuyer sa démonstration, mais les présente de manière détachée, si bien que la fonction exacte de ces références reste obscure. Deux exemples sont particulièrement parlants. Il évoque le poète Karl Wolfskehl, qui malgré son exil en Nouvelle-Zélande ne renie pas « la partie allemande de son être » et évoque sa nostalgie par rapport à l’Allemagne²¹³. À la suite cela, et sans transition aucune, il relate une anecdote au sujet de l’écrivain Erich Maria Remarque, dont il signale qu’elle n’est pas authentifiée et dont il ne prend pas la peine de citer la source. Il s’agit d’une réponse que l’écrivain exilé aurait faite à « un émissaire nazi, qui voulait le faire rentrer en Allemagne en lui promettant les plus grands honneurs. Devant son refus, le nazi lui demanda : « N’avez-vous pas la moindre nostalgie de l’Allemagne ? » “Nostalgie”, dit Remarque, “mais je ne suis pas youpin.” »²¹⁴ Le paragraphe s’arrête là, sans commentaire aucun. Trois points relient l’anecdote et l’évocation de Wolfskehl qui précède et justifient cette analogie pour le moins bancal : la nostalgie, l’attachement à l’Allemagne et le caractère supposé des Juifs. Si l’on veut tenter de formuler la conclusion omise par Kahler, on pourrait dire que tout le monde, antisémites compris, considère la nostalgie comme une caractéristique juive ; ou de manière plus polémique, mais sans doute assez proche de ce que voulait dire Kahler : en exil, il n’y avait bien que les Juifs pour avoir la nostalgie de l’Allemagne et voilà bien le signe ultime de l’attachement des Juifs allemands à leur pays²¹⁵. La seconde occurrence du même procédé, qui semble conférer à l’antisémitisme une force de preuve, concerne l’homme politique

²¹² Voir BAISEZ, *Architectes de Sion* (note 7), p. 235-245.

²¹³ KAHLER, « Deutsche und Juden » (note 186), p. 174 : « *der deutsche Teil seines Wesens* ». L’attachement de Erich von Kahler au George-Kreis est patent dans le choix de ses exemples.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 174 : « *eine Antwort, die er einem Nazi-Emissär gegeben haben soll, der ihn mit Versprechen der höchsten Ehren nach Deutschland zurücklocken wollte. Als er ablehnte, fragte ihn der Nazi: “Haben Sie denn gar kein bißchen Heimweh?” “Heimweh”, sagte Remarque, “ich bin doch kein Jud.”* »

²¹⁵ Le texte de Hannah Arendt datant de 1943 et intitulé « We refugees » va à l’encontre de cette idée en faisant d’une forme désespérée de volonté d’intégration la caractéristique majeure des Juifs en exil. Hannah ARENDT, « We Refugees », in : *Menorah Journal*, 31,1, 1943. p. 69-77.

2. Gershom Scholem et les Juifs allemands. Du refus de la ‘symbiose judéo-allemande’ à l’autobiographie

Walther Rathenau et vraisemblablement le juriste et homme politique Carl Melchior²¹⁶. Il signale, là encore en fin de paragraphe et sans commentaire que Rathenau, qui était un « Juif hyper-allemand » a été assassiné par des nationalistes allemands antisémites et que « c’est dans les moments où sa fidélité à l’Allemagne était la plus profonde que Melchior ressemblait le plus à un rabbin »²¹⁷. Il s’agit ici de montrer que « leur loyauté hyper-compensatrice ne parvint jamais à effacer leur aura juive »²¹⁸. En somme, Kahler reprend ici une sorte de topos qui veut que l’on ne se dégage jamais complètement du judaïsme, qu’un reste demeure toujours présent, qui est visible pour les autres, et surtout pour les antisémites. On notera que Scholem n’était pas très loin de cette argumentation quand il évoquait Simmel et son judaïsme visible malgré tous ses efforts pour s’intégrer. Cet antisémitisme vient, dans sa violence, attester de la persistance de cette aura. Kahler adopte en ce sens un point de vue diamétralement opposé à ce qui fait la nouveauté de ce que Sartre fait remarquer dans ses *Réflexions sur la question juive*, parues en 1954, donc dix ans avant le texte de Kahler : « [...] contrairement à une opinion répandue, ce n’est pas le caractère juif qui provoque l’antisémitisme, mais, au contraire, c’est l’antisémite qui crée le Juif. »²¹⁹ Kahler semble au contraire penser que l’antisémitisme a quelque chose à dire sur la vérité, sur l’authenticité du judaïsme. Il clôt ses réflexions par une citation tirée du Talmud de Babylone, qui vaut selon lui aussi bien pour les Juifs que pour les Allemands : « Ce peuple est comparé à la poussière, il est aussi comparé aux étoiles : s’il sombre, alors c’est pour atteindre la poussière, s’il s’élève, il monte alors jusqu’aux étoiles. »²²⁰ Cette conclusion est éclairante au moins à deux titres. Elle insiste d’abord sur une caractéristique commune des Juifs et des Allemands, capables du meilleur comme du pire, mais on remarquera que si le pire est très développé dans le texte de Kahler au sujet des Allemands, la part sombre des Juifs semble absente de

²¹⁶ Kahler se contente du nom de Dr. Melchior, mais il est probable qu’il s’agisse de Carl Melchior, membre du SPD et qui a fait partie de la délégation chargée des négociations qui ont mené à la signature du Traité de Versailles.

²¹⁷ KAHLER, « Deutsche und Juden » (note 186), p. 179 : « ein überdeutscher Jude ». « Dr. Melchior erschien gerade in den Augenblicken seiner tiefsten Treue zu Deutschland am meisten wie ein Rabbi. »

²¹⁸ *Ibid.* : « alle überkompensierte Loyalität vermochte nie ihre jüdische Aura auszulöschen. »

²¹⁹ Jean-Paul SARTRE, *Réflexions sur la question juive* [1946], Paris, Gallimard, 1954, p. 174, et aussi p. 18 : « C’est donc l’idée que l’on se fait du Juif qui semble déterminer l’histoire, non la ‘donnée historique’ qui fait naître l’idée. »

²²⁰ KAHLER, « Deutsche und Juden » (note 186), p. 185 : « Dieses Volk wird mit dem Staube verglichen und wird mit den Sternen verglichen : sinkt es, so ist es bis in den Staub gesunken, erhebt es sich, so hat es sich bis zu den Sternen erhoben. »

son texte, ce qui rend la comparaison peu convaincante. On peut s’imaginer qu’il a voulu finir sur une note conciliante et insister à la fin du son texte sur les points communs, ce qui explique le choix de cette citation. Néanmoins, elle souligne une des tonalités particulières de l’argumentation, qui est que la dimension religieuse et métaphysique prend le pas sur l’histoire, dont elle donne le fin mot. Il s’agit plus de trouver une forme de narration acceptable pour Juifs et Allemands que d’écrire une histoire fondée sur une construction des faits à partir de sources fiables.

Cela amène à s’interroger sur la nature des textes qui traitent de la relation entre Allemands non juifs et Juifs d’Allemagne. En effet, ils ne relèvent pas à proprement parler d’une démarche historiographique, au sens académique du terme, qui chercherait à reconstituer la réalité historique par une démarche reposant sur des sources identifiées. Il semble bien plutôt s’agir pour Kahler – Scholem, on le verra, obéit à une logique similaire – d’exposer et d’échanger des idées générales sur les caractéristiques du judaïsme d’Allemagne, en se fondant certes sur des faits, mais également sur des souvenirs personnels ou des grandes figures de la vie intellectuelles. Le but de ces considérations et de ces débats est de parvenir à une définition de ce qu’ont été les Juifs d’Allemagne, qui corresponde à un ressenti, dont la corrélation avec la réalité ou les sources historiques n’est souvent que partielle. Scholem ne répond pas à proprement parler au texte de Kahler. De leur échange n’a été conservée qu’une lettre qui porte sur l’importance du George-Kreis pour les Juifs d’Allemagne, mais n’aborde pas leur désaccord de manière frontale²²¹.

Les deux autres textes de la section « Symbiose ? », encadrés par les textes de Kahler et Scholem sont de nature tout à fait différente. Le deuxième texte, qui suit celui de Kahler porte sur le commentaire de Schelling au sujet de la Genèse²²², évoque la conception schellingienne de la mythologie sans renvoyer à aucun moment aux thématiques abordées par ailleurs dans cette section. Le troisième, qui précède celui de Scholem, a pour auteur Robert Weltsch²²³, qui contribua à la création du Leo Baeck Institute et en dirigea la branche

²²¹ SCHOLEM, *Briefe II* (note 183), p. 118-119. Lettre du 24 décembre 1964.

²²² Hugo BERGMAN, « Schelling kommentiert die Genesis », in : M. Schlösser (éd.), *Für Margarete Susman. Auf gespaltenem Pfad*, Darmstadt, Erato-Press, 1964, p. 187-216.

²²³ Robert Weltsch (1891-1982) est un journaliste, une des grandes figures du sionisme. Il a été rédacteur en chef de la *Jüdische Rundschau* entre 1919 et 1938, année de son Aliyah*. Il est l’un des membres fondateur du Leo Baeck Institute dont il a dirigé le centre londonien. Voir Arnold Paucker, « Robert Weltsch. The

2. Gershom Scholem et les Juifs allemands. Du refus de la ‘symbiose judéo-allemande’ à l’autobiographie

londonienne. Il traite d’un ouvrage collectif, *Vom Judentum*, publié en 1913 à l’initiative des étudiants du groupe Bar-Kochba de Prague, ville dont il est originaire, et qui rassemble la plupart des grandes figures du sionisme de l’époque, dont beaucoup (entre autres Shmuel Hugo Bergmann et Weltsch) sont représentés également dans l’hommage à Susman. Cette confédération étudiante créée à Prague en 1893 est devenue un des grands centres de la vie intellectuelle juive du tournant du siècle et un des hauts lieux de formation des intellectuels sionistes. On retiendra notamment les conférences que Martin Buber y a tenues en 1909 et 1910 et qui ont été publiées l’année suivante sous le titre *Drei Reden über das Judentum*²²⁴. Ce texte a été capitale pour la compréhension du judaïsme de toute une génération. Les éditeurs du livre revendiquent leur orientation politique et se voient comme les représentants d’une génération qui souhaite une renaissance du judaïsme²²⁵. C’est de ce livre que traite la contribution de Weltsch, qui ne se réfère jamais à l’Allemagne ou aux Allemands, mais souhaite montrer l’importance du judaïsme pour la constitution de l’Europe et ses valeurs humanistes²²⁶. La quatrième partie de l’hommage à Margarete Susman est consacrée à l’analyse d’œuvres littéraires, la cinquième contient des lettres adressées à Margarete Susman, par des personnalités importantes, telles que, entre autres, Georg Lukács, Georg Simmel, Gustav Landauer, Franz Rosenzweig. La livre se clôt sur une bibliographie des œuvres de Susman, une postface et une *tabula gratulatoria*. C’est donc dans le contexte de cet ouvrage disparate que se déroule le premier acte des débats sur la question du dialogue judéo-allemand.

L’ensemble de l’argumentation de Scholem sur la relation entre Juifs d’Allemagne et Allemands non juifs avant 1933 s’articule autour d’une idée qu’il formule dès 1962 et qu’il

enigmatic Zionist : his personality and his position in Jewish politics », in : *The Leo Baeck Institute Year Book*, 54, 1, 2009, p. 323-332.

²²⁴ Martin BUBER, « Drei Reden über das Judentum » [1911], in : *Frühe jüdische Schriften*, sld. B. Schäfer / M. Buber, Wehrausgabe vol. 3, Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, 2007, p. 219-256. Voir MEYER / BRENNER, *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, vol. 3 (note 166), p. 146 et 346 sqq.

²²⁵ VEREIN JÜDISCHER HOCHSCHÜLER BAR KOCHBA IN PRAG (éd.), *Vom Judentum. Ein Sammelbuch*, Leipzig, Kurt Wolff Verlag, 1913, <https://archive.org/stream/vomjudentumeinsa00vere#page/n3/mode/2up> [16.07.2019]. À ce sujet, voir aussi Andreas HERZOG, « ‘Vom Judentum’. Anmerkungen zum Sammelband des Vereins ‘Bar Kochba’ », in : K. Krolp, H. D. Zimmermann (éd.), *Kafka und Prag*, Berlin, De Gruyter, 1994, p. 45-58.

²²⁶ Robert WELTSCH, « Erinnerungen an ein vergessenes Buch », in : M. Schlösser (éd.), *Für Margarete Susman. Auf gespaltenem Pfad*, Darmstadt, Erato-Press, 1964, p. 217-228. Selon lui, le christianisme a prouvé, à travers l’histoire, son incapacité à venir à bout des conflits, ce que montre sa responsabilité dans les guerres de religions.

continuera de développer dans les textes suivants : « Je conteste qu’un tel dialogue ait eu lieu un jour *en tant que phénomène historique*. »²²⁷ L’italique est ici significatif, et Scholem s’en explique en concédant que quelque chose de tel a sans doute eu lieu ponctuellement entre des individus, mais que ces événements ponctuels ne peuvent pas être élevés au rang de phénomène social d’ampleur importante. Ce qui explique que ce dialogue n’ait pas eu lieu, c’est que l’émancipation des Juifs s’est accompagnée d’un « abandon de soi » qui constitue un des concepts clés de son analyse²²⁸. Voici une des formulations que cette critique des Juifs allemands trouve dans le texte de 1962 :

[Ce dialogue] est mort quand les successeurs de Moses Mendelssohn [...] se sont accommodés du fait de perdre la totalité [juive], pour en sauver des morceaux misérables et les transférer dans une existence dont la dénomination en vogue de symbiose judéo-allemande révèle tout le caractère ambigu.²²⁹

Il est possible, à partir des textes de Scholem sur le sujet, de faire une liste de toutes ces expressions qui font l’objet de son refus, pour la même raison : « dialogue judéo-allemand », « symbiose/ synthèse judéo-allemande » « germano-judaïsme ». Il évoque quelques lignes plus loin « l’illusion d’un germano-judaïsme »²³⁰. Toutes ces expressions ont en commun de se fonder sur l’idée selon laquelle, il y aurait eu, entre les débuts de l’émancipation des Juifs d’Allemagne au XVIII^{ème} siècle et 1933, une évolution commune de deux cultures, qui auraient fini par constituer un tout, un ensemble dont il serait encore possible de sauver la mémoire après la Shoah.

Ce qui importe tout particulièrement à Scholem, c’est de montrer que le mouvement de rapprochement sur le plan des manières de penser et des modes de vie qu’implique l’émancipation ne doit pas être confondu avec un dialogue, qui impliquerait un échange. Il défend en effet le point de vue selon lequel les prémisses de cette émancipation étaient que les Juifs abandonnent leur culture et leur tradition, toutes choses qui constituaient leur individualité (*Selbstverständnis*) auparavant. Dans « Noch einmal das deutsch-jüdische

²²⁷ Gershom SCHOLEM, « Wider den Mythos » (note 43), p. 7 : « *Ich bestreite, daß es ein solches deutsch-jüdisches Gespräch in irgendeinem echten Sinne als historisches Phänomen je gegeben hat.* ».

²²⁸ *Ibid.*, p. 8 : « *Selbstaufgabe der Juden.* ».

²²⁹ *Ibid.*, p. 7 : « *[Dieses Gespräch] erstarb, als die Nachfolger Moses Mendelssohns [...] sich damit abfanden, die Ganzheit [was Scholem die „jüdische Totalität“ nennt] preiszugeben, um klägliche Stücke davon in eine Existenz herüberzuretten, deren neuerdings beliebte Bezeichnung als deutsch-jüdische Symbiose ihre ganze Zweideutigkeit offenbart.* »

²³⁰ *Ibid.*, p. 8 : « *Illusion eines Deutschjudentums.* ».

2. Gershom Scholem et les Juifs allemands. Du refus de la ‘symbiose judéo-allemande’ à l’autobiographie

Gespräch », il va plus loin et insiste sur le fait que les Juifs portent la responsabilité de ce processus : « Je n’ai laissé aucun doute sur ce point [...] : la responsabilité du fait que ce dialogue en tant que phénomène historique ne soit pas advenu réside, j’en suis convaincu, pour une part importante dans la liquidation de la substance juive, par les Juifs eux-mêmes. »²³¹ Les Juifs ont en effet selon lui accepté les conditions qui leur étaient faites, avec une bonne volonté qui a grandement facilité ce processus d’abandon de soi. Scholem formule cette idée de la « liquidation du judaïsme » par les Juifs eux-mêmes pour la première fois dans un texte intitulé « Wissenschaft des Judentums einst und jetzt », dans lequel il rend la science du judaïsme responsable de la liquidation de pans entiers de la culture juive, au premier chef l’ésotérisme et la mystique, des thématiques qui le préoccupèrent toute sa vie, mais aussi la culture des bas-fonds (*Unterwelt*)²³². Dans *Die Erfindung einer Tradition*, Shulamit Volkov renvoie cette tendance à la volonté de la science du judaïsme de remplacer le paradigme religieux par un paradigme scientifique²³³. Puisque le judaïsme devait montrer qu’il pouvait « entrer en bourgeoisie » pour reprendre l’expression de Daniel Azuélos, il fallait en occulter la dimension irrationnelle ou interlope²³⁴. Scholem reproche ce faisant à la science du judaïsme d’avoir pour ainsi dire offert aux Juifs un enterrement de première classe.

D’autres éléments de ce dialogue recouvrent des textes non destinés à la publication, comme certaines lettres que l’on retrouve dans les éditions de la correspondance de Gershom Scholem ou ses journaux intimes. Malgré son parti pris très explicite dans le débat sur l’existence d’un dialogue judéo-allemand dans le passé, Scholem fait tout ce qui est en son pouvoir après la Seconde Guerre mondiale pour faire naître un dialogue. Le premier signe de cette volonté, et non le moindre, est la publication de l’ensemble de ces textes en allemand, qui est certes, comme le dit Michael Löwy, la *lingua franca* des Juifs originaires d’Europe

²³¹ *Ibid.*, p. 16. « Ich habe keinen Zweifel daran gelassen [...], daß für das Nichtzustandekommen dieses Gesprächs als eines historischen Phänomens, meiner Überzeugung nach, zu einem wichtigen Teil die Liquidation der jüdischen Substanz durch die Juden selber verantwortlich zu machen ist. »

²³² On notera que Scholem emploie ici le terme de *Risches* pour désigner l’antisémitisme, ce qui montre qu’il s’adresse en premier lieu à un public juif. SCHOLEM, « Wissenschaft des Judentums einst und jetzt » (note 175). Ce texte a été publié pour la première fois dans le *Bulletin des Leo Baeck Instituts*, 9, 1960, p. 2-12. Il s’agit à l’origine d’une conférence donnée à l’occasion d’un colloque organisé à Londres pour le cinquième anniversaire de la création du Leo Baeck Institute.

²³³ VOLKOV, *Die Erfindung einer Tradition* (note 36), p. 13. Elle signale d’ailleurs que le texte de Scholem est également paru en hébreu, dans une version bien plus véhémente. *Ibid.*, p. 15.

²³⁴ Voir AZUELOS, *L’entrée en bourgeoisie des Juifs allemands*, (note 105).

centrale, mais aussi une langue, qui est susceptible d’être lue par les Allemands non juifs²³⁵. Yerushalmi ne dit pas autre chose quand il signale que jusqu’en 1939 l’allemand était, après l’hébreu, la langue de la science du judaïsme à l’échelle internationale²³⁶.

Le raisonnement de Scholem se poursuit dans un certain nombre de textes qui constituent un réseau de signification et visent à expliciter de façon récurrente son point de vue. Ils doivent être analysés en lien avec les textes d’autres acteurs qui prennent position sur les arguments qu’il avance. Le premier argument développé par Scholem dans « Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen ‘Gespräch’ » est de dire que les Juifs ont bien essayé de prendre les Allemands comme interlocuteurs, mais que cette tentative a échoué « c’est à eux-mêmes qu’ils parlaient »²³⁷, écrit Scholem. Personne n’a répondu à leur besoin de « s’expliquer aux Allemands »²³⁸, d’échanger avec eux. Les Juifs ont fini par comprendre que cette volonté de discussion ne trouvait aucune réponse : « c’était cette perception simple et largement répandue, qui dans notre jeunesse a concerné beaucoup d’entre nous et nous a convaincus d’abandonner l’illusion d’un judaïsme allemand. »²³⁹ Pour lui, ce dialogue judéo-allemand n’était qu’une fiction, à laquelle les Allemands ne participaient pas. Scholem renvoie le mouvement de la « renaissance juive », qui a vu la redécouverte du judaïsme par les Juifs eux-mêmes autour de la Première Guerre mondiale au diagnostic d’un dialogue impossible et à la déception qu’il a engendrée²⁴⁰. C’est également ainsi qu’il explique son propre engagement dans le cadre du mouvement sioniste.

Un an après la publication de l’hommage à Susman en 1964, Scholem publie plusieurs textes sur le même sujet. « Noch einmal das deutsch-jüdische Gespräch » (1965)²⁴¹, constitue une réponse aux réactions occasionnées par le texte de 1962, à savoir ici à un texte de Rudolf

²³⁵ LÖWY, « Les intellectuels juifs » (note 25), p. 126.

²³⁶ Yosef Hayim YERUSHALMI, «*Diener von Königen und nicht Diener von Dienern*». *Einige Aspekte der politischen Geschichte der Juden*, traduit de l’anglais par W. Heuss, Munich, Siemens Stiftung, 1993, p. 49.

²³⁷ SCHOLEM, « Wider den Mythos » (note 43), p. 9 : « *Sie sprachen sie zu sich selber* ».

²³⁸ *Ibid.*, p. 8 : « *sich den Deutschen zu erklären* ».

²³⁹ *Ibid.* : « *es war diese einfache und [...] weitreichende Wahrnehmung, die so viele von uns in unserer Jugend betroffen und uns bestimmt hat, von der Illusion eines Deutschjudentums abzulassen.* »

²⁴⁰ Martin BUBER, « Jüdische Renaissance », in : *Ost und West*, 1, janvier 1901, col. 7-10.

²⁴¹ Ce texte fait l’objet d’une première publication en 1965 dans le *Bulletin des Leo Baeck Instituts*, 30, 8, 1965, p. 167-172 et est repris ensuite dans le deuxième volume des *Judaica*. Gershom SCHOLEM, « Noch einmal: das deutsch-jüdische ‘Gespräch’ », *Judaica* 2, Francfort/Main, Suhrkamp, 1970, p. 12-19. Rudolf Kallner est intéressé par ce sujet, il est lui-même l’auteur de l’ouvrage suivant : Rudolf KALLNER, *Herzl und Rathenau. Wege jüdischer Existenz an der Wende des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart, Ernst Klett Verlag 1976.

Kallner intitulé « Ist das deutsch-jüdische Gespräch ein Mythos? »²⁴². Cette partie du débat se joue dans le *Bulletin des Leo Baeck Instituts* qui publie en 1965 trois textes, ceux de Kallner (1900-1979) et de Scholem, ainsi qu’un essai de Manfred Schlösser, « Über das Verhältnis der Deutschen zu den Juden » qui revient sur le débat occasionné par la publication du volume d’hommage à Susman²⁴³. Le choix des titres est intéressant, Kallner, reprend pour la questionner la thèse défendue par Scholem dans le texte de 1962, Schlösser, pour sa part, choisit d’inverser la perspective en parlant de la relation des Allemands aux Juifs, pour montrer qu’elle n’est pas inexistante, comme le prétend Scholem et insister sur la particularité du point de vue qui est le sien. On voit dans la naissance de ce débat se constituer ce que l’on peut appeler avec Bourdieu, auquel il a déjà été fait référence en introduction, un « champ intellectuel », tant dans les liens qu’il crée entre les personnes impliquées que dans les thématiques et le vocabulaire qu’il impose²⁴⁴.

Kallner, dans son texte, remet d’abord en cause la conception du dialogue qui est celle de Scholem. Il commence par affirmer : « Un dialogue entre les peuples est nécessairement une confrontation. »²⁴⁵ Ce faisant, il met deux points en relief, d’abord la dimension collective du dialogue, en insistant sur le fait qu’il ne saurait s’agir d’un dialogue entre individus, aussi prééminents et marquants soient-ils, mais bien d’un dialogue de peuple à peuple. Et ce dialogue entre peuples inclut nécessairement une dimension conflictuelle, Kallner le compare aux tractations précédant une guerre. Il avance également des arguments assez discutables en arguant que les nazis n’étaient pas les représentants authentiques du peuple allemand et en disant que « Le ‘dialogue’ se poursuit donc vraisemblablement. »²⁴⁶ En cela, il argumente d’une manière proche de celle que l’on rencontre chez Buber, pour qui il y avait un reste d’Allemagne à sauver, mais ce dernier le voyait plutôt chez les Juifs

²⁴² Rudolf KALLNER, « Ist das deutsch-jüdische Gespräch ein Mythos? » in : *Bulletin des Leo Baeck Instituts*, 30, 8, 1965, p. 150-157. Rudolf Kallner (1902-1980) était docteur en droit. En 1933, il fut contraint à émigrer en Palestine, ayant perdu son emploi, suite à la prise de pouvoir des nazis. Il a travaillé comme notaire en Israël et a repris en 1966 des études d’histoire qu’il a terminées par une thèse de doctorat obtenue en 1975. KALLNER, *Herzl und Rathenau. Wege jüdischer Existenz an der Wende des 20. Jahrhunderts* (note 241).

²⁴³ Manfred SCHLÖSSER, « Über das Verhältnis der Deutschen zu den Juden », in : *Bulletin des Leo Baeck Instituts*, 30, Jahrgang 8, 1965, p. 158-166.

²⁴⁴ BOURDIEU, « Champ intellectuel et projet créateur » (note 23).

²⁴⁵ KALLNER, « Ist das deutsch-jüdische Gespräch ein Mythos? » (note 242), p. 153 : « Ein Gespräch zwischen Völkern ist eine zwangsläufige Auseinandersetzung ».

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 151 : « Das ‘Gespräch’ besteht also vermutlich weiter ».

d’Allemagne que chez les Allemands eux-mêmes. Il intègre de manière douteuse la conception du dialogue comme confrontation à l’histoire récente, en expliquant que le conflit a fini par prendre le dessus, aboutissant à la Shoah. Tout comme Kahler, il tente de placer cet événement tragique dans la continuité des relations antérieures, ce qui le pousse à des explications qui paraissent pour le moins curieuses au lecteur. Il paraît impensable d’envisager un génocide en termes de conflit. Pour la période qui précède, Kallner met en regard l’antisémitisme et ce qu’il appelle « la montée en puissance du judaïsme allemand »²⁴⁷.

Si le dialogue judéo-allemand n’avait pas été conduit avec bonne volonté, l’ascension phénoménale du judaïsme allemand dans tous les domaines de la vie de l’esprit et de l’économie dans le court laps de temps d’un seul siècle n’aurait pas été possible.²⁴⁸

Selon lui, le mouvement qui a amené les Juifs à obtenir toujours plus de droits en Allemagne, pour parvenir à une égalité formelle²⁴⁹, montre que les Allemands ne se sont pas montrés sourds à cette volonté de dialogue, puisqu’il leur aurait été facile de s’opposer à cela. Pour Kallner, c’est la preuve que le dialogue a bien eu lieu.

Il ajoute également que l’argumentation menée par Scholem relève d’une vision partielle de l’histoire, qui ne prend pas en compte les Allemands dans l’ensemble de leurs caractéristiques, mais se limite à certains traits négatifs. En cela, ce dernier procède, selon Kallner, de la même manière que les antisémites, qui justifient leur détestation des Juifs par la caricature. Pour Kallner, Scholem oublie que l’expérience juive allemande a marqué de son empreinte le judaïsme dans son ensemble. Il se réfère en cela explicitement au philosophe Julius Guttman qui disait que l’Allemagne était « le berceau du judaïsme moderne »²⁵⁰.

Le texte Scholem « Noch einmal : das deutsch-jüdische Gespräch » répond à Kallner et tente de préciser la conception du dialogue dont il fait usage pour refuser l’expression de

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 152 : « *der Aufstieg des deutschen Judentums* ».

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 153. « *Wäre das deutsch-jüdische Gespräch nicht auch mit gutem Willen geführt worden, so wäre der phänomenale Aufstieg der deutschen Judenheit auf allen Gebieten des Geistes- und Wirtschaftslebens in der kurzen Spanne eines einzigen Jahrhunderts nicht möglich gewesen.* »

²⁴⁹ Il convient cependant d’ajouter que cette égalité formelle n’a été qu’imparfaitement réalisée dans les faits. Sur les conditions réelles d’exercice des droits obtenus par les Juifs, voir MEYER/ BRENNER, *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit* (note 166), vol. 3, p. 151-165.

²⁵⁰ KALLNER, « Ist das deutsch-jüdische Gespräch ein Mythos? » (note 242), p. 156. Voir aussi, Julius GUTTMANN, *Die Philosophie des Judentums*, Munich, Reinhardt, 1933, p. 302 : « *Geburtsland des modernen Judentums* »

2. Gershom Scholem et les Juifs allemands. Du refus de la ‘symbiose judéo-allemande’ à l’autobiographie

« dialogue judéo-allemand ». Selon lui, Kallner comprend le dialogue comme le fait « qu’il y ait eu entre Juifs et Allemands des relations et des débats ». Scholem lui oppose sa propre définition du dialogue : « J’ai employé ce mot dans le sens précis et élevé qui était également celui qu’utilisait mon destinataire et qui avait été forgé par les philosophes du “dialogue” pour certaines discussions intellectuelles. »²⁵¹ Cette explication est curieuse, elle relève pour ainsi dire de l’argument d’autorité, sans pour autant expliquer ce qu’un tel dialogue aurait pu être. Il se réfère aux philosophes du dialogue et entend sans doute par là Martin Buber et Franz Rosenzweig, sans pour autant les nommer, mais son objectif est moins d’exposer son propre concept de dialogue que de disqualifier celui de son adversaire. On pourrait lui opposer que les philosophes du dialogue n’ont pas de conception unitaire de ce concept, que la dimension très théologique qu’ils développent, n’est pas très appropriée pour décrire des interactions sociales, mais Scholem veut sans doute avant tout dire qu’il a une conception élevée du dialogue et que dans le sens élevé dans lequel il l’entend, le dialogue n’a pas eu lieu. Selon lui, Kallner fait subir au concept de dialogue une forme de banalisation, par laquelle toutes les relations, de quelque nature qu’elles soient, dans lesquelles Juifs et Allemands se sont retrouvés, relèvent du dialogue. En cela, il livre une lecture simpliste des arguments de Kallner, qui s’efforce de définir précisément la manière dont, selon lui, le dialogue s’est réalisé à l’échelle institutionnelle. Scholem refuse cette interprétation en insistant sur la dimension philosophique et spéculative du concept de dialogue qu’il utilise. Cette dimension sous-tendait selon lui également l’emploi du terme de dialogue qui était celle de Schlösser, si bien que s’il y avait un désaccord quant à savoir si ce dialogue avait ou non eu lieu, ils étaient du moins d’accord sur la manière dont ce concept devait être entendu.

« Über das Verhältnis der Deutschen zu den Juden » est un texte de Manfred Schlösser, publié également en 1965 dans le même volume du *Bulletin des Leo Baeck Instituts* que les textes de Kallner et de Scholem dont il vient d’être question. Ce texte se présente comme une lettre de Schlösser à Scholem, qui se donne pour objectif d’expliquer aux lecteurs de la revue le contexte dans lequel le premier texte « Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen ‘Gespräch’ » a été produit. Ce texte donne aussi à Schlösser l’opportunité de développer son

²⁵¹ SCHOLEM, « Noch einmal: das deutsch-jüdische Gespräch » (note 241), p. 12 : « *Ich habe das Wort in jenem erhöhten und auch vom Adressaten meines Briefes benutzten, leidlich präzisen Sinn verwendet, wie ihn die Philosophen des “Dialogs” für bestimmte geistige Auseinandersetzungen eingeführt haben.* »

point de vue d’Allemand sur le dialogue qu’il considère comme « indestructible ». Il se réfère à la lettre du 6 avril 1965 que Scholem lui adresse²⁵². Sa réponse comprend beaucoup d’aspects personnels, il relate sa rencontre avec le judaïsme, par le biais du cycle de poèmes « An die Deutschen » de Karl Wolfskehl (1869-1948)²⁵³ et tente de défendre les Juifs qui n’ont pas, à la différence de Scholem, suivi la voie du sionisme et de l’Alyah*, mais ont décidé de rester en Allemagne. Avant tout, il espère par ses développements que l’accusation de blasphème que Scholem lui adresse à la toute fin de « Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen ‘Gespräch’ » sera révoquée par les lecteurs²⁵⁴. Son texte n’est pas dénué de lyrisme et de certains raccourcis, il est constellé de références littéraires et se veut non pas un monument pour le passé, mais avant tout un signal vers l’avenir. Voici comment Schlösser résume son point de vue à la fin du texte, qu’il qualifie, pour marquer son refus, de triple « non » envers la position de Scholem :

Non, parce que la certitude de la part immense qu’ont eue les Juifs dans la vie artistique, scientifique, économique de l’Allemagne d’avant le nazisme représente pour nous le fondement d’une propriété inaliénable ; non, parce que la certitude qu’aujourd’hui encore de nombreux Juifs dans le monde représentent l’état d’esprit et la langue allemande, confirme notre foi dans l’idée qu’un dialogue judéo-allemand a bien eu lieu ; et non, parce que la certitude de l’expérience d’automutilation que nous avons vécue, du fait de la destruction de la vie d’autrui et par le paradoxe de la vie rendant la justice, nous apprend quelle terrible perte nous nous sommes infligée, quel dénuement, quel vide nous entoure ; nous est resté en guise de possession inaliénable le deuil de ce qui a été perdu, le souvenir douloureux du frère assassiné.²⁵⁵

Ce non comporte donc trois raisons, la première est que l’Allemagne porte encore la marque de l’héritage juif, la deuxième est symétrique et renvoie à l’héritage allemand que les Juifs

²⁵² SCHOLEM, *Briefe II* (note 183), p. 128-130. Schlösser date la lettre de manière apparemment erronée au 4 avril.

²⁵³ *Ibid.* p. 160. Il s’agit d’un cycle auquel Wolfskehl travaille entre 1933 et 1947. Voir <https://www.karl-wolfskehl.de/10-karl-wolfskehl-an-die-deutschen> [20/07/2022]. Cette référence témoigne là encore de l’importance du *George-Kreis* pour ce type d’argumentation.

²⁵⁴ SCHOLEM, « Wider den Mythos » (note 43), p. 11. Scholem écrit à la fin de son texte que le fait de parler du caractère indestructible du dialogue judéo-allemand relève du blasphème.

²⁵⁵ SCHLÖSSER, « Über das Verhältnis der Deutschen zu den Juden » (note 243), p. 164-165 : « *Nein, weil die Vergewisserung des gewaltigen Anteils der Juden am kulturellen, künstlerischen, wissenschaftlichen, am wirtschaftlichen Leben in Deutschland der Vornazizeit für uns die Grundlage eines unveräusserlichen Besitzes darstellt; nein, weil die Vergewisserung, dass auch heute noch zahlreiche Juden in aller Welt deutsche Geisteshaltung und deutsche Sprache repräsentieren, uns den Glauben erhält, dass ein deutsch-jüdisches Gespräch doch stattgefunden hat; und nein, weil die Vergewisserung dessen, was wir in der Gerechtigkeit übenden Paradoxie des Lebens als Selbstverstümmelung durch Zerstörung anderen Lebens erfahren mussten, uns lehrt, welch furchtbaren Verlust wir uns beigelegt haben, welchen Armut, welche Leere uns umgibt; geblieben ist als unveräusserlicher Besitz die Trauer um das Verlorene, die wehe Erinnerung an den gemordeten Bruder.* »

2. Gershom Scholem et les Juifs allemands. Du refus de la ‘symbiose judéo-allemande’ à l’autobiographie

d’Allemagne portent dans le monde. La troisième renvoie à la perte qu’a engendrée la Shoah, que Schlösser voit comme une automutilation. Ici, il donne raison à ce que pressentait Buber qui, citant le théologien Paul Tillich, voyait dans la catastrophe en train de se jouer un événement dont les Allemands auraient peine à se remettre, parce qu’en persécutant Juifs, les Allemands se séparaient d’une partie d’eux-mêmes²⁵⁶. Le fait que cette séparation violente crée une forme de lien indéfectible est au fondement de la conception défendue par l’historien israélien Dan Diner d’une « symbiose négative », que j’évoquerai dans la troisième partie de cette étude²⁵⁷.

C’est pour cette raison que Schlösser souhaite revivifier en Allemagne l’intérêt pour le judaïsme chez les Allemands, mais identifie pour cela une condition :

Il faut pour cela des personnalités qui représentent de façon crédible le judaïsme à partir de la plénitude de leur être-juif et qui aient assez de force d’âme pour ne pas se contenter sans cesse de vouloir supposer la mauvaise conscience des Allemands comme préalable à leur intérêt pour le judaïsme.²⁵⁸

Pour répondre à cette nécessité qu’il identifie, il souhaite que les Juifs cessent d’en appeler uniquement à la culpabilité allemande vis-à-vis de la Shoah, qui n’est selon lui pas la seule source de l’intérêt des Allemands pour les Juifs. Mais on imagine aisément à quel point cette exigence pouvait être insupportable pour les survivants. Schlösser semble vouloir demander aux Juifs de montrer ce qu’il y a d’intéressant dans leur tradition et leur culture au-delà de la Shoah, et cette exigence a effectivement quelque chose d’irrespectueux. Manfred Voigts, dans son commentaire de cet échange, considère que Scholem et Schlösser adoptent des points de vue différents sur le passé. Schlösser part selon lui d’une “symbiose“ qui aurait existé avant la Shoah et veut sa résurrection. Scholem pense à partir de la Shoah une inexistence dans le passé et peut-être aussi une impossibilité dans l’avenir²⁵⁹.

Il est important de noter que ces aspects, qui concernent l’évolution de la relation entre Juifs et Allemands, son avenir, et les conditions de possibilité d’un dialogue sur de nouvelles

²⁵⁶ BUBER, « Das Ende der deutsch-jüdischen Symbiose » (note 117), p. 631.

²⁵⁷ DINER, « Negative Symbiose. Deutsche und Juden nach Auschwitz » (note 49).

²⁵⁸ SCHLÖSSER, « Über das Verhältnis der Deutschen zu den Juden » (note 243), p. 165 : « *Dazu bedarfes aber Persönlichkeiten, die glaubwürdig und aus der Fülle ihres Judeseins heraus Judentum [...] darstellen und die soviel Seelenkraft haben, nicht stets nur das schlechte Gewissen der Deutschen als Voraussetzung für ihr Interesse an jüdischen Problemen annehmen zu wollen.* »

²⁵⁹ VOIGTS, « Das Machtwort » (note 22), p. 210.

bases va prendre de l’importance dans les deux derniers textes que Scholem consacre à ces questions. On peut s’imaginer, sans avoir bien entendu de possibilité de le prouver, qu’il n’est pas resté entièrement sourd à l’argumentation de Schlösser. À certains égards, le point de vue de Schlösser se retrouve dans l’échange de Scholem avec un étudiant allemand Michael Mackel. Ce dernier s’était adressé à Scholem en réaction à une émission du *Norddeutscher Rundfunk*, au sujet des relations en l’Allemagne et Israël, à laquelle Scholem avait participé le 29 avril 1965 :

Nous attendons des Juifs qui s’adressent à nous qu’ils surmontent l’émotion et qu’ils tirent des conséquences claires, âprement claires de cette période, qui nous aident à être sûrs de notre jugement. Et c’est ce qui me manque. Pourquoi les professeurs juifs ne pourraient-ils pas être invités en Allemagne ? Ils doivent l’être, si l’on ne veut pas que les nombreux concepts inexploités, tels que la culpabilité collective, le restent.²⁶⁰

Cette lettre ressemble fort à une injonction au dialogue, au nom de l’information de la jeunesse, au nom des réparations, de la reprise des relations. Selon lui, les Juifs doivent participer aux débats qui secouent l’Allemagne à l’époque, en plein milieu des « procès d’Auschwitz », qui se tiennent entre 1963 et 1968. Scholem répond : « L’attente que vous formulez à l’égard des Juifs, selon laquelle ils auraient le devoir de surmonter leurs émotions, est sans espoir. »²⁶¹ Scholem évoque dans cette lettre la difficulté qu’il y a à parler en tant que Juif en Allemagne, même s’il admet souhaiter également que plus de Juifs le fassent, et ce, tout particulièrement, en direction de la jeunesse allemande. Néanmoins, il prend très au sérieux cette demande à laquelle le dernier point de « Juden und Deutsche », un texte de 1966, constitue partiellement une réponse, dans laquelle Scholem esquisse les conditions de possibilité de la reprise du dialogue, tout en semblant douter qu’elles puissent être réunies²⁶². Le point sur lequel insiste Scholem, c’est que l’on ne peut pas forcer les victimes à témoigner, ni à prendre position publiquement, et qu’un tel engagement engage une responsabilité qu’il n’est pas sûr de vouloir endosser²⁶³.

²⁶⁰ SCHOLEM, *Briefe II* (note 183), p. 288 : « *Wir erwarten von den Juden, die zu uns sprechen, Überwindung des Gefühls, klare, verbissen klare Folgerungen aus jenen Tagen, die uns helfen, Sicherheit zu finden im Urteilen. Und das vermisse ich. Warum sollen jüdische Professoren nicht zu Gast sein in Deutschland? Sie müssen es sein, wenn die vielen unerklärten Begriffe wie Kollektivschuld nicht unerklärt bleiben sollen.* »

²⁶¹ *Ibid.*, p. 143 : « *Die Erwartung, die Sie den Juden gegenüber aussprechen, sie seien verpflichtet ihre Gefühle zu überwinden, ist hoffnungslos.* »

²⁶² SCHOLEM, « Juden und Deutsche » (note 129), p. 44-46.

²⁶³ Voir SCHOLEM, *Briefe II* (note 183), p. 86-87.

2. Gershom Scholem et les Juifs allemands. Du refus de la ‘symbiose judéo-allemande’ à l’autobiographie

Ces débats se poursuivent au sein même de la correspondance de Gershom Scholem, dont le deuxième volume, consacré aux années 1948-1970, comporte des témoignages, sous la plume des mêmes protagonistes. On y retrouve la correspondance entre Scholem et Susman qui court sur sept lettres et se termine en réalité en 1965, avec les trois lettres qui concernent l’hommage qui lui est consacré²⁶⁴. Le 22 janvier 1965, Susman remercie Scholem d’y avoir participé, mais s’étonne de sa contribution, dont elle n’a compris que tardivement qu’il s’agissait en fait d’une réponse à l’invitation de Schlösser : « Vous pouvez certainement vous imaginer quelles difficultés m’a posées cet article, malgré toute mon admiration. »²⁶⁵ Son inquiétude tient au fait qu’elle considérait que Schlösser, avec son idée d’un « dialogue au noyau indestructible »²⁶⁶, avait raison, mais qu’elle ne trouve, après sa lecture rien à opposer à Scholem, abstraction faite de quelques points de détail. Scholem répond le 31 janvier 1965, et il tente d’expliquer sa réaction à l’invitation de Schlösser par le diagnostic suivant :

Parmi les choses les plus affreuses que l’on rencontre dans l’Allemagne d’aujourd’hui, il y a l’atroce manière, dont on évite, en levant dévotement les yeux en signe de libéralité hypocrite, après avoir assassiné les Juifs, de les appeler des Juifs parce que, c’est ce que dit le mensonge, en faisant cela, on se mettrait sur le même plan que les théoriciens de la race²⁶⁷.

La volonté de dialogue dont témoigne Schlösser, relève apparemment pour Scholem d’une volonté d’appropriation rétrospective par les Allemands de ce qui est juif, et en revient à une négation de l’identité spécifique des Juifs. Il y voit une forme d’hypocrisie et de mensonge et témoigne d’une intransigeance compréhensible quant à la manière dont les Allemands parlent des Juifs. Dans sa réponse du 19 février 1965, Susman semble à nouveau effrayée de l’agressivité dont fait montre la lettre de Scholem. Ce dernier répond de nouveau le 26 février 1965 sur un ton très amical, la lettre commence par « chère amie » (« *Liebe Freundin* »), alors que les précédentes portaient l’adresse « chère Madame Susman » (« *Liebe Frau*

²⁶⁴ Susman entame la correspondance le 30 novembre 1960 (*Ibid.* p. 262), Scholem lui répond le 20 décembre de la même année (*Ibid.*, p. 78), puis lui écrit le 2/11/1961 (*Ibid.*, p. 80). Il s’adresse à elle de nouveau le 31/01/1961 (*Ibid.* p. 123). Le 31/01/1965 (*Ibid.* p. 123), il répond à la lettre de Susman du 22/1/1965. Elle lui écrit une dernière fois le 19/2/1965 (*Ibid.*, p. 124) et il répond le 26/2/1965 (*Ibid.*, p. 126).

²⁶⁵ SCHOLEM, *Briefe II* (note 183), p. 281 : « *Gewiss aber können Sie sich denken, wie schwer ich mich bei aller Bewunderung mit diesem Aufsatz auseinandergesetzt habe.* »

²⁶⁶ SCHOLEM, « *Wider den Mythos* » (note 43), p. 7 « *im Kern unzerstörbares Gespräch* ».

²⁶⁷ SCHOLEM, *Briefe II* (note 183), p. 123 : « *Zu den schrecklichsten Dingen, die einem im jetzigen Deutschland begegnen, gehört die grausliche Art, in der, nachdem man die Juden umgebracht hat, es nun mit frommem Augenaufschlag und heuchlerischer Liberalität vermieden wird, die Juden als Juden zu bezeichnen, weil man, wie der Schwindel geht, sich damit ja auf die Stufe der Rassentheoretiker stellen würde.* »

Susman »). Et Scholem s’explique dans les termes suivants sur le point qui vient d’être évoqué :

J’écrivais à partir de mon expérience du floutage des distinctions qui est particulièrement apprécié en Allemagne aujourd’hui et dont témoigne le fait qu’on a commencé par priver les Juifs de leurs droits et les assassiner et que maintenant, on les raye d’un trait de plume, autant que faire se peut, parce qu’ils étaient ‘de si bons Allemands’ et de si charmants ‘concitoyens juifs’.²⁶⁸

Ce qui se passe en Allemagne relève, selon Scholem, d’une double négation, qui fait mine de réhabiliter les Juifs, mais remet par là-même en cause leur identité. Il n’est pas complètement aisé d’identifier les personnes et les discours que Scholem vise dans ces lettres, il est cependant évident que Schlösser n’est à ses yeux qu’un épiphénomène et non la cible principale de sa colère. Il évoque « les revues, les journaux et les livres allemands, qui (lui) passent entre les mains »²⁶⁹. Dans la lettre précédente, il évoque plus précisément les ouvrages concernant Stefan George et le cercle qui s’est formé autour de lui²⁷⁰. Ces travaux sont nommés plus explicitement dans une lettre à Erich von Kahler du 24 décembre 1964²⁷¹. Il vise deux textes publiés dans le *Year Book* du Leo Baeck Institute et un volume de conversations avec George qui, selon lui, donnent à voir la dureté et la méchanceté du poète²⁷². Mais là encore, il ne peut s’agir que d’exemples qui viennent à Scholem en relation avec ses lectures récentes, mais ne suffisent pas à expliquer le sentiment bien plus général qu’il exprime.

La correspondance de Scholem avec Schlösser est également utile pour comprendre le contexte dans lequel s’inscrivent les premiers textes liés à l’hommage à *Susman*. La première est celle qui est publiée dans cet ouvrage sous le titre « Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen ‘Gespräch’ ». La deuxième date du 6 avril 1965 et accuse réception des tirés-à-part

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 126 « *ich schrieb nur aus meiner Erfahrung der in Deutschland jetzt besonders beliebten Verwischung der Grenzen, die sich darin zeigt, dass nach dem man zuerst die Juden als Juden entrechtet und ermordet hat, man sie jetzt als Juden ebenfalls möglichst streicht, weil sie ja so gute Deutsche gewesen seien und so reizende ‘jüdische Mitbürger’.* »

²⁶⁹ *Ibid.* « *der deutschen Zeitschriften; Zeitungen oder Bücher, die mir in die Hand kommen.* »

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 123.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 118-119.

²⁷² La note concernant cette lettre explicite les références de Scholem. *Ibid.*, p. 277. Ernest KAHN, « Jews in the Stefan George Circle », in : *Year Book des Leo Baeck Institutes* VIII, 1963, p. 171-183 ; Wera LEWIN, « Die Bedeutung des Stefan George Kreises für die deutsch-jüdische Geschichte », in : *Year Book des Leo Baeck Institutes* VIII, 1963, p. 184-213; Edith LANDMANN, *Gespräche mit Stefan George*, Düsseldorf, Helmut Küpper, 1963.

2. Gershom Scholem et les Juifs allemands. Du refus de la ‘symbiose judéo-allemande’ à l’autobiographie

de la première²⁷³. Schlösser a apparemment contacté Scholem le 29 mars, peut-être pour annoncer la publication, mais cette lettre n’a pas été publiée dans le volume. Elle contient, comme on peut le déduire de celle d’avril, des arguments que Schlösser souhaite opposer à Scholem. Ce dernier y répond en bâtissant une dichotomie entre les Juifs, la grande majorité, qui se sont pris pour des Allemands, qui se « sont raconté des histoires » et ceux qui ne se sont pas fait d’illusions²⁷⁴. Il insiste sur le courage dont il fallait selon lui témoigner pour faire preuve de cette lucidité. Dans sa lettre, il ne donne pas de noms ; il faut, pour les trouver, aller voir le texte sur Walter Benjamin publié dans la *Neue Rundschau* en 1965, dans lequel il construit l’opposition entre les Juifs naïfs et les autres²⁷⁵. Du côté des premiers, on trouve selon lui, Arthur Schnitzler, Jakob Wassermann, Franz Werfel, Stefan Zweig, mais il indique que sa liste n’est pas exhaustive, de l’autre, Franz Kafka, Sigmund Freud ou Benjamin²⁷⁶. On comprend ici mieux ce que réclame Scholem et, par la même occasion, l’équation impossible que cela implique : il refuse que des Allemands disent que les Juifs étaient intégrés et heureux en Allemagne, car ceux qui se sentaient allemands, étaient selon lui victimes d’une illusion, dont les Allemands profitent quand ils l’utilisent comme preuve que ces Juifs étaient bien des Allemands à part entière. D’abord ils ne les ont pas reconnus comme tels, ensuite les ont exterminés, pour finir par dire qu’en fait ils étaient bien allemands et faire du nazisme une parenthèse dans l’histoire heureuse du judaïsme en Allemagne. L’argumentation est compréhensible, mais se heurte à la difficulté qu’elle n’autorise aux Allemands aucune autre attitude possible que la contrition absolue, qui n’est pas très propice au dialogue. De plus, elle se permet de parler à la place de ces Juifs qui aimaient l’Allemagne et qui ont continué à se sentir “allemands” en les renvoyant à une naïveté, à une illusion qui exclut toute possibilité de les prendre au sérieux. Dans le texte de Scholem sur Benjamin, il écrit encore à propos des Juifs éclairés : « Ils savent qu’ils sont des écrivains allemands, mais pas des

²⁷³ SCHOLEM, *Briefe II* (note 183), p. 128-130.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 129 : « *die sich was vorgemacht haben* ».

²⁷⁵ Gershom SCHOLEM, « Walter Benjamin », in : *Neue Rundschau*, 76, 1965, p. 1-21. On retrouve le même texte dans le volume *Judaica 2*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1970, p. 193-227. Il constitue le noyau de l’ouvrage suivant, publié dix ans plus tard : Gershom Scholem, *Walter Benjamin. Geschichte einer Freundschaft*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1975.

²⁷⁶ Le fait que Scholem évoque ici deux auteurs de l’Empire austro-hongrois n’est sans doute pas un hasard. Dans ce pays, où les nationalités étaient nombreuses, les conditions politiques faites aux Juifs étaient différentes. Voir Avraham. BARKAI / Paul Mendes-Flohr/ Steven M. Lowenstein (éd.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, vol. 4, Munich, Beck, 1997, p. 116-119.

Allemands » et ce, peu importe que leurs œuvres traitent ou non du judaïsme, ce qu’elles ne font, dit-il, que très rarement²⁷⁷. La seule germanité que Scholem accorde aux Juifs, c’est celle de la langue d’expression de l’œuvre, non celle de la nationalité ; il se place en cela dans la tradition de la bourgeoisie cultivée (*Bildungsbürgertum*) juive, pour laquelle la langue constituait un point d’identification capital²⁷⁸. Scholem signale à la fin de sa lettre que le fait qu’il publie ses textes en Allemagne doit contribuer au dialogue à venir avec les Allemands, mais qu’il ne se fait pas d’illusion quant à l’écho que ses textes sont susceptibles de recevoir²⁷⁹.

Le 28 mai 1965, Scholem écrit à Marion Doenhoff²⁸⁰, rédactrice en chef de l’hebdomadaire *Die Zeit* pour lui reprocher d’avoir publié en bonne place dans son journal le texte du philosophe Arnold Metzger (1892-1974), intitulé « Der Dialog zwischen Deutschen und Juden », qui constitue selon Scholem une réponse non identifiée comme telle à sa contribution au volume d’hommages consacré à Susman²⁸¹. Il qualifie ce texte de la manière suivante : « une élucubration fort malencontreuse [...] qui, au début d’une époque augurant peut-être d’une amélioration des relations entre les Allemands et les Juifs, donne une note complètement fausse et inauthentique, qui plus est de la part d’un Juif. »²⁸² Et il demande à Doenhoff d’imprimer « Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen ‘Gesprächs’ » pour permettre au lecteur de se faire une idée d’ensemble du débat. Dans la lettre de Scholem apparaît un élément qui était absent du texte de 1962 et qui va gagner en importance dans les textes suivants, à savoir la question de la réconciliation. Il ne s’agit plus simplement pour Scholem de rétablir ce qu’il tient pour la vérité historique, à savoir l’absence de dialogue

²⁷⁷ SCHOLEM, « Walter Benjamin » (note 275), p. 217 : « *Sie wissen, dass sie deutsche Schriftsteller sind, aber keine Deutschen* ».

²⁷⁸ Pour une analyse très précise de la manière dont les Juifs d’Allemands se sont appropriés les valeurs et les codes du *Bildungsbürgertum*, voir MENDES-FLOHR, *Jüdische Identität* (note 97).

²⁷⁹ SCHOLEM, *Briefe II* (note 183), p. 130.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 136.

²⁸¹ Arnold METZGER, « Der Dialog zwischen Deutschen und Juden. Haben die Beziehungen der beiden Völker die Hitlerjahre überdauert », *Die Zeit*, 21 mai 1965, <https://www.zeit.de/1965/21/der-dialog-zwischen-deutschen-und-juden> [21/07/2022]. Arnold Metzger a été l’assistant d’Edmund Husserl à l’Université de Fribourg en Br., il a ensuite enseigné entre 1935 et 1937 à la *Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums*, avant d’émigrer aux États-Unis, en passant par Paris et par la Grande-Bretagne. Après-guerre, il retourne en Allemagne et devient en 1952 Professeur de philosophie honoraire à l’Université de Munich. Voir Renate HEUER (éd.), *Lexikon deutsch-jüdischer Autoren*, Berlin, De Gruyter, 2009, p. 68-73.

²⁸² SCHOLEM, *Briefe II* (note 183), p. 136 : « *ein höchst unglückliches Elaborat [...], das am Beginn einer neuen vielleicht möglichen Epoche besserer Beziehungen zwischen den Deutschen und den Juden eine völlig falsche und unwahre Note anschlägt, und noch dazu von Seiten eines Juden.* »

2. Gershom Scholem et les Juifs allemands. Du refus de la ‘symbiose judéo-allemande’ à l’autobiographie

entre Juifs d’Allemagne et Allemands non juifs, mais de contribuer à une discussion, qui seule permettra « la reprise de discussions ouvertes et sans tabou avec les Allemands »²⁸³. On peut légitimement se demander si Scholem essaie, en demandant la publication de son texte dans l’hebdomadaire *Die Zeit*, de sortir le débat du contexte juif, dans lequel il avait commencé et qui était conditionné par la publication des textes dans le Bulletin du Leo Baeck Institute, dont on peut supposer qu’il atteignait surtout un lectorat juif ou intéressé par le judaïsme.

Metzger, dans son article pour *Die Zeit*, relie la question des relations entre Juifs et Allemands à celle de savoir s’il y a une relation entre l’Allemagne nationale-socialiste et la nation d’artistes et de philosophes qui l’a précédée²⁸⁴. Pour cela, il s’appuie partiellement, mais à des moments clés de son texte, sur l’argumentation qu’avait élaborée Erich von Kahler. On retrouve plusieurs de ces emprunts à Kahler en différents endroits du texte de Metzger, qui semble largement lui servir de modèle, même s’il ne le cite qu’une fois. Il prend le contrepied de la position de Scholem, sans pour autant le nommer, en disant que Juifs et Allemands sont unis par une « relation spirituelle »²⁸⁵ dont il considère qu’elle perdure. On retrouve ici l’idée évoquée à plusieurs reprises qu’il y aurait un fond incorruptible de la relation judéo-allemande qu’il serait possible de sauver. Il insiste sur la dimension humaniste de la culture allemande, citant Lessing et Herder. Il se place consciemment du côté de Hermann Cohen, le définissant comme « un Juif se fondant dans la germanité, animé d’une conscience religieuse de cette communauté de substance »²⁸⁶. La dimension religieuse conférée à la relation spirituelle identifiée par Metzger semble le dispenser d’en donner des exemples concrets et lui permet de considérer que cette chose, qui est plus de l’ordre de la croyance que de la réalité historique, peut perdurer au-delà de toutes les épreuves. Metzger considère, tout comme Kahler, dont il reprend l’expression, que Juifs et Allemands sont tous deux des « peuples transnationaux »²⁸⁷, sans expliciter plus avant ce qu’il entend par cette caractérisation et renvoie à certains des porteurs de la culture allemande, tels que Kant,

²⁸³ SCHOLEM, *Briefe II* (note 183), p. 136. « eine offene und unbefangene Wiederaufnahme der Auseinandersetzung mit den Deutschen ».

²⁸⁴ METZGER, « Der Dialog zwischen Deutschen und Juden », (note 281).

²⁸⁵ *Ibid.* « geistige Beziehung »

²⁸⁶ *Ibid.* « eines im Deutschtum aufgehenden Juden, der sich dieser substanziellen Gemeinsamkeit religiös bewußt ist ».

²⁸⁷ *Ibid.* « transnationale Völker ». Voir aussi KAHLER, « Deutsche und Juden » (note 186), p. 176.

Herder, Humboldt ou Lessing. On retrouve ici néanmoins l'idée de Cohen que l'internationalisme serait une des caractéristiques communes aux Juifs et aux Allemands (voir p. 52). Il avance des arguments tels que le fondement de la philosophie marxienne qui serait à chercher dans le messianisme juif ou le fait qu'Eduard von Simson, qui était juif, a été le premier président du Reichstag et a offert la couronne impériale au roi Guillaume Ier de Prusse en 1870²⁸⁸. En somme, il semble penser que les grands événements qui émaillent l'histoire culturelle et politique de l'Allemagne procèdent, au moins partiellement d'une source juive. Pour lui, une déchéance (*Verfall*) généralisée, dans laquelle est prise l'ensemble de la culture européenne, est responsable de la destruction des Juifs d'Europe. Ce déclin est selon lui dû au matérialisme (pas au sens marxiste, mais au sens de l'attachement aux choses matérielles), au remplacement des valeurs intellectuelles et universalistes par des préoccupations économiques et une soif de pouvoir, une idée qu'il reprend également chez Kahler : « La vie intellectuelle de la nation, divisée par un fossé, a arrêté de déterminer la vie politique de la nation. »²⁸⁹ En exterminant les Juifs, les nazis visaient en fait selon lui l'universalisme propre également aux Juifs et à une partie des Allemands, ils visaient une forme d'intelligence commune aux deux peuples. Hitler en agissant contre les Juifs agissait en fait contre les Allemands. Il identifie chez ces derniers deux tendances contraires, en constante opposition, l'humanisme d'une part et le démonique d'autre part, dont il dit, en citant Heinrich Heine que c'est le mérite du christianisme de les avoir réunis²⁹⁰. Pour Metzger, si la 'symbiose judéo-allemande' a été détruite, elle n'a pas disparu, parce qu'elle est au fondement d'un humanisme universel. Il faudra revenir sur l'idée de l'humanisme et des droits humains qui fait l'objet de vives critiques dans de nombreux textes traitant de la relation judéo-allemande. Il faut donc selon lui reconstruire un dialogue, qui n'a pas

²⁸⁸ En 1849, il était déjà membre de la délégation qui a offert la couronne impériale au roi de Prusse Frédéric Guillaume IV, dont le refus a mis un terme à l'épisode révolutionnaire. Michael BRENNER / Stefi JERSCH-WEZEL / Michael A. MEYER, *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, vol. 2, Munich, Beck, 2000, p. 295.

²⁸⁹ METZGER, « Der Dialog zwischen Deutschen und Juden », (note 281). Voir également KAHLER, « Deutsche und Juden » (note 186), p. 180 : « *Das geistige Leben der Nation, durch einen Abgrund getrennt, hörte auf, das politische Leben der Nation zu bestimmen.* »

²⁹⁰ Metzger renvoie au texte de 1834, intitulé *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*. Cette idée se trouvait déjà dans le texte de Kahler qui, pour sa part, citait *Die romantische Schule* [1833], dans laquelle la fonction rédemptrice du christianisme est également évoquée, mais avec plus de prudence. KAHLER, « Deutsche und Juden » (note 186), p. 181-182. Là encore Metzger reprend en les raccourcissant les passages cités par Kahler, celui qui concerne les formes de patriotisme des Allemands et des Français est tiré de *Die romantische Schule*.

2. Gershom Scholem et les Juifs allemands. Du refus de la ‘symbiose judéo-allemande’ à l’autobiographie

seulement de sens pour Juifs et Allemands, mais qui est d’importance pour l’humanité tout entière. Metzger place la réflexion à un niveau philosophique, ses analyses sont elles-mêmes empreintes d’un messianisme qui donne au dialogue judéo-allemand une portée universelle et elles excluent presque entièrement les conditions historiques, politiques et socio-économiques qui ont vu l’émergence du nazisme, de l’antisémitisme et qui ont rendu possible la Shoah. Sa réflexion a une dimension spirituelle et religieuse, qui montre très bien que la question de savoir s’il y a eu une symbiose judéo-allemande et si elle peut perdurer après la chute du nazisme, n’est pas un questionnement de nature historiographique, mais relève d’une forme narrative qui peut s’apparenter à un objet de croyance²⁹¹.

Scholem et l’histoire des Juifs d’Allemagne

En 1966, Scholem produit un autre essai, intitulé « Juden und Deutsche », qui interroge de nouveau la relation entre Juifs allemands et Allemands non juifs²⁹². Il s’agit à l’origine du texte d’une conférence qu’il a prononcée le 2 août 1966 lors de la séance plénière du Congrès juif international de Bruxelles, qui était consacrée à cette thématique. Deux Allemands et deux Juifs participaient à la discussion, entre autres Golo Mann, dont le texte a ensuite été publié à la suite de celui de Scholem dans la *Neue Rundschau*²⁹³. En 1966, on fête le premier anniversaire de l’instauration des relations diplomatiques entre l’État d’Israël et la République fédérale. L’ambassade d’Israël en Allemagne a en effet été ouverte à Cologne le 24 août 1965²⁹⁴. Scholem se montre extrêmement méprisant à l’égard du texte de Golo Mann, que dans une lettre à Theodor W. Adorno, il qualifie de gribouillage (« *Geschreibsel* »)²⁹⁵.

²⁹¹ Dans l’introduction des entretiens que Scholem a donnés à Jean Bollack et à Pierre Bourdieu, ces derniers parlent de « vocation » pour nommer l’intrication entre préoccupations personnelles et intérêts scientifiques qui caractérise l’œuvre de l’auteur. Gershom SCHOLEM / Jean BOLLACK / Pierre BOURDIEU, « L’identité juive. Entretiens avec Gershom Scholem », in : *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 35, novembre 1980. p. 3-19. www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_1980_num_35_1_2095 [21/07/2022].

²⁹² SCHOLEM, « Juden und Deutsche » (note 129).

²⁹³ Golo MANN, « Zur Geschichte der deutschen Juden », in : *Neue Rundschau*, Jg. 77, 4, 1966, p. 563-573. Golo Mann est un habitué de cet organe, dans lequel il publie régulièrement. À titre d’exemple, son nom figure au sommaire des quatre volumes de l’année 1966.

²⁹⁴ Dominique TRIMBUR, « L’année où la RFA a reconnu Israël », in : *L’histoire*, 4, n° 410, 2015.

²⁹⁵ SCHOLEM, *Briefe II*, (note 183), p. 157. Lettre du 29 novembre 1966 à Theodor W. Adorno.

Scholem lui reproche notamment de considérer que les Juifs qui s’identifient pleinement à la société allemande sont représentatifs des Juifs d’Allemagne²⁹⁶.

Dans l’essai de 1966 intitulé « *Juden und Deutsche* », on retrouve des éléments déjà observés dans les textes précédents, mais ils font l’objet de développements plus détaillés. Outre l’autorité et la notoriété qui sont les siennes, c’est sans doute en raison des débats auxquels ont donné lieu les textes évoqués plus haut que Scholem a été contacté pour participer à ce congrès. Ce texte est important, parce qu’il est nettement plus long que les précédents et qu’il s’émancipe du contexte des débats des années précédentes et tente pour la première fois de livrer une vision globale et approfondie de la relation entre Juifs d’Allemagne et Allemands non juifs. Il n’est pas une réponse à des formulations trouvées par d’autres, mais le lieu où Scholem trouve ses propres formulations²⁹⁷.

« *Juden und Deutsche* » est un texte en quatre parties qui entend retracer l’histoire des relations entre Juifs d’Allemagne et Allemands non juifs. Après une partie introductive, Scholem procède de façon chronologique, tout en revenant régulièrement à ses deux points d’ancrage : le nazisme, qui marque selon lui la fin de cette évolution, et les interprétations auxquelles elle donne lieu à son époque. L’une des difficultés du texte réside dans l’absence quasi totale d’explicitation des sources, qu’il s’agisse de celles qu’il a utilisées pour dresser ce panorama historique ou de celles qu’il critique. Scholem se montre par exemple scandalisé de l’emploi que fait l’un de ses contemporains de l’expression : « citoyen d’une autre confession »²⁹⁸ « *andersgläubige Bürger* », qui cache selon lui les discriminations dont les Juifs faisaient l’objet en Allemagne sous la République de Weimar. Scholem indique la date de ce texte, à savoir 1965, il y a donc lieu de penser que cette expression est tirée de l’ouvrage collectif *Entscheidungsjahr 1932: Zur Judenfrage in der Endphase der Weimarer Republik*, publié sous la direction de Werner E. Mosse dans la collection *Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo-Baeck-Instituts*²⁹⁹. Cet ouvrage fait l’objet d’un

²⁹⁶ Gershom SCHOLEM, « Zur Sozialpsychologie der Juden in Deutschland » [1978], in : *Judaica 4*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1984, p. 229-261, ici p. 236.

²⁹⁷ Dans le deuxième volume des *Judaica* publié chez Suhrkamp, « Wider den Mythos des deutsch-jüdischen Gesprächs » (note 43) fait cinq pages, « Noch einmal : das deutsch-jüdische Gespräch » (note 241) en comprend huit, alors que « Juden und Deutsche » (note 129) en compte 27. À titre de comparaison, le texte de Golo Mann en compte dix.

²⁹⁸ SCHOLEM, « Juden und Deutsche » (note 129), p. 32-33 : « *andersgläubige Bürger* ».

²⁹⁹ Werner E. MOSSE / Arnold PAUCKER (éd.), *Entscheidungsjahr 1932: Zur Judenfrage in der Endphase der Weimarer Republik*, Tübingen, Mohr Sieberck, 1965.

2. Gershom Scholem et les Juifs allemands. Du refus de la ‘symbiose judéo-allemande’ à l’autobiographie

compte rendu très critique paru dans l’hebdomadaire *Die Zeit* le 14 janvier 1966 sous la plume d’Hermann Lewy, qui critique notamment la vision que livre Mosse de la relation judéo-allemande et fait explicitement référence à cette expression³⁰⁰. On peut s’imaginer que Scholem ne nomme pas l’ouvrage pour ne pas exposer directement un collègue, historien britannique d’origine allemande reconnu. Ce type de procédé, qui préfère l’allusion à la citation, rend l’analyse du texte parfois ardue et justifierait pleinement une réédition critique de l’ensemble de ces textes.

L’essai s’ouvre sur la difficulté qu’il y a à évoquer la relation judéo-allemande après la Shoah. La catastrophe n’est jamais nommée directement, mais l’allusion est explicite dans les premières lignes du texte. Est-ce par pudeur que Scholem évite de la nommer directement et se contente de dire « après ce qui s’est passé » ?³⁰¹ Il semble plutôt qu’il s’agisse pour lui d’éviter de faire de la Shoah un événement séparé de l’histoire qui l’a précédée. Tout comme dans le texte « Noch einmal das deutsch-jüdische Gespräch », où Scholem récusait le fait de considérer le nazisme comme un « accident de parcours historique »³⁰². Il reprend ensuite un point qu’il avait déjà largement évoqué dans « Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen ‘Gespräch’ », mais sous un angle historique différent. Dans le texte initial, il était question de l’asymétrie d’un dialogue dans lequel les Juifs parlaient aux Allemands et les écoutaient, sans obtenir de réponse ni être écoutés en retour. Dans « Juden und Deutsche », Scholem se place du point de vue de la reprise du dialogue, après la Shoah, et affirme qu’il ne fait pas partie de ceux qui pensent qu’il faut arrêter d’échanger avec les Allemands et qu’il considère qu’il est important que le dialogue ait lieu³⁰³. La prudence dont il fait preuve pour évoquer ses questions autorise à mettre en doute la légitimité de l’accusation d’« holocaustisme », formulée par Manfred Voigts³⁰⁴ et qui renvoie à une tendance à faire de la Shoah la ligne de

³⁰⁰ Hermann LEWY, « Vor der Katastrophe. Die deutschen Juden 1932 », *Die Zeit*, 14 janvier 1966. <https://www.zeit.de/1966/03/vor-der-katastrophe/komplettansicht> [19/08/2022].

³⁰¹ SCHOLEM, « Juden und Deutsche » (note 129), p. 20 : « nach dem Geschehenen ».

³⁰² SCHOLEM, « Noch einmal: das deutsch-jüdische Gespräch » (note 241), p. 15 : « historischer Betriebsunfall ».

³⁰³ À cet endroit, il évoque les interrogations de la jeunesse à laquelle il est impossible de se soustraire, ce qui constitue sans doute une allusion à son échange épistolaire avec l’étudiant Michael Mackel (voir par exemple avec SCHOLEM, « Juden und Deutsche » (note 129), p. 20. SCHOLEM, *Briefe II* (note 183), p. 142-143.

³⁰⁴ Manfred VOIGTS, *Die deutsch-jüdische Symbiose. Zwischen deutschem Sonderweg und Idee Europa*, Tübingen, Niemeyer, 2006. Voigts s’appuie sur un article d’Edward TIMMS, « Zwischen Symbiotik und

fuite de toutes les interprétations concernant la relation entre Juifs et Allemands (voir p. 222). Les Juifs doivent donc s’adresser aux Allemands en tant que Juifs, ce point qui figure en italique dès la première page du texte marque la différence que Scholem voit entre un possible dialogue à venir et celui qui a été tenté avant 1933³⁰⁵. L’écueil de ce dernier résidait dans le fait que les Juifs se parlaient en fait à eux même et que tout dialogue avec les Allemands non juifs exigeait une négation de l’identité juive³⁰⁶. Dans le dialogue que souhaite Scholem, cette identité doit être réaffirmée, dans la conscience de ce que la langue allemande a apporté aux Juifs d’Allemagne, ce qui apparaît notamment à la fin du texte³⁰⁷. Scholem n’évoque pas ici une évidence qui mérite néanmoins d’être rappelée, à savoir que le fait de former une communauté linguistique avec les Allemands non juifs est une des conditions de possibilité essentielle à ce dialogue³⁰⁸.

Il évoque ensuite les dangers de la généralisation, qui a été le ressort de l’antisémitisme. De cet antisémitisme qui a fait de tous les Juifs des cibles, découle la difficulté des Juifs d’après la Shoah à distinguer entre les Allemands, une distinction que Scholem, comme on le verra, s’est toujours lui-même efforcé à opérer dans ses contacts avec ces derniers. La généralisation, qui continue à être le ressort de l’animosité et de la méfiance, recèle un second écueil, qui est de cacher la dimension individuelle de ces questions, une dimension qui prendra toute son ampleur dans les deux derniers textes de Scholem sur ces questions, « Zur Sozialpsychologie der Juden in Deutschland 1900-1930 » et son autobiographie *Von Berlin nach Jerusalem*³⁰⁹. La généralisation, en cachant la dimension individuelle des expériences, rend aussi caduque tout discours. Si chacun n’est pas en mesure d’expliquer le point de vue ou la position théorique qui constitue l’horizon de son discours, on pourra toujours lui opposer un autre discours généralisant qui ne sera pas plus vérifiable. Ici, Scholem plaide pour la première fois explicitement pour un retour à la subjectivité : « Et je veux cependant, pleinement conscient de ces difficultés, essayer d’expliciter ce qui me touche dans cette

Holocaustismus. Neue Ansätze in der deutsch-jüdischen Geschichtsschreibung », in : *Menora*, 7, 1996, p. 25-40.

³⁰⁵ Voir Gershom Scholem, « Juden und Deutsche » (note 129), p. 20.

³⁰⁶ SCHOLEM, « Wider den Mythos » (note 43), p. 9 : « sie sprachen zu sich selber ».

³⁰⁷ SCHOLEM, « Juden und Deutsche » (note 129), p. 46.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 20.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 21

2. Gershom Scholem et les Juifs allemands. Du refus de la ‘symbiose judéo-allemande’ à l’autobiographie

question. »³¹⁰ On assiste ici à une forme d’*emplotment*, pour reprendre le terme popularisé par l’historien américain Hayden White, qui s’intéresse à la dimension narrative du récit historique³¹¹. On peut envisager cet aspect du texte de deux manières. La première renvoie directement à White et désigne la « mise en intrigue » (*emplotment*) du récit historique, qui passe par les choix « d’exclusion et de hiérarchisation » auxquels procède l’historien pour parvenir à une « intrigue singulière »³¹². Selon White, qui se réclame du formalisme russe, ces décisions aboutissent au choix d’un genre qu’il identifie dans tout texte historique : la romance, la tragédie, la comédie et la satire. Si l’on s’en tient à sa typologie, la démarche de Scholem relève de la tragédie, celle de ses opposants de la romance, ce qu’il qualifie à plusieurs reprises de « fiction » dans les textes évoqués plus haut. En mettant les choix d’auteurs au principe de l’organisation du récit historique, White ouvre la possibilité de faire usage de différents genres narratifs pour un même événement. En outre, l’idée même de récit implique aussi son caractère focalisé, le fait qu’il n’émerge pas de nulle part, mais qu’il provienne d’une voix, et c’est le deuxième aspect de la « mise en intrigue » à laquelle procède Scholem. Dès le début du texte, il met en balance les pièges et les difficultés que recèlent les discours portant sur les Juifs et les Allemands et la nécessité qu’il y a à parler malgré tout. C’est donc bien sa voix, consciente du danger, lié notamment aux généralisations hâtives, qui porte l’ensemble de ce texte³¹³. Dans *L’ordre du discours*, Michel Foucault signalait que depuis le XVII^{ème} siècle, l’auteur avait progressivement disparu du discours scientifique, alors qu’il s’affirmait parallèlement dans le discours littéraire, donnant l’illusion d’un discours qui émergerait de lui-même sans impliquer la personne de celui qui le produit³¹⁴. On touche ici à une critique de l’objectivité scientifique qui prend une dimension particulière quand elle s’applique aux textes et aux questions qui font l’objet de cette étude. En effet, comme le signale Marc Caplan, un texte tel que *Dialektik der Aufklärung* de Max Horkheimer

³¹⁰ *Ibid.* « Und doch will ich im vollen Bewußtsein solcher Hemmungen versuchen, klarzumachen, was mich bei diesem Thema bewegt. »

³¹¹ Hayden WHITE, « Poétiques de l’histoire », traduit de l’anglais par L. Ferri, *Labyrinthe*, 33, 2009, p. 21-65. Il s’agit de l’introduction de l’ouvrage suivant : Hayden WHITE, *Metahistory : the Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1973, p. 1-42.

³¹² *Ibid.*, note p. 26.

³¹³ Les deux premières pages du texte de Scholem sont consacrées à ces difficultés ainsi qu’à la mélancolie associée à son sujet. En mettant en avant sa subjectivité, il se prémunit aussi contre les critiques qui l’accuseraient de généraliser à l’excès. SCHOLEM, « Juden und Deutsche » (note 129), p. 20-21.

³¹⁴ Michel FOUCAULT, *L’ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, p. 29.

et Theodor Adorno traite dans son chapitre conclusif de l’antisémitisme, sans dire que les conditions de production de ce texte sont foncièrement liées à son objet³¹⁵. Si les deux auteurs écrivent en Californie, c’est que l’antisémitisme d’État ayant cours en Allemagne depuis 1933 les a contraints à l’exil. Le texte est pour ainsi dire écrit à la troisième personne sans référence à la situation personnelle des auteurs. Cette démarche s’explique par une volonté de se placer dans une perspective positiviste, dont on considère souvent qu’elle doit être celle des sciences sociales³¹⁶. C’est avec cette règle non écrite que rompt Scholem dans le texte « Juden und Deutsche » en réaffirmant la spécificité d’un point de vue subjectif, pour lutter contre une généralisation qui échoue à rendre compte des situations individuelles et qui ne peut être validée, en raison de la diversité de ces situations. C’est la nécessité même de remettre en cause l’universalité de la raison mise au jour dans *Dialektik der Aufklärung* qui pousse les auteurs d’après 1945 à en revenir à la subjectivité, ce que ne font pas les auteurs de ce texte fondateur. Cette remise en cause s’observe aussi, on le verra dans la partie suivante, dans la critique des droits humains et de la tolérance, qui eux aussi sont tributaires de cet idéal universaliste. Il faut néanmoins être prudent et ne pas confondre ce qui relève de la subjectivité et ce qui relève de l’histoire individuelle des personnes. En effet, le fait de dévoiler le caractère situé du discours et sa dimension subjective contribue à le mettre en perspective. En revanche, beaucoup des textes que l’on rencontre prennent l’exemple d’individus, perçus comme des modèles de coexistence entre Juifs et Allemands pour aboutir à des généralisations, qui retombent dans le travers signalé par Scholem au début du texte de

³¹⁵ Max HORKHEIMER / Theodor W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Francfort/Main, Fischer, 2001. La première version de ce texte est parue au New York Institute of Social Research. La question du lien entre l’antisémitisme vécu concrètement et le contenu intellectuel du texte est seulement évoqué au détour d’une phrase de la préface, qui rappelle que le travail d’Adorno et Horkheimer, tout comme celui d’autres émigrés allemands, n’aurait pas été possible sans la fondation de Felix Weil. Mais il n’est ici question que d’immigration et non de la situation spécifique des Juifs. On signalera que le texte d’Hannah Arendt intitulé « We refugees » (1943) déroge déjà à cette règle de la troisième personne. C’est également le cas des textes de Leo Strauss dont traitera la partie suivante. Marc CAPLAN, « The Smoke of Civilization. The Dialectic of Enlightenment in Sh. Y. Abramovitch’s *Die Klyatshe* », in : J. Cammy/ D. Horn/ A. Quint/ R. Rubinstein (éd.), *Arguing the Modern Jewish Canon. essays on modern Jewish literature in honor of Ruth Wisse*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 2008, p. 445-466.

³¹⁶ Foucault fait dater cette posture du XVII^{ème} siècle, pour la science historique, elle est caractéristique de l’historicisme allemand du XIX^{ème} siècle dont l’objectif est d’établir les faits tels qu’ils se sont produits. Cette forme de positivisme est peu à peu remise en cause, avec l’apparition de l’histoire orale (*oral history*) dans les années 1960 et 1970 aux États-Unis et en Grande-Bretagne, notamment dans le cadre de la recherche sur la Shoah et sa diffusion en Europe. Dans les années 1980, l’idée de savoir situé, portée par Donna Haraway implique la subjectivité et la mise au jour du positionnement de l’auteur ou du chercheur comme condition de l’objectivité scientifique.

2. Gershom Scholem et les Juifs allemands. Du refus de la ‘symbiose judéo-allemande’ à l’autobiographie

1966. Patrick Farges parle à propos des narrations de l’exil de la recherche d’une « cohérence narrative par-delà la fragmentation du parcours de vie », et ajoute : « Seule une cohérence retrouvée permet de donner un sens rétrospectif à la rupture causée par l’exil ; cette cohérence sert à insérer sa propre histoire dans le ‘grand récit’ » de la nation canadienne. »³¹⁷ Si l’on suit cette idée, les généralisations dont Scholem évoque à la fois les dangers et le caractère inévitable au début de son texte ont peut-être moins la fonction d’accéder à l’objectivité que d’intégrer l’expérience personnelle dans une histoire collective.

Comme son titre l’indique, « *Juden und Deutsche* » porte sur la question du peuple et de la nationalité, que Scholem aborde dans un premier temps d’un point de vue discursif en signalant que le terme « *Jude* » est désormais assimilé à une insulte antisémite et que les gens évitent de l’employer³¹⁸. On peut dire que c’est encore le cas aujourd’hui, où l’appartenance à la religion juive s’exprime bien souvent plus volontiers par l’adjectif *jüdisch* que par le substantif. Scholem fait ici référence à Döblin qui signale cela dans sa correspondance. Mais il s’agit en fait d’une idée couramment exprimée après-guerre et que l’on retrouve chez Victor Klemperer (1881-1960) dans *LTI*³¹⁹. Néanmoins, Scholem s’inscrit en faux contre cette réticence à l’emploi du mot *Jude*, qu’il qualifie de « perversion au nom du progrès » et qui participe selon lui d’une double négation : après le massacre antisémite, la négation de l’identité qui a donné lieu à ce même massacre³²⁰. « *Juden und Deutsche* » réaffirme donc dans son titre la légitimité du terme *Jude* tout en menant une réflexion sur ce que pourrait être une vision acceptable des Juifs par rapports aux Allemands, tout ceci constituant selon Scholem un préalable nécessaire à un dialogue authentique : « nous ne pouvons jamais parler

³¹⁷ FARGES, *Le trait d’union* (note 29), p. 385.

³¹⁸ SCHOLEM, « *Juden und Deutsche* » (note 129), p. 20.

³¹⁹ Victor KLEMPERER, *LTI. Notizbuch eines Philologen* [1957], Stuttgart, Reclam, 1975, p. 237-242. Cette question liée aux connotations du mot Juif a occasionné un débat virulent en 2022, lors de la publication de la nouvelle édition du dictionnaire Duden, qui signalait à l’entrée « *Jude* » que le terme était parfois perçu comme discriminant, en raison de son emploi durant le national-socialisme. Le président du *Zentralrat der Juden in Deutschland* s’est élevé contre cette remarque, arguant qu’elle contribuait à figer l’emploi péjoratif du terme. La rédaction du Duden a corrigé l’article par la suite. Voir : Andrea DEMBACH, « Das Wort ‘Jude’ ist kein Schimpfwort », in : *Der Tagespiegel*, 07/02/2022, <https://www.tagesspiegel.de/gesellschaft/zentralratspraesident-aeussert-sich-in-duden-debatte-das-wort-jude-ist-kein-schimpfwort/28047196.html> [21/07/2022].

³²⁰ SCHOLEM, « *Juden und deutsche* » (note 129), p. 21.

assez expressément des Juifs en tant que Juifs, quand nous parlons de leur destin de Juifs, quand nous parlons de leur destin parmi les Allemands. »³²¹

Scholem envisage son approche comme une contribution à une démarche critique, qu’il souhaite explicitement dissocier du contexte de rapprochement politique et économique entre la République fédérale et Israël, et signale ainsi que le dialogue qu’il envisage n’est pas non plus de l’ordre de la diplomatie³²². Ce faisant, il n’en rappelle pas moins le contexte explicite dans lequel il prononce cette conférence, à savoir le premier anniversaire des relations diplomatiques entre les deux pays. Pour retracer l’histoire des Juifs d’Allemagne depuis le XVIII^{ème} siècle, Scholem puise dans ses connaissances, sans nommer les sources sur lesquelles il s’appuie, dont on peut raisonnablement penser qu’il s’y réfère en grande partie de mémoire. Il connaissait depuis son adolescence *Die Geschichte der Juden* de Heinrich Graetz, qui consacre son dixième volume à l’histoire des Juifs de leur installation en Hollande en 1618 jusqu’en 1750, à son onzième et dernier à l’émancipation des Juifs³²³. Une autre source possible est *Die Weltgeschichte des jüdischen Volkes* de Simon Dubnow, dont le sixième volume est consacré à la période qui va de 1600 à 1750³²⁴. On notera que ces deux textes sont tributaires de la Science du judaïsme, dont Scholem souhaite pourtant nettement se démarquer, comme on le voit dans le texte intitulé *Wissenschaft des Judentums einst und jetzt* (voir p. 75). Toutefois, dans *Von Berlin nach Jerusalem*, Scholem évoque rapidement, mais avec enthousiasme l’ouvrage de Graetz, comme un des premiers jalons de son intérêt pour le judaïsme³²⁵. Cette attitude paradoxale, qui le rend tributaire de travaux dont il critique par ailleurs l’esprit, est constante dans la démarche de Scholem et explique peut-être pourquoi il cite rarement ses sources.

³²¹ *Ibid.*, p. 22 : « wir können gar nicht nachdrücklich genug von den Juden als Juden sprechen, wenn wir von ihrem Schicksal als Juden sprechen, wenn wir von ihrem Schicksal unter den Deutschen reden » Cela rappelle ce qu’écrivait Moritz Goldstein en 1912 dans un texte qui a fait débat : Moritz GOLDSTEIN, « Deutsch-jüdischer Parnass », *Der Kunstwart* 25/11 (1912), p. 281-294, ici p. 282 : « Es ist in Deutschland, überhaupt in Westeuropa, nicht möglich, zur Gesamtheit der Juden als Juden zu sprechen, soviel wir auch über uns sprechen lassen müssen. »

³²² SCHOLEM, « Juden und deutsche » (note 129), p. 22.

³²³ Heinrich GRAETZ, *Geschichte der Juden. Von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Aus den Quellen neu bearbeitet*, vol. X : *Von der dauernden Ansiedelung der Marranen in Holland 1618 bis zum Beginne der Mendelssohnschen Zeit 1750*, Leipzig, Leiner, 1868, vol. XI : *Vom Beginne der Mendelssohnschen Zeit 1750 bis in die neueste Zeit 1848*, Leipzig, Leiner, 1870.

³²⁴ Simon DUBNOW, *Weltgeschichte des jüdischen Volkes*, traduit du russe par A. Steinberg, 10 vol., Berlin, Jüdischer Verlag, 1925-1929.

³²⁵ SCHOLEM, *Von Berlin nach Jerusalem* (note 43), p. 39-40 et p. 51-52.

2. Gershom Scholem et les Juifs allemands. Du refus de la ‘symbiose judéo-allemande’ à l’autobiographie

Il explique qu’avant 1750, la vie des Juifs en Allemagne ne présentait pas de caractéristiques saillantes par rapport à celle qu’ils menaient dans d’autres pays, mais qu’ils étaient clairement identifiables en tant que Nation »³²⁶. Scholem reconnaît ainsi la spécificité de la relation judéo-allemande propre à la période suivante. Il caractérise ici la Nation comme relevant d’une identité propre et d’une histoire millénaire, ainsi que d’une « conscience de soi » (« *Bewußtsein ihrer selbst* »), donc la conscience de cette identité et de cette histoire, toutes deux distinctes de celles des autres peuples. Il qualifie la relation aux Allemands dans la période qui précède le tournant de la Haskalah* comme « un processus d’osmose à peine conscient »³²⁷ et oppose donc la conscience de soi des Juifs de cette époque, à leur absorption inconsciente d’éléments venus de l’environnement extérieur. On est néanmoins en droit de s’interroger sur ce qui distingue la symbiose de l’osmose. Si l’on s’en tient aux définitions fournies par la biologie, la symbiose engage des êtres vivants dans un processus d’interdépendance, alors que l’osmose concerne des échanges de fluides à travers une membrane semi-perméable³²⁸. Cette métaphore implique que l’osmose signalée par Scholem concerne des aspects ponctuels de mode de vie ou de culture qui viennent s’immiscer dans la vie des Juifs en Allemagne, mais qu’elle n’engage pas les individus et encore moins la communauté dans son ensemble. Scholem reconnaît cependant l’existence d’échanges culturels ponctuels, mais note que les classes dirigeantes de la communauté sont ancrées dans une culture religieuse qui les rend imperméables aux influences extérieures. Et c’est là que réside selon lui la différence avec la période ultérieure. La prééminence de la religion, si elle n’empêche pas certains contacts ponctuels, sert de rempart à toute forme d’absorption ou d’adoption du mode de vie ou des valeurs de la société d’accueil. Selon lui, seules les élites économiques et les couches les moins favorisées de la population étaient en contact réel avec l’extérieur. La situation des Juifs était selon lui celle d’un exil, et elle était claire aussi bien pour les Allemands que pour les Juifs. Scholem nie qu’il y ait eu à cette époque un quelconque enracinement (*Verwurzelung*) des Juifs en Allemagne.

Pour lui, comme pour les historiens auxquels il se réfère probablement, le point de bascule se situe dans la seconde moitié du XVIII^{ème} siècle et Scholem le caractérise d’emblée

³²⁶ SCHOLEM, « Juden und deutsche » (note 129), p. 23.

³²⁷ *Ibid.*, « in einem kaum bewußten Prozeß der Osmose ».

³²⁸ <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/osmose/56704>. [06//06/2020].

comme un moment de faiblesse³²⁹. Pour lui cette faiblesse précède l’émergence de la figure de Mendelssohn comme « réformateur conservateur », mais il n’en identifie pas les causes³³⁰. Le processus qui commence avec Mendelssohn et que Scholem considère comme un changement d’orientation, marque selon lui le début de l’abandon par les Juifs de la tradition et de la vie juives³³¹. C’est sa manière de dénommer ce qui constitue l’attrance pour une population éduquée d’une forme de vie sécularisée, en prise avec les évolutions de la société. L’argumentation de Scholem donne l’impression qu’il plaide pour une société cloisonnée dans laquelle les différents groupes sont clairement identifiables et vivent les uns à côté des autres, sans se côtoyer, ni se connaître. En lisant ces pages, il est difficile de se départir de l’idée que Scholem voit dans la période qui précède la Haskalah* une sorte d’âge d’or, à partir duquel un autre avenir eût été possible. Cette autre possibilité d’entrer dans la modernité n’est pas développée par Scholem, mais on n’imagine pas que c’est la modernisation de la société en tant que telle qu’il critique. Scholem considère l’émancipation comme le résultat d’une « propagande » et des efforts conjugués des Allemands non juifs pour œuvrer à l’obtention de droits pour les Juifs³³². Scholem dénie ici aux Juifs toute forme d’autonomie ou de capacité d’agir dans le processus qui leur a permis d’obtenir une relative égalité des droits³³³.

Une des clés de son argumentation est l’usage du terme de « nation » ou de « nationalité » pour désigner les Juifs. Il relie la perte d’identité qu’il diagnostique à deux phénomènes, d’abord à un intérêt pour l’histoire allemande – là encore, il est probable qu’il ait nettement en tête des personnes et des textes, mais il n’explicite pas – et ensuite à une

³²⁹ SCHOLEM, « Juden und deutsche » (note 129), p. 24 : « *eine tiefe Schwäche in ihrem jüdischen Wesen* ».

³³⁰ *Ibid.*, p. 24.

³³¹ C’est de cette question que traite l’essai de Franz Rosenzweig intitulé « der jüdische Mensch », qui fait de Mendelssohn la première figure de l’individu juif, confronté à la question de la fidélité au judaïsme. Franz ROSENZWEIG, « der jüdische Mensch », [1920], in, *idem, Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sld. R. und A. Mayer, in : *Der Mensch und sein Werk*, vol. 3, La Haye, Nijhoff, 1984, p. 559-575. *Idem*, « L’homme juif », in : *Confluences, Politique, histoire, judaïsme*, introduit, traduit et annoté par G. Bensussan, M. Crépon et M. de Launay, Paris, Vrin, 2003, p. 181-200.

³³² *Ibid.* Il est probable que la propagande à laquelle se réfère Scholem ici par provocation consiste notamment dans le texte de Christian von DOHM, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, Teil 1, Berlin / Stettin, Friedrich Nicolai 1781.

http://ds.ub.uni-bielefeld.de/viewer/image/91953/1/LOG_0000/ [14/01/2021].

³³³ J’emploie ici l’expression « capacité d’agir » au sens d’*agency*, que l’on traduit parfois en français par agentivité. Il s’agit d’un concept particulièrement utilisé dans les sciences sociales et qui désigne la capacité réelle ou ressentie d’un individu membre d’un groupe à agir dans un espace social donné. Voir Jacques GUILHAUMOU, « Autour du concept d’agentivité », in : *Rives méditerranéennes*, 41, 2012, p. 25-34.

2. Gershom Scholem et les Juifs allemands. Du refus de la ‘symbiose judéo-allemande’ à l’autobiographie

perte de sentiment national chez les Juifs allemands, symbolisée par la disparition du terme de Nation pour les qualifier à partir de 1820³³⁴. Les deux éléments sont intimement liés, puisque Scholem avait explicitement indiqué que le rapport à l’histoire était central dans l’identité juive d’avant la Haskalah*³³⁵. Après s’être intéressés à l’histoire allemande, les Juifs souhaitent s’engager dans cette histoire et parler en tant qu’Allemands³³⁶. À cela succède la confessionnalisation du judaïsme qui aboutit à la création en 1893 du *Central-Verein deutscher Bürger jüdischen Glaubens**. Dans son esprit, l’absence de dialogue entre Juifs et Allemands tient à cette perte. L’émancipation a estompé les différences en surface, sans les effacer. Mais elle a aussi fait oublier aux Juifs leur condition d’exilés, liée à la vie en diaspora* : « L’émancipation a mené à la négation de la nationalité juive »³³⁷, écrit Scholem. Son texte met au jour une affirmation de ses convictions nationalistes ou sionistes, sans que l’auteur n’emploie jamais ce terme dans les textes considérés ici. Là encore, il renonce à situer son discours politiquement.

Une des questions qui est en jeu pour Scholem dans ce renoncement à vivre le judaïsme comme l’appartenance à une Nation tient au rapport à la totalité. Il considère l’émancipation comme : « renoncement à la totalité de l’existence juive en Allemagne »³³⁸. Le judaïsme se confessionnalise et la vie juive se réduit au domaine religieux séparé du reste des activités qui, elles, s’intègrent dans une forme de sécularité commune³³⁹. La vie se trouve donc divisée

³³⁴ SCHOLEM, « Juden und Deutsche » (note 129), p. 25 : « *jenen unendlich sehnsüchtige Schielen nach dem deutschen Geschichtsbereich* ». Si l’on prend en compte les émeutes Hep-Hep de 1819, on peut penser que 1820 correspond pour Scholem au début d’une phase de recrudescence de l’antisémitisme. La lutte contre les mouvements libéraux caractéristique de ces années de Restauration marque aussi la fin des perspectives d’émancipation pour les Juifs. BRENNER / JERSCH-WEZEL / A. MEYER, *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit* (note 288), p. 46.

³³⁵ SCHOLEM, « Juden und Deutsche » (note 129), p. 23.

³³⁶ *Ibid.*, p. 26.

³³⁷ *Ibid.*, p. 25 : « *Die Emanzipation brachte die entschlossene Verleugnung der jüdischen Nationalität.* »

³³⁸ *Ibid.*, p. 26 : « *Verzicht auf die Totalität einer jüdischen Existenz in Deutschland* ».

³³⁹ Il importe de préciser que le judaïsme n’est pas une religion au sens chrétien du terme. Il ne procède pas à une séparation nette entre ce qui relève du religieux et ce qui relève du séculier, comme on la trouve dès les Évangiles dans l’injonction de rendre « à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu » (Marc, XII, 13-17; Matthieu, XXII,21; Luc, XX, 25). La pratique juive vise à réglementer tous les domaines de la vie et ne prévoit pas par exemple, avant l’exil, l’existence d’un espace politique dont les règles seraient distinctes des règles religieuses. La confessionnalisation du judaïsme constitue donc déjà une forme d’assimilation, d’adoption des modes de fonctionnement de la religion dominante. Voir BATNITZKY, *How Judaism became a religion* (note 140), p. 113-153. Le terme de confessionnalisation se situe à la jonction du religieux et du politique en ce qu’il renvoie, chez les historiens modernistes, à la reconnaissance institutionnelle dont bénéficient les religions. Christophe DUHAMELLE, « Confession, confessionnalisation », in : *Histoire, monde et cultures religieuses*, vol. 26, no. 2, 2013, p. 59-74.

en deux domaines. La perte de la totalité se fait aussi dans un autre sens. En effet, l’émancipation est celle des individus et non pas celle de la Nation juive en tant que telle. Il faudra revenir sur ce point quand il sera question de la critique des droits humains qui soutient l’ensemble de ces textes³⁴⁰. On retiendra que les débuts de l’émancipation se font au prix d’un changement de paradigme capital, sur lequel s’accordent les auteurs. Les Juifs acquièrent une existence en tant qu’individus et disparaissent en tant que groupe soudé et indivis³⁴¹. Ce changement n’affecte pas simplement les Juifs qui accèdent à l’individualité, mais aussi la perception des non-juifs, qui ne les perçoivent plus comme un groupe indistinct. De plus, Scholem ajoute que la disparition des Juifs comme groupe leur fait perdre une certaine forme de sécurité qui tenait au statut spécifique des Juifs dans l’Ancien Régime, dont le statut relevait de l’empereur ou du roi et non des autorités locales³⁴².

Scholem accuse les défenseurs de la cause de l’émancipation des Juifs d’avoir en fait plaidé pour la disparition de leurs particularismes. C’est ce qui vient expliquer le terme de propagande qu’il emploie quelques lignes plus haut. Cette volonté émancipatrice procède donc selon lui d’un antisémitisme déguisé, qui n’est pas hostile aux individus et qui récuse la violence physique, mais veut la disparition des Juifs en tant que peuple par leur absorption dans la société d’accueil. C’est ce qui caractérise selon Scholem la position des libéraux par rapport au judaïsme, qui sont les acteurs principaux du processus d’émancipation. Cette volonté rencontre la disposition des Juifs eux-mêmes à se séparer de leur héritage et cette dernière est considérée comme un argument de plus pour discréditer la valeur de traditions auxquelles ils sont eux-mêmes si peu attachés. Pour lui, l’émancipation résulte de cette évaluation de l’héritage juif qui relève selon lui d’une « dangereuse dialectique »³⁴³.

Scholem ne remet pas en cause l’émancipation en tant que telle, ce qui serait absurde, car il en est, par sa culture et sa formation, le pur produit. Selon lui, cette dernière a été mal mise en œuvre : « Les Juifs ont mené leur combat pour l’émancipation [...], non pas au nom

³⁴⁰ Scholem cite ici un texte de BUBER intitulé « Kirche, Staat, Judentum » [1933], in : *Schriften zum Christentum* (= Martin Buber, *Werkausgabe* 9), sld. K.-J. Kuschel, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2011, p. 145-168, ici p. 162.

³⁴¹ C’est déjà ce qu’écrivait Franz Rosenzweig dans un texte de 1920, intitulé « L’homme juif », dans lequel il considère le Nathan de Lessing, double littéraire de Mendelssohn, comme le premier homme juif. ROSENZWEIG, « Der jüdische Mensch » (note 331), p. 559.

³⁴² SCHOLEM, « Juden und Deutsche » (note 129), p. 28. Voir aussi YERUSHALMI, « *Diener von Königen und nicht Diener von Dienern* » (note 236).

³⁴³ SCHOLEM, « Juden und Deutsche » (note 129), p. 27 : « *gefährliche Dialektik* ».

2. Gershom Scholem et les Juifs allemands. Du refus de la ‘symbiose judéo-allemande’ à l’autobiographie

de leurs droits en tant que peuple, mais au nom de leur assimilation aux peuples parmi lesquels ils habitaient. »³⁴⁴. Elle a donc eu lieu sous de mauvais auspices et pour de mauvaises raisons. Cette volonté d’assimilation, dont Scholem admet dans une parenthèse qu’il ne commente pas qu’elle est compréhensible, a fait naître des tensions qui ont conduit à la catastrophe. Cette dernière résulte selon lui d’un double désarroi quant aux conditions de vie dans la société d’accueil et à l’identité propre du groupe. Ce désarroi sous le signe duquel il place les années 1820 à 1920 est pour lui le ferment souvent nié de ce qui a suivi. Scholem se livre ici à une lecture téléologique de l’histoire des Juifs d’Allemagne dans laquelle tout le processus d’émancipation, voué à l’échec, parce que mené de l’extérieur et sans prise en compte des Juifs en tant que peuple, devait mener à la Shoah. Sa prise de position est formulée de manière plus indirecte, mais c’est bien cela qui se dessine derrière son discours.

On comprend dès lors la distinction qu’opère Scholem entre émancipation et assimilation. L’assimilation implique une dissolution de l’identité propre dans le groupe d’accueil, elle procède d’une perte, d’un oubli de soi, alors que l’émancipation, si elle a lieu dans un certain milieu, constitué par la société diasporique, permettrait en théorie une évolution du groupe en tant que tel. Selon lui, les Juifs ont été poussés à l’assimilation et non à l’émancipation, ce qui explique qu’une émancipation réussie, aurait selon Scholem pu voir l’émergence d’une nation, au sens moderne du terme, alors que l’assimilation poussait nécessairement la société d’accueil à vouloir se distinguer des Juifs. Cette idée est à contre-courant de ce que l’on observe dans la société allemande, où l’on a plutôt l’impression qu’il a été reproché aux Juifs de ne jamais s’être complètement intégrés. Pour Scholem, ce reproche ne peut être que de façade, étant donné la volonté réelle manifestée par les Juifs de s’intégrer. En fait, elle cache une ambivalence de la société d’accueil par rapport au processus d’intégration lui-même.

Scholem reconnaît cependant un certain nombre d’avantages à ce processus. Il évoque le moment 1750 comme celui de la rencontre entre la productivité allemande et la productivité juive et souligne le caractère unique en Europe de cette rencontre, au sujet de laquelle il livre un jugement à double tranchant. D’un côté, il a donné à ce qui est allemand

³⁴⁴ *Ibid.* : « Die Juden führten den Kampf um ihre Emanzipation [...] nicht im Namen ihrer Rechte als Volk, sondern im Namen ihrer Assimilation an die Völker, unter denen sie wohnten. »

une aura pour les Juifs qui les a poussés toujours plus avant dans l’abandon de leurs traditions. De l’autre, Scholem reconnaît la dimension positive et fertile de la rencontre³⁴⁵. Ce point est délicat, parce qu’on pourrait avoir l’impression que Scholem fait une concession à l’idée de ‘symbiose’. Il se refuse certes à parler de dialogue, mais évoque la rencontre de deux productivités (au sens intellectuel du terme – il évoque notamment l’importance de Schiller pour les Juifs d’Allemagne)³⁴⁶, ce qui amène à penser que c’est plus la définition de la symbiose et l’enthousiasme parfois naïf avec lequel elle est fêtée qui l’irrite que les faits qui donnent lieu à ce jugement. Il emploie d’ailleurs lui-même le terme de « *deutsch-jüdische Symbiose* » quelques pages plus loin, dont il critique l’emploi imprudent, sans pour autant le rejeter entièrement³⁴⁷. Scholem va jusqu’à parler, citant le sociologue américain Thorstein Veblen de la « prééminence » des Juifs dans le domaine économique, puis dans le domaine culturel, qui constitue selon lui un des moteurs de l’antisémitisme, sans apporter aux Juifs la reconnaissance qu’ils méritaient³⁴⁸. Scholem critique dans ce cadre la vision du nazisme comme un « accident de parcours historique »³⁴⁹ qui résulterait de la situation dans laquelle s’est trouvée l’Allemagne après la Première Guerre mondiale et il rappelle à cet égard les textes antisémites qu’a produit le XIX^{ème} siècle allemand, notamment durant le ce que l’on a appelé la « controverse sur l’antisémitisme » [*Berliner Antisemitismusstreit*]³⁵⁰.

Sa vision nationaliste assumée du judaïsme se dirige au premier chef contre une vision confessionnelle du judaïsme, qui s’est développée au XIX^{ème} siècle et a été défendue de manière emblématique par le *Central-Verein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens** (C.V), fondé en 1893³⁵¹. Scholem voit dans le XIX^{ème} siècle, auquel il consacre la troisième partie de ce texte, le moment où s’achève la transition entre judaïsme traditionnel et

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 30.

³⁴⁶ *Ibid.*

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 35.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 38-39. Scholem dresse ici un parallèle avec la France et évoque notamment le portrait que livre Charles Péguy de Bernard Lazare dans *Notre Jeunesse* (1910). Charles PEGUY, *Œuvres en prose complètes*, vol. 3, Paris, Gallimard, 1992, p. 57.

³⁴⁹ SCHOLEM, « Juden und Deutsche » (note 129), p. 41 : « *historischer Betriebsunfall* ».

³⁵⁰ L’ensemble des textes ayant trait à cette controverse ont été recueillis et commentés dans les deux volumes de l’ouvrage suivant : Karsten KRIEGER (éd.), *Der « Berliner Antisemitismusstreit » 1879-1881*, Munich, Saur, 2003.

³⁵¹ Avraham BARKAI, “*Wehr Dich!*” *Der Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens (C.V) 1893-1938*, Munich, C. H. Beck Verlag, 2002. Le C.V. était très critiqué au sein de la communauté juive. À ce sujet, voir aussi Arnold PAUCKER, « Der jüdische Abwehrkampf », in : W. E. MOSSE (éd.), *Entscheidungsjahr 1932: zur Judenfrage in der Endphase der Weimarer Republik*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1966, p. 405-499, ici p. 419.

intégration des valeurs de la société allemande. Pour lui, l’erreur des Juifs réside dans le fait que « Le désir infini de se retrouver chez soi s’est bientôt transformé dans l’illusion extatique d’y être. »³⁵² Pour Scholem, c’est cette volonté qui explique la fécondité intellectuelle des Juifs d’Allemagne et sa dimension destructrice. Il voit dans la situation de ces derniers un modèle du « phénomène de l’aliénation de l’homme dans la société »³⁵³. Cette aliénation est double, puisqu’elle concerne à la fois la tradition juive d’origine et la situation dans la société d’accueil.

Cependant tous les penseurs juifs critiques des positions du *Central-Verein** ne se retrouvent pas sur la même ligne que Scholem. Franz Rosenzweig, théoricien de la « dissimulation », a contribué à l’affirmation de l’identité juive en Allemagne et à la réactivation des traditions, il est également critique à l’égard du sionisme. Il est même allé jusqu’à affirmer, dans une lettre : « Je crois que l’enjuivement n’a pas fait de moi un moins bon Allemand, mais un meilleur Allemand. »³⁵⁴ Ce point de vue montre qu’il était possible entre les deux guerres de penser l’union de deux appartenances, sans devoir abandonner l’une au profit de l’autre, notamment parce que les deux ne sont pas à placer sur le même plan, un point de vue que développait Rosenzweig dans sa recension du texte de Hermann Cohen, *Deutschtum und Judentum*. Entre 1923 et 1965, il y a certes la ligne de fracture historique que représente la Shoah, mais les points de vue divergents défendus par Scholem et par Rosenzweig sont également emblématiques des différents courants du judaïsme d’Allemagne, dont Scholem rend d’ailleurs compte dans « Juden und Deutsche » et qui parfois divisaient les représentants d’une même famille³⁵⁵. C’était aussi le cas dans sa propre famille³⁵⁶.

³⁵² SCHOLEM, « Juden und Deutsche » (note 129), p. 32 : « *Das unendliche Verlangen, nach Hause zu kommen, verwandelte sich bald in die ekstatische Illusion, zu Hause zu sein* ».

³⁵³ *Ibid.*, p. 34. Il est fort probable que Scholem se réfère ici implicitement au texte de Georg Simmel intitulé « *Exkurs über den Fremden* », tiré de sa *Sociologie* dans lequel il considère les Juifs européens comme un modèle. Cette référence paraît d’autant plus plausible que Scholem évoque le nom de Simmel quelques lignes plus haut. Georg SIMMEL, « *Exkurs über den Fremden* », in : *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Berlin, Duncker & Humblot, 1908, p. 509-512.

³⁵⁴ Franz Rosenzweig à Rudolf Hallo, Fin janvier 1923, in : ROSENZWEIG, *Briefe und Tagebücher* (note 151), p. 887 : « *Ich glaube, die Verjudung hat aus mir keinen schlechteren sondern einen besseren Deutschen gemacht* ».

³⁵⁵ SCHOLEM, « Juden und Deutsche » (note 129), p. 36sqq.

³⁵⁶ Voir BRENNER, « A Tale of Two Families » (note 176).

Le texte de Scholem vise donc à montrer les sources de l’antisémitisme qui a servi de terreau à l’entreprise nazie, et il livre en filigrane, non sans une certaine prudence, les éléments d’une réflexion contrefactuelle sur ce qu’aurait été une relation adéquate entre Juifs et Allemands. Il cite le concept de « *Distanzliebe* » de Max Brod, dont il signale cependant le caractère utopique, puisque le propre de l’amour, c’est de désirer l’abolition de la distance³⁵⁷. Il regrette également que le projet sioniste soit arrivé trop tard pour constituer une alternative au type d’intégration qu’il décrit. En effet, ce qui se dessine derrière son propos, c’est le désir d’un judaïsme moderne, nationaliste et conscient de lui-même, ce qui lui aurait permis de ne pas chercher un chez-soi dans la société d’accueil, mais de conserver la juste distance par rapport à elle. S’il ne sacrifie pas à ce qu’il appelle la « fiction » de la ‘symbiose judéo-allemande’, son discours n’en est pas moins empreint de regrets qui laissent voir un certain goût pour le contrefactuel, pour l’idée que les choses auraient pu se passer autrement si l’émancipation avait été menée de manière différente.

La mémoire comme auxiliaire de l’histoire : genèse d’un projet autobiographique

La série de textes qui font l’objet de ce chapitre se termine en 1978, donc douze ans après « *Juden und Deutsche* », quand Scholem publie un essai intitulé « *Zur Sozialpsychologie der Juden in Deutschland 1900-1930* ». Ce texte est le plus long de la série et l’argumentation qu’il développe reprend certaines étapes des débats précédents. Mais il peut aussi être compris comme une annexe à l’autobiographie de Scholem, *Von Berlin nach Jerusalem*, parue en 1977 chez Suhrkamp. Une version en hébreu, largement augmentée, est parue peu avant le décès de Scholem en 1982³⁵⁸. Contrairement à « *Juden und Deutsche* », qui avait pour projet de revenir sur 200 ans de relations entre Juifs et Allemands, « *Zur Sozialpsychologie der Juden in Deutschland* » est un texte qui restreint le cadre temporel à celui qu’ont connu Scholem et ses contemporains.

L’idée d’une démarche autobiographique germe bien plus tôt dans l’esprit de Scholem, il l’envisage même comme une mission, dont il rend compte à Leo Strauss, alors que ce dernier lui envoie l’introduction à l’édition américaine de son ouvrage sur Spinoza, qui peut

³⁵⁷ SCHOLEM, « *Juden und Deutsche* » (note 129), p. 42. MAX BROD, « *Distanzliebe* », in : *Europäische Begegnung*, 4, 1964, p. 149-153. Dans ce texte, Brod évoque la relation entre Allemands et Tchèques.

³⁵⁸ Gershom SCHOLEM, *M-Berlin Li-ruschalaim*, Tel Aviv, Am Oved, 1982.

2. Gershom Scholem et les Juifs allemands. Du refus de la ‘symbiose judéo-allemande’ à l’autobiographie

être lu comme une autobiographie intellectuelle. Dans la lettre du 13 décembre 1962, Scholem répond à cet envoi, sans faire mystère de l’ambivalence qui est la sienne à l’égard de cette mission : « La plupart des Juifs allemands, qui maintenant rédigent des mémoires et cette sorte de chose, écrivent des choses complètement ineptes. Nous avons donc quelque chose comme une mission. Mais je suis aussi sceptique à l’égard des missions. »³⁵⁹ Cette mission concerne à ses yeux aussi bien Strauss que lui-même. Strauss avait en effet entrepris de publier son ouvrage sur Spinoza en anglais, et de faire précéder cette nouvelle édition d’une préface expliquant les conditions dans lesquelles le livre avait vu le jour. À la réponse de Scholem à cette annonce du 6 décembre 1962, Strauss craint que ce soit de la part de son correspondant le conseil déguisé de ne pas publier ce texte. Scholem le rassure mais lui signale qu’il ne touchera que peu de lecteurs, tout en lui assurant que lui-même sera de ceux-là.

On vient de voir que dans « Juden und Deutsche », Scholem posait les jalons d’une écriture subjective, seule à même de contrer les tentations généralisantes. « Zur Sozialpsychologie der Juden in Deutschland » est, sans doute parce qu’il entre en résonance avec le projet autobiographique de Scholem, le plus personnel de la série. Il présente deux caractéristiques principales qui vont dans des directions distinctes. D’une part, Scholem insiste sur la dimension subjective de ses développements, d’autre part, il tente de livrer une rétrospective historique sur la situation de Juifs d’Allemagne. Voici comment il signale la dimension autobiographique de son texte :

Tout cela n’est certes pas précisément mesurable et l’interprétation, l’analyse qualitative de cette situation et des expériences reste nécessairement hautement sélective, déterminée par le point de vue de l’observateur et teintée de réactions émotionnelles fortes, peut-être trop fortes.³⁶⁰

La dimension subjective qu’il appelle de ses vœux n’est donc pas dénuée d’écueils, raison pour laquelle elle se doit d’être consciente et marquée. Après ces précautions, Scholem se

³⁵⁹ SCHOLEM, *Briefe II* (note 183), p. 86-87, ici p. 87. Lettre à Leo Strauss 13/12/ 1962. p. 86-87, ici p. 87 (Réponse à la lettre de Strauss du 6 Décembre 1962) : « *Die meisten deutschen Juden, die jetzt ja häufig Erinnerungen und dergleichen verfassen, schreiben völlig gottverlassenes Zeug. Wir haben da also so etwas wie eine Mission. Aber gegen Missionen bin ich nunmal misstrauisch.* »

³⁶⁰ SCHOLEM, « Zur Sozialpsychologie der Juden in Deutschland » (note 296), p. 229 : « *All dies ist nun nicht genau meßbar, und die Auswertung, die qualitative Analyse dieser Situation und Erfahrungen bleibt notwendigerweise höchst selektiv, vom Blickpunkt des Betrachters bestimmt und von starken, vielleicht zu starken Gefühlsreaktionen gefärbt.* »

concentre sur le groupe social auquel il appartenait lui-même dans son enfance et sa jeunesse, celui de la « classe moyenne juive libérale »³⁶¹. Dans son ton, l’argumentation de Scholem s’efforce de produire un discours mesuré, il tire néanmoins une grande partie de ses développements d’un double positionnement idéologique : d’une part de la certitude, gagnée très jeune, qu’il n’y a pas d’avenir pour les Juifs en Allemagne et d’autre part de la conviction que la seule solution de la « question juive » se trouvait dans l’établissement d’un « foyer national juif en Palestine ». Il signale néanmoins en introduction la nécessité d’un travail quantitatif et cite les recherches menées par Bruno Blau, qui n’ont pour l’heure pas fait l’objet d’une publication³⁶². Scholem livre ensuite quelques données chiffrées, dont on ne sait pas s’ils sont issus du manuscrit de Blau ou d’une autre source. Il donne le chiffre de 620 000 Juifs en Allemagne avant 1914, ce qui se recoupe avec l’évaluation de Monika Richarz qui utilise les chiffres de Bruno Blau. Ce dernier compte 615 021 Juifs en 1910³⁶³. On notera que ce souci de l’appréciation quantitative était entièrement absent des textes précédents. Si Scholem développe un projet autobiographique à partir de ses interrogations sur les relations entre Juifs allemands et Allemands non juifs, son discours ne s’en rapproche pas moins peu à peu d’un discours de recherche. Après quelques pages consacrées à la démographie des Juifs d’Allemagne, Scholem en revient à sa thématique de prédilection : « la tendance des Juifs à se faire des illusions, voire à se mentir à eux-mêmes qui est pour nous aujourd’hui presque inconcevable et contraste avec la capacité critique que chacun leur reconnaît »³⁶⁴. Elle est selon lui caractéristique de l’ensemble des publications juives de l’époque qu’il considère (1900-1930). Il développe donc sa propre typologie de la population juive-allemande, sans référence aucune aux travaux dont il a précédemment rendu compte. Il

³⁶¹ *Ibid.*, p. 238 : « *der liberale jüdische Mittelstand* ».

³⁶² Leo Baeck Institute New York, MA 138–585: Bruno BLAU, *Die Entwicklung der jüdischen Bevölkerung in Deutschland von 1800 bis 1945*, manuscrit non publié. Le document est disponible dans le fond d’archive de l’Institut für Zeitgeschichte : https://portal.ehri-project.eu/units/de-002624-nl-ed_128-1 [25/07/2022]. Voir aussi Christoph BOTHE / Thomas BRECHENMACHER, *Bruno Blau. Ein deutsch-jüdisches Leben*, Berlin, Duncker & Humblot, 2018. Blau a dirigé entre 1909 et 1919 la revue *Zeitschrift für Demographie und Statistik der Juden*, prenant la suite d’Arthur Ruppin.

³⁶³ Monika RICHARZ, « Die Entwicklung der jüdischen Bevölkerung », in : S. Lowenstein/ P. Mendes-Flohr / P. Pulzer / M. Richarz (éd.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, vol. 3, 1871-1918., Munich, Beck, 2000, p. 13-38, ici p. 13. On signalera également la sociologie de la population juive que livre Shulamit VOLKOV, *Die Erfindung einer Tradition* (note 36), p. 21.

³⁶⁴ SCHOLEM, « Zur Sozialpsychologie der Juden in Deutschland » (note 296), p. 234 : « *die für uns heute nahezu unfaßbare, zu der allgemein anerkannten Kritikfähigkeit der Juden im Gegensatz stehende Neigung zur Selbsttäuschung über ihre Lage, ja zum Selbstbetrug* ».

2. Gershom Scholem et les Juifs allemands. Du refus de la ‘symbiose judéo-allemande’ à l’autobiographie

distingue les Juifs entièrement « germanisés », les Juifs « riches » et la « classe moyenne juive libérale »³⁶⁵. Cette typologie, qui ne répond à aucun critère de scientificité, mêle des caractéristiques économiques (1 et 3), dont on ne sait pas sur quelles bases elles sont établies, des caractéristiques politiques (3) et un niveau d’intégration dans la société allemande (1). En outre, elle ne suffit aucunement à couvrir l’ensemble de la population juive résidant en Allemagne entre 1900 et 1930. Elle exclut notamment toutes les classes populaires, ainsi que les Juifs immigrés venus de l’Est de l’Europe. Elle exclut aussi les Juifs religieux et ceux qui appartiennent à la frange la plus à gauche de l’échiquier politique et ne prend pas non plus en compte les Juifs convertis. C’est sur la dernière couche de population que Scholem identifie qu’il va concentrer son propos, non pas seulement, parce qu’elle mérite une « attention particulière », mais sans le dire, parce que c’est le groupe qu’il connaît le mieux, puisqu’il en est lui-même issu, comme la plupart des personnes qu’il a côtoyées³⁶⁶. Alors même que Scholem semble vouloir donner de la place aux discours subjectifs, il cache ici la dimension personnelle qui préside au choix d’orientation de son discours. En outre, j’ai signalé que Scholem avait reproché à Golo Mann de s’être centré sur le groupe des Juifs « germanisés », mais on pourrait reprocher à Scholem d’être victime du même type d’angle mort. Outre le fait qu’il laisse hors du champ tout un ensemble de Juifs qui vivent en Allemagne et mériteraient que l’on s’intéresse à eux, il considère simplement le groupe qu’il connaît le mieux, parce qu’il l’a lui-même côtoyé comme le plus important.

On notera une proximité frappante entre cette typologie et la conception développée par Adolf Leschnitzer dans son ouvrage *The Magic Background of modern Antisemitism*, où il explique que le premier groupe juif à avoir été en contact avec la société allemande est constitué de familles triées sur le volet et autorisées pour des raisons économiques à résider à Vienne et à Berlin à partir de 1690³⁶⁷. Pour lui, ces familles ont entièrement fusionné avec

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 234, 236 et 238. On pourrait voir certaines analogies entre cette typologie quelque peu baroque et l’encyclopédie chinoise inventée par Borges et citée par Foucault dans la préface de *Les mots et les choses*, qui présente une typologie des animaux selon les critères suivants : « a) appartenant à l’Empereur, b) embaumés, c) apprivoisés etc. ». Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 7.

³⁶⁶ SCHOLEM, « Zur Sozialpsychologie der Juden in Deutschland » (note 296), *Ibid.*, p. 238 : « besondere Aufmerksamkeit ». Les différentes options politiques et intellectuelles possibles au sein du judaïsme libéral sont développées par Michael Brenner dans l’article suivant : BRENNER, « A Tale of Two Families » (note 176).

³⁶⁷ Adolf LESCHNITZER, *Saul und David. Die Problematik der deutsch-jüdischen Lebensgemeinschaft*, Heidelberg, Lambert Schneider, 1954, p. 20 et 32. En fait, deux familles juives ont obtenu le droit de s’installer à Berlin à partir de 1671. Elles étaient 117 en 1700. En 1670, les Juifs avaient été chassés de

la société allemande. Il considère lui aussi que la classe moyenne [*Mittelstand*] est le lieu où la coexistence a été problématique, parce que massive et source de concurrence économique. Selon lui, c’est le groupe qui a eu la surface de contact la plus importante entre les deux populations pour la période considérée. On retrouve ici la troisième catégorie de Scholem. La différence entre les deux approches, c’est que Leschnitzer procède de manière chronologique et met l’accent, pour chaque période qu’il définit, sur les groupes acteurs de ce qu’il appelle la ‘symbiose’. Il ne prétend à aucun moment livrer un quadrillage serré de la population juive. Le fait que Leschnitzer emploie le terme de symbiose, comme on le verra dans la troisième partie, explique sans doute pourquoi Scholem se montre si discret sur sa source.

Commençons néanmoins par évoquer brièvement la manière dont il traite des deux premiers groupes. Le groupe des Juifs « germanisés » comprend les Juifs baptisés ou ceux que Scholem qualifie de « *Halbjuden* », un terme qui désigne les Juifs dont l’un des parents ne l’est pas. Le terme de ‘*Halbjuden*’ a toujours fait l’objet d’un emploi péjoratif et a été intégré dans le Duden en 1941³⁶⁸. Le terme est en soi problématique, car selon la loi juive, la *halakha**, il n’y a pas de “demi-juif”, on est juif par la mère ou on ne l’est pas, *tertium non datur*. Cependant, comme l’écrit Olivier Baisez, « les limites entre les interprétations religieuses, nationales ou ethniques de l’identité juive sont souvent floues »³⁶⁹. Néanmoins, l’emploi de ce vocable relève donc de l’appropriation d’une appellation antisémite. Chez Scholem, il exprime plutôt le mépris qu’il ressent vis-à-vis des Juifs ‘assimilés’ et ne désigne

Vienne par Leopold 1^{er}. Dix familles sont autorisées à s’y réinstaller à partir de 1700. Les recoupements entre la typologie de Scholem et de Leschnitzer s’expliquent peut-être aussi par la convergence de leurs sources. Leschnitzer indique notamment s’être appuyé sur l’ouvrage suivant : Arthur RUPPIN, *Soziologie der Juden*, Berlin, Jüdischer Verlag, 1930. Outre ses travaux sur les Juifs d’Allemagne, Ruppiner est considéré comme un des pères fondateurs du sionisme. Voir Etan BLOOM (éd.), *Arthur Ruppiner and the Production of Pre-Israeli Culture*, Leiden, Brill, 2011.

³⁶⁸ Voir Ramona EHRET, « Geltungsjuden », in : W. Benz (éd.), *Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart*, vol. 3 : *Begriffe, Theorien, Ideologien*, Berlin, De Gruyter, 2010, p. 102-103. Le fait que le terme ait été admis dans le Duden en 1941 témoigne de sa diffusion dans la société, à la suite des lois raciales de Nuremberg. *Duden*, 12. Auflage, Leipzig, Bibliographisches Institut, 1941, p. 222. Voir aussi <https://de.wikipedia.org/wiki/Halbjuden> [30/03/2020].

³⁶⁹ Olivier BAISEZ, « La race, la souche et le peuple : Franz Oppenheimer, le sionisme et l’identité des Juifs allemands », in : D. Bohnenkamp (éd.), *Penser les identités juives dans l’espace germanique XIXe-XXe siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015, p. 61-77, ici p. 61. On lira également avec profit l’article « Qui est juif » de l’encyclopédie en ligne Wikipédia : https://fr.wikipedia.org/wiki/Qui_est_juif_%3F [03/03/2022]. Il résume très clairement les débats autour de la patrilinéarité et la matrilinéarité dans le judaïsme. On notera que certaines communautés libérales ont remis en cause le principe de matrilinéarité à partir de 1983.

2. Gershom Scholem et les Juifs allemands. Du refus de la ‘symbiose judéo-allemande’ à l’autobiographie

pas spécifiquement, comme c’est le cas dans l’idéologie nazie, une personne ayant deux grands-parents juifs. Il vise aussi les Juifs qui ne se sont pas convertis, mais ont épousé la cause du nationalisme allemand, les « *nationaldeutsche Juden* »³⁷⁰. Ce groupe se caractérise selon Scholem par le fait qu’il se considère comme parfaitement intégré dans la société allemande et vit dans l’ignorance complète du judaïsme. Le groupe des « Juifs riches » constitue la transition entre le premier groupe et celui auquel Scholem va s’intéresser dans le reste de son étude. Selon ses dires, il se recoupe au moins partiellement avec le premier, celui des Juifs germanisés, ce qui montre que son choix de typologie est loin d’être idéal. C’est un groupe qui est souvent l’objet de moqueries antisémites, du fait de sa parenté avec les nouveaux riches, mais qui ressent durement les limitations imposées aux Juifs, notamment dans l’armée et est donc selon Scholem plus conscient des discriminations que le groupe précédent³⁷¹. C’est apparemment ce critère, qui justifie pour lui cette distinction. Ce groupe n’est pas réellement homogène, parce que, selon Scholem, un certain nombre de familles en font partie, qui obéissent pour certaines à l’orthodoxie religieuse ou pour d’autres n’ont pas rompu tous les liens avec la tradition juive. Scholem indique qu’il a été en contact avec plusieurs de ces familles riches qui ne « voulaient rien savoir » du judaïsme, mis à part quand il s’agissait de critiquer le sionisme³⁷².

Ce qui caractérise pour Scholem la classe moyenne juive libérale, c’est qu’elle n’a pas entièrement abandonné le judaïsme. Ce dernier a laissé des traces suffisamment marquées dans les familles pour permettre sa redécouverte par les enfants. On trouve ici chez Scholem une idée proche de celle développée par Peter Gay qui voyait dans la « révolte du fils contre le père » une caractéristique de la République de Weimar, une thèse reprise par Michael Brenner au sujet de la culture juive de cette époque³⁷³. C’est selon Scholem dans ce groupe que la vision confessionnelle du judaïsme est la plus courante. Elle permet d’allier un reste

³⁷⁰ Ce groupe était rattaché à une organisation fondée en 1925 par Max Naumann, le *Verband nationaldeutscher Juden* et s’était doté d’une revue *Der nationaldeutsche Jude*. <https://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/cm/periodical/titleinfo/6682492> [25/07/2022].

³⁷¹ Voir MEYER/ BRENNER, *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, vol. 3, (note 166), p. 153 : « *Die föderalistische Struktur des Deutschen Reichs war eine Erklärung für diese fortdauernde Diskriminierung. Im Fall des Militärs konnten die einzelnen Regimenter ihre Offiziere frei auswählen.* »

³⁷² SCHOLEM, « Zur Sozialpsychologie der Juden in Deutschland » (note 296), p. 238.

³⁷³ Michael BRENNER, *The Renaissance of Jewish Culture in Weimar Germany*, New Haven, Connecticut, Yale Univ. Press, 1996, p. 3. Voir également : Peter GAY, *Weimar Culture. The Outsider As Insider*, New York, Harper & Row, 1968, p. 102.

de pratique religieuse avec le « sentiment d’appartenir au peuple allemand »³⁷⁴. Scholem explique ce reste confessionnel par l’héritage encore vivant porté par les familles qui, comme la sienne, sont venues d’Europe de l’Est au cours du XIX^{ème} siècle. Pour lui, ce groupe se sent représenté dans sa majorité par le *Central-Verein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens**. Il est majoritairement hostile au sionisme, et on peut se demander pourquoi Scholem n’évoque pas les figures, telles que Franz Rosenzweig ou Moritz Goldstein, qui s’opposent à la doctrine de l’assimilation, qui prônent la « renaissance juive » et qui sont, quand on lit le tableau qu’en donne Michael Brenner dans son ouvrage sur la culture juive pendant la République de Weimar, structurantes pour la vie culturelle de cette époque³⁷⁵. Il n’évoque d’ailleurs pas non plus dans sa typologie le mouvement sioniste, dont l’importance est elle aussi loin d’être marginale. Ces éléments figurent à la toute fin du texte, mais ne jouent pas de rôle dans sa structuration³⁷⁶. Tout se passe comme si Scholem se focalisait à dessein sur les groupes les plus hostiles à ses orientations intellectuelles et politiques, alors même que ces dernières sont loin de faire de lui une exception et qu’il en serait sans doute également un bon observateur. Dans son autobiographie *Von Berlin nach Jerusalem*, Scholem revient d’ailleurs abondamment sur sa découverte des milieux sionistes et les débuts de son engagement³⁷⁷.

Scholem fait valoir son expérience, et c’est de manière ouverte qu’il s’appuie sur cette dernière dans les pages qui suivent, pour expliciter les contradictions propres à ce groupe sur quatre points : le respect des règles de la vie juive³⁷⁸, les relations avec les non-Juifs, les ambitions en termes de carrière et de contacts, le positionnement par rapport au baptême et aux mariages mixtes. Scholem insiste sur le caractère essentiellement folklorique des traditions juives conservées par sa famille, sur le fait que sa famille n’avait aucun contact amical avec des non-Juifs, au contraire de ce qu’on peut selon lui lire dans de nombreuses autobiographies de Juifs allemands, qu’il ne cite pas nommément³⁷⁹. De cette absence de contacts découlent selon lui également des choix professionnels qui ne requièrent pas ce type

³⁷⁴ SCHOLEM, « Zur Sozialpsychologie der Juden in Deutschland » (note 296), p. 239.

³⁷⁵ BRENNER, *The Renaissance of Jewish Culture in Weimar Germany* (note 373), p. 37-49.

³⁷⁶ SCHOLEM, « Zur Sozialpsychologie der Juden in Deutschland » (note 296), p. 258-259.

³⁷⁷ SCHOLEM, *Von Berlin nach Jerusalem* (note 43), p. 59-79.

³⁷⁸ On notera que Scholem ne parle pas ici de règles religieuses.

³⁷⁹ SCHOLEM, « Zur Sozialpsychologie der Juden in Deutschland » (note 296), p. 241 et 242. Il attaque notamment Jakob Wassermann et son autobiographie intitulée *Mein Weg als Deutscher und Jude* (1921) dans SCHOLEM, « Wider den Mythos » (note 43), p. 10.

d’entregent. Le judaïsme se réduit selon lui chez la plupart à un sentiment diffus, que les intéressé.es auraient été bien en peine de définir. Scholem note le nombre étonnamment réduit de baptêmes et de mariages mixtes dans le groupe dont il est issu³⁸⁰.

Il poursuit sur « l’aveuglement » qui affectait selon lui une large part des Juifs de son époque et de son milieu et cite l’exemple d’Hermann Cohen, dont les *Jüdische Schriften*, parurent en 1924, six ans après la mort du philosophe, parce qu’il ne souhaitait pas rendre public ce versant de son activité³⁸¹. Pour lui l’idéologie libérale qui visait à l’intégration des Juifs a beaucoup contribué à ce phénomène, tout comme le fait que sur le plan social, les Juifs n’étaient pas en lien avec les cercles antisémites³⁸². Il évoque un « effet de serre » (*Treibhaus*)³⁸³, selon lui, les Juifs qui fréquentaient peu les milieux non juifs et quand c’était le cas, se limitaient aux milieux libéraux et intellectuels n’avaient pas conscience de l’importance de l’antisémitisme. Scholem s’attribue le mérite d’avoir lu cette littérature depuis ses quinze ans. L’aveuglement et l’effet d’entre-soi qu’il dénonce explique selon lui que les gens de son milieu ne prennent pas conscience de l’antisémitisme ambiant. Il est également d’avis que la critique du sionisme, qui était courante dans son milieu, avait à voir avec la volonté de persister dans son aveuglement et de ne pas prendre en compte ce mouvement comme une réponse à l’antisémitisme :

Mettre en question la germanité des Juifs allemands – et c’est ce que firent de nombreux représentants de ma génération entre 1910 et 1920 – n’était pas considéré comme une contribution à une discussion purement théorique, mais comme une provocation et une attaque destructrice contre quelque chose de sacro-saint.³⁸⁴

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 247. Scholem indique des chiffres, sans en indiquer la source. Il cite Heine et son aphorisme bien connu : « Der Taufzettel ist das Entréebillet zur europäischen Kultur. » Heinrich HEINE, *Historisch-kritische Gesamtausgabe*, sld. M. Windfuhr, vol. 10, Hambourg, Hoffmann und Campe, 1973-97, p. 313. Scholem explique également l’ambivalence que suscite la figure de Heine chez les Juifs, comme chez les Allemands non juifs et souligne que Heine est lui-même revenu à la fin de sa vie sur la décision de se convertir.

³⁸¹ SCHOLEM, « Zur Sozialpsychologie der Juden in Deutschland » (note 296), p. 247 : « *Blindheit* ». Hermann COHEN, *Jüdische Schriften*, sld. B. Strauss, Berlin, C.A. Schwetschke, 1924. La publication se fait dans le cadre de l’*Akademie für die Wissenschaft des Judentums*.

³⁸² On retrouve après-guerre des traces de ce positionnement, notamment dans un texte d’Ernst Bloch, dans lequel il affirme qu’il n’y avait pas d’antisémitisme dans les milieux culturels dans les années 1920. Ernst BLOCH, « Die sogenannte Judenfrage », in : *Literarische Aufsätze*, (Gesamtausgabe, vol. IX), p. 549-554, p. 553.

³⁸³ SCHOLEM, « Zur Sozialpsychologie der Juden in Deutschland » (note 296), p. 248 : « *Treibhaus* ».

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 249 : « *Das Deutschtum der deutschen Juden in Frage zu stellen – und gerade das taten viele meiner Generation zwischen 1910 und 1920 – galt nicht als Beitrag zu einer rein theoretischen Diskussion, sondern als persönliche Provokation und zerstörerischer Angriff auf etwas Unantastbares.* » Au sujet du

Selon lui, dans les milieux juifs, seuls les sionistes remettent en cause l’identité allemande des Juifs d’Allemagne. Il récuse donc que des mouvements tels que la Renaissance juive ou la conception rosenzweigienne de la dissimulation, puissent être considérés comme des forces critiques comparables à celles du mouvement auquel il appartient. De plus, il tient la question de l’existence d’une dimension allemande dans l’identité juive comme l’objet d’un débat théorique et feint d’ignorer que la constitution de l’identité des individus au sein d’une société relève partiellement de la croyance, mais aussi d’institutions, de rituels mobilisateurs et de la socialisation. On comprend aussi que le point de vue qu’il voit réémerger après 1945 concernant l’existence d’une double identité des Juifs d’Allemagne est déjà celui à partir duquel ses convictions politiques ont été critiquées dans sa jeunesse, ce qui explique sans doute en partie, la virulence avec laquelle il rejette cette argumentation.

Toute la démarche qui a été reconstituée ici aboutit à la rédaction de l’autobiographie de Scholem, dont il existe deux versions originales. La première, *Von Berlin nach Jerusalem* paraît chez l’éditeur francfortois Suhrkamp en 1977³⁸⁵. La seconde paraît en hébreu en 1982, l’année de la mort de Scholem, chez l’éditeur israélien Am Oved (peuple travailleur), issu du syndicat des travailleurs israéliens. Il s’agit d’une des maisons d’édition les plus importantes du pays, sans doute d’importance comparable à Suhrkamp. Cette version a été ensuite traduite en allemand par Michael Brocke et Andrea Schatz³⁸⁶. Y figurent en italiques toutes les modifications apportées par Scholem par rapport à la première version en allemand. N’ont donc été traduits de l’hébreu que ces ajouts. Pour le reste, l’original allemand a été repris. Les traductions vers l’anglais et le français ont toutes été faites à partir de la version allemande du texte. La démarche de Scholem pose question, en effet, alors qu’il a quatre-vingts ans au moment de publier son autobiographie, il choisit de la faire s’arrêter en 1925, au moment où il obtient un poste de professeur à l’Université hébraïque de Jérusalem qui venait d’être créée. Cela explique le titre dynamique qu’il choisit de donner à son livre *De Berlin à Jérusalem. Souvenirs de jeunesse*. Cette autobiographie retrace un chemin, accompli

nombre de mariages mixtes chez les Juifs d’Allemagne entre 1876 et 1920, voir MEYER/ BRENNER, *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, vol. 3, (note 166), p. 19-22.

³⁸⁵ À ce sujet, voir aussi Markus MALO, *Behauptete Subjektivität. Eine Skizze zur deutschsprachigen jüdischen Autobiographie im 20. Jahrhundert*, Tübingen, Niemeyer, 2009, p. 154-176.

³⁸⁶ Gershom SCHOLEM, *M-Berlin Li-ruschalaim*, Tel Aviv, Am Oved, 1982. Gershom SCHOLEM, *Von Berlin nach Jerusalem. Erweiterte Ausgabe*, traduit de l’hébreu par M. Brocke et A. Schatz, Francfort/Main, Suhrkamp, 1994.

2. Gershom Scholem et les Juifs allemands. Du refus de la ‘symbiose judéo-allemande’ à l’autobiographie

par l’auteur dans sa jeunesse et s’arrête une fois l’aliyah* accomplie. Le choix de ce cadre temporel ainsi que celui de rédiger le texte en allemand, place le geste autobiographique de Scholem dans la continuité de ses réflexions sur la situation des Juifs d’Allemagne, qui elles aussi concernent ses expériences en Allemagne et sont également rédigées en allemand³⁸⁷.

Il serait intéressant d’avoir des détails précis sur la manière dont Scholem a élaboré la seconde version augmentée de son texte. Les ajouts indiqués dans le texte de la traduction allemande de la version hébraïque, ainsi que la postface de cette même édition, permettent toutefois quelques premières remarques sur sa manière de travailler. Scholem a ajouté un certain nombre de commentaires à visée explicative destinés au lectorat israélien, qui n’est pas familier avec l’histoire de l’Allemagne ou celle des Juifs allemands, sur certains événements ou certaines personnalités, telles que Ernst Jünger, pour ne citer qu’un exemple³⁸⁸. Ces éléments indiquent clairement à qui s’adresse chacun des ouvrages de Scholem. Dans la version allemande de 1977, l’accent est nettement mis sur la vie juive en Allemagne et l’on y retrouve beaucoup des éléments tirés des textes précédemment évoqués. La version en hébreu met l’accent sur les prémices allemandes de la vie en Palestine : les rencontres, les préparatifs du départ, des personnes rencontrées en Allemagne qui sont appelées à devenir des personnalités importantes en Israël, mais qui ne sont pas familières au public allemand. Certaines ratures opérées dans le texte original renvoient à la même démarche. Scholem a par exemple supprimé de longues citations d’un texte intitulé « Agnon in Deutschland », qui n’était à l’époque paru qu’en hébreu et dans lequel il relatait sa rencontre et sa relation avec le poète Samuel Joseph Agnon. Ce texte n’était pas accessible

³⁸⁷ Ces interrogations sont également celles de Noam Zadoff dans l’introduction de sa biographie Gershom Scholem. Noam Zadoff est un historien israélien, il est actuellement professeur assistant à l’Université d’Innsbruck. ZADOFF, *Gershom Scholem. From Berlin to Jerusalem and Back* (note 178), p. xvi. On notera que cette évolution de Scholem, de la polémique à l’autobiographie, semble confirmer l’affirmation du spécialiste de l’autobiographie, Philippe Lejeune, selon laquelle « l’autobiographie est clairement, dans nos sociétés occidentales contemporaines, un fait anthropologique général. » Philippe LEJEUNE, *Le pacte autobiographique*, Paris, Le Seuil, 1996, p. 362. On peut considérer également que l’autobiographie relève, selon la terminologie de Paul Ricœur, de la « vie examinée », ce qui accomplit le changement dont augurait déjà « Zur Sozialpsychologie der Juden in Deutschland », où la vie de Scholem lui-même jouait déjà un rôle prépondérant. Voir aussi Paul RICŒUR, *Temps et récit*, vol. 3, Paris, Seuil, 1985, p. 356.

³⁸⁸ SCHOLEM, *Von Berlin nach Jerusalem. Erweiterte Ausgabe* (note 386), p. 47.

au public allemand, il a donc été réutilisé pour l’autobiographie³⁸⁹. Dans la version en hébreu, il se contente de renvoyer à ce texte et d’inviter implicitement son lecteur à en prendre connaissance³⁹⁰. Certaines remarques ajoutées à la version hébraïque témoignent du fait que Scholem a obtenu des informations, notamment sur l’histoire de sa famille entre 1977 et 1982 et qu’il les a intégrées à son texte. Ces modifications témoignent pour ainsi dire de la dimension collaborative du texte, dont on trouve des expressions caractéristiques, telles que « Mon frère aîné m’a parlé de... », au moment où Scholem évoque les activités de l’imprimerie paternelle. Son frère Reinhold décède en 1985, on peut donc supposer que c’est à des informations qu’il a livrées à la suite de la première version du texte que l’on doit ces ajouts³⁹¹. C’est également ce que signalent en postface les traducteurs allemands de l’ouvrage. Certains autres apports ont sans doute été effectués simplement par souci d’exhaustivité, ou parce que des événements lui sont revenus en mémoire entre les deux éditions du livre. On notera aussi certains procédés qui relèvent probablement de l’autocensure. On est en droit se demander s’ils relèvent de la rature dans le texte original allemand ou de l’ajout à la version hébraïque. En effet, Scholem est bien plus virulent sur certains points dans le texte traduit de l’hébreu que dans le texte allemand. Cela concerne principalement le bilan mitigé du projet sioniste que dresse Scholem, sur le plan politique d’une part et sur le plan linguistique de l’autre. Il semble veiller à adresser sa critique aux lecteurs qu’elle concerne potentiellement, en réservant celle du bilan du sionisme au public lisant l’hébreu. Cela tient peut-être aussi au fait qu’il ne souhaite pas alimenter la critique du sionisme chez les Allemands en leur donnant à lire la sienne.

Gershom Scholem, relais de la culture juive en Allemagne

Après 1923, Scholem a conservé le contact avec ses amis et sa famille et suivi avec intérêt et inquiétude les évolutions politiques en Allemagne et en Europe, qui les ont menés sur les routes de l’exil³⁹². Après la Shoah, il se rendit en Allemagne dès 1946, envoyé par la *Jewish*

³⁸⁹ Ce manque a été réparé depuis la publication du premier volume des *Poetica* de Scholem, qui en plus de nombreuses traductions, livre une version allemande de ce texte. Gershom SCHOLEM, « Agnon in Deutschland. Erinnerungen », in : *Poetica. Schriften zur Literatur*, Berlin, Suhrkamp, 2019, p. 475-487.

³⁹⁰ SCHOLEM, *Von Berlin nach Jerusalem. Erweiterte Ausgabe* (note 386), p. 105.

³⁹¹ *Ibid.*, p. 35.

³⁹² La très riche correspondance de Scholem publiée chez Beck témoigne de cette activité. Le premier volume couvre les années 1914 à 1947, sa correspondance avec sa mère, restée en Allemagne concerne les années 1917 à 1946. On évoquera également le volume de ses lettres à Walter Benjamin qu’il se charge lui-même

2. Gershom Scholem et les Juifs allemands. Du refus de la ‘symbiose judéo-allemande’ à l’autobiographie

Cultural Reconstruction, dont il était le représentant pour l’Université hébraïque de Jérusalem. Le but de cette démarche était de récupérer et de mettre à l’abri les biens culturels juifs dont les nazis les avaient spoliés³⁹³. Elle s’appuyait sur une liste provisoire qui avait été élaborée par Hannah Arendt entre 1944 et 1946, dans ses fonctions de directrice de la recherche pour la *Conference in Jewish Relations*³⁹⁴. Cette liste comporte, selon le sociologue Natan Sznajder « 3,5 millions de livres et 5 000 manuscrits venus de plus de 430 bibliothèques », elle constitue « comme un arpentage de la culture perdue des Juifs d’Europe »³⁹⁵. Voici ce que Scholem écrit à Arendt au retour de son voyage : « Chère Hannah, je suis revenu d’Europe tellement épuisé que j’ai commencé par me recroqueviller entièrement et ne me remets que peu à peu. Je n’ai ainsi pas encore retrouvé la concentration nécessaire pour écrire des lettres [...]. »³⁹⁶ Le journal de son voyage en Europe, qui l’a conduit durant plus de quatre mois dans de nombreuses villes et de nombreux fonds d’archives, rend compte des conséquences physiques et psychologiques que ce voyage a eues sur lui³⁹⁷. L’historien Noam Zadoff rapporte le sentiment d’échec qui a été celui de Scholem à l’issue de ce voyage, un sentiment qui explique la dépression qui a suivi et témoigne de « l’importance de l’holocauste pour sa biographie »³⁹⁸. À la vue des lieux où il avait passé

de diriger. Gershom SCHOLEM, *Briefe I 1914-1947*, sld. I. Shedletzky, Munich, Beck, 1994. Betty SCHOLEM/ Gershom SCHOLEM, *Mutter und Sohn im Briefwechsel 1917-1946*, sld. I. Shedletzky, Munich, Beck, 1989. Walter BENJAMIN/ Gershom SCHOLEM, *Briefwechsel*, sld. G. Scholem, Francfort/Main, Suhrkamp, 1980. Les deux frères de Scholem Erich et Reinhold, ainsi que sa mère Betty, rejoignent l’Australie en 1938. Le frère préféré de Gershom, Werner, a été assassiné à Buchenwald en 1940. Voir Jay H. GELLER, *The Scholems. From Emancipation to Destruction*, Ithaca / London, Cornell University Press, 2019, p. 142-153.

³⁹³ Voir David HEREDIA, « Zur Geschichte von Jewish Cultural Reconstruction, Inc. », in : H. Arendt/ G. Scholem, *Der Briefwechsel 1939-1964*, sld. Marie Luise Knott, Francfort/Main, Suhrkamp, 2010, p. 534-552.

³⁹⁴ *Ibid.*

³⁹⁵ Natan SZNAIDER, « Wem gehört die jüdische Kultur? Hannah Arendt, Gershom Scholem und die “Jewish Cultural Reconstruction” », in : *Jüdische Allgemeine Wochenzeitung für Politik, Kultur, Religion* 41, 11/10/2007, p. 1-3, [https://www.juedische-allgemeine.de/allgemein/wem-gehört-die-juedische-kultur/\[24/04/2020\]](https://www.juedische-allgemeine.de/allgemein/wem-gehört-die-juedische-kultur/[24/04/2020]) : « 3,5 Millionen Büchern und 5.000 Manuskripten aus mehr als 430 Bibliotheken », « wie eine Landvermessung der verlorenen jüdischen Kultur Europas ».

³⁹⁶ Hannah ARENDT / Gershom SCHOLEM, *Correspondance*, traduction O. Mannoni, Paris, Seuil, 2012, 6/11/1946, p. 126. p. Hannah ARENDT / Gershom SCHOLEM, *Der Briefwechsel 1939-1964*, sld. M. L. Knott. Francfort/Main, Jüdischer Verlag Suhrkamp, 2010, p. 131 : « Liebe Hannah, ich bin aus Europa so erschöpft zurückgekommen dass ich erst einmal völlig zusammengeklappt bin und mich erst langsam erhole. So bin ich bisher noch zu keiner Briefschreiberei die Konzentration erfordert gekommen [...]. »

³⁹⁷ Ce journal, consultable à la Bibliothèque nationale universitaire de Jérusalem a été dépouillé par Noam Zadoff.

³⁹⁸ Noam ZADOFF, « Reise in die Vergangenheit, Entwurf einer neuen Zukunft », in : *Münchener Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur*, vol. 2, 2007, p. 67-80, ici p. 78. « Gefühl, bei der Erfüllung seines

son enfance et son adolescence, de ceux où il avait étudié, des lieux où aucune vie juive n’était plus reconnaissable, les livres retrouvés prirent une importance symbolique capitale. Pour reprendre le propos de Zadoff : « Ils étaient l’héritage culturel du peuple juif » et constituent maintenant « le fondement de sa survie »³⁹⁹. Son interprétation est confirmée par la lecture de la correspondance d’Arendt et Scholem, quand ce dernier écrit : « J’ai certes vu tout ce pour quoi j’avais été envoyé [...], mais je crains que ce voyage ne m’ait brisé le cœur, s’il existe (comme je le suppose) quelque chose dans ce genre. En tout cas, j’ai laissé mes espoirs en Europe. Et j’aimerais bien savoir où je les retrouverai ».⁴⁰⁰ Le ton qu’il adopte dans une lettre qu’il adresse à son retour à Hans-Joachim Schoeps, l’historien de la religion, représentant du nationalisme juif en Allemagne, est à la fois plus ironique et montre la position dont part Scholem en 1949, avant les débats dont il a déjà été question⁴⁰¹. Ce voyage l’amène, dit-il, à renoncer à une publication en allemand de son livre *Major Trends in Jewish Mysticism*. Cette publication se fera finalement en 1957, mais dans une maison d’édition suisse, ce qui constitue une forme de compromis, en permettant aux germanophones de lire le livre, tout en évitant tout contact avec une maison d’édition allemande⁴⁰². Scholem s’étonne dans cette lettre que Schoeps puisse trouver l’air respirable en Allemagne et témoigne, malgré sa politesse, de sa profonde antipathie pour son correspondant.

Il n’en reste pas moins que Scholem s’est continuellement engagé pour donner une visibilité à l’héritage juif en Allemagne. Un autre aspect, omniprésent dans les textes qui viennent d’être évoqués, concerne les relations entre Juifs et Allemands dans les années 1960. Ce qui irrite particulièrement Scholem dans la critique que Kallner formule à l’encontre de

Auftrags gescheitert“ zu sein, und schlussfolgert: „Die Gründe für Scholems Depression während seiner Mission und für den ihr folgenden Zusammenbruch lassen [...] erkennen, welche Bedeutung der Holocaust für seine Biographie hatte. »

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 79: « Sie waren das kulturelle Erbe des jüdischen Volkes » und bilden nun die « Grundlage seines Fortlebens. »

⁴⁰⁰ ARENDT / SCHOLEM, *Correspondance* (note 396), / *Der Briefwechsel 1939-1964* (note 396), p. 133 : « Ich habe zwar alles das gesehen wozu ich ausgeschiedt war [...], aber ich fürchte, dass diese Reise mir das Herz gebrochen hat, wenn es so etwas gibt (wie ich vermute). Jedenfalls habe ich meine Hoffnungen in Europa zurückgelassen. Wo ich sie wiederfinde, möchte ich auch gern wissen. »

⁴⁰¹ SCHOLEM, *Briefe II* (note 183), p. 14. Lettre du 6 novembre 1949 à Hans-Joachim Schoeps. Sur Schoeps, voir p. 234.

⁴⁰² Gershom SCHOLEM, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Jérusalem, Schocken Publishing House, 1941. Gershom SCHOLEM, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Zurich, Rhein-Verlag, 1957. L’ouvrage fait l’objet d’une publication la même année chez Metzner, à Francfort/Main. Ce livre été réédité ensuite chez Suhrkamp en 1967, quand la maison est devenue peu à peu le lieu de publication des œuvres de Scholem en allemand.

2. Gershom Scholem et les Juifs allemands. Du refus de la ‘symbiose judéo-allemande’ à l’autobiographie

son texte, telle que Scholem en rend compte dans « Noch einmal das deutsch-jüdische Gespräch », c’est sa vision du présent et de l’avenir. Voilà ce qu’il écrit à ce sujet, et il s’agit d’une position que Scholem conservera jusqu’au bout :

Je ne sais pas s’il y aura un jour un dialogue productif entre Allemands et Juifs, au-delà des ‘relations’ et des efforts plus ou moins authentiques. J’y verrais un événement significatif, un nouveau départ important. Mais, si l’on ne veut pas qu’il porte en lui dès le départ le germe de la destruction, cela implique des deux côtés la volonté de faire la vérité complète sur ce qui s’est passé, et donc aussi la volonté de ne pas craindre de critiquer les mythes au sujet de ce passé. La mise en garde de Kallner de ne pas mettre en danger un tel nouveau commencement par le fait de formuler ce qui est et a été me paraît déplacée. Si un ‘dialogue’ n’est possible que dans ces conditions, alors il n’aura pas lieu.⁴⁰³

Scholem plaide donc ici pour une forme d’ouverture, qui est accompagnée d’une exigence nette. Pour lui, la reconnaissance de ce qui a eu lieu et de ce qui a été fait aux Juifs est la condition *sine qua non* d’une relation entre Juifs et Allemands. S’appliquant à lui-même ce principe, Scholem conserve la possibilité de ne jamais abandonner la relation qui le lie à l’Allemagne. Dans « Juden und Deutsche », il écrit à ce sujet : « Il y a beaucoup de Juifs qui considèrent le peuple allemand comme un “cas désespéré” »⁴⁰⁴. Et il tient à se distinguer de ce point de vue, au motif qu’il ne croit pas « qu’il devrait y avoir d’état de guerre permanent entre les peuples. »⁴⁰⁵

Il insiste aussi sur le lien profond qui unit certains Juifs d’Allemagne à la langue et aux lieux de leur enfance. En évoquant ce point, il pense bien évidemment à sa propre situation, mais sans doute à celle plus tragique de certains de ses amis, comme le poète Werner Kraft, qui se sentait bien plus allemand que juif et fut contraint à l’exil après 1933. Arrivé en Palestine, il ne parvint jamais à apprendre l’hébreu, et resta tout le reste de sa vie dans un entre-deux culturel qui rendit impossible la poursuite d’une activité d’écrivain sur place, mais

⁴⁰³ SCHOLEM, « Noch einmal: das deutsch-jüdische Gespräch » (note 241), p. 15-16 : « *Ich weiß nicht, ob es noch einmal zu einem produktiven Gespräch zwischen Deutschen und Juden kommen wird, über ganz oder halb ehrlich gemeinte ‚Beziehungen‘ und Bemühungen hinaus. Ich würde darin ein bedeutendes Ereignis sehen, einen wichtigen Neubeginn. Das setzt aber, wenn es nicht von vornherein den Keim der Zerstörung in sich tragen soll, von beiden Seiten den Willen zur vollen Wahrheit über das Gewesene und damit auch den Willen zur furchtlosen Kritik an gangbaren Mythen über diese Vergangenheit voraus. Kallners Warnung, solchen Neubeginn nicht durch Aussprechen dessen, was ist und was war zu gefährden, scheint mir fehl am Platz. Wenn das „Gespräch“ nur so möglich ist, wird es auch nicht zustande kommen.* »

⁴⁰⁴ SCHOLEM, « Juden und Deutsche » (note 129), p. 20 : « *Es gibt viele Juden, die das deutsche Volk als einen „hoffnungslosen Fall“ ansehen* ».

⁴⁰⁵ *Ibid.*: « *daß es einen permanenten Kriegszustand unter Völkern geben sollte* ».

rendit également difficile la publication de ses textes en Allemagne⁴⁰⁶. Même s’il reconnaît l’importance de ces attachements, Scholem insiste sur la nécessité de conserver des distinctions, qu’il formule de la manière suivante : « Je considère qu’il est important que les Juifs aussi s’adressent aux Allemands, en tant que Juifs, en pleine conscience de ce qui s’est passé et sans que les frontières soient effacées. »⁴⁰⁷ Il s’agit donc de permettre à chacun de savoir de quel point de vue il se place et de quel point de vue il parle.

Dès 1956, un an donc avant sa première publication en langue allemande, Scholem se demande dans une lettre à Theodor W. Adorno : « [...] peut-être le temps est-il venu d’ouvrir la bouche. J’y réfléchis. »⁴⁰⁸ Il évoque l’opportunité de faire halte en Allemagne au retour d’un voyage aux États-Unis, pour participer aux « *Loeb-Lektüren* », une série de conférences, organisées à Francfort, alors qu’il avait jusqu’alors refusé de s’exprimer publiquement en Allemagne et n’y était pas retourné depuis ses activités de 1946. À partir de 1956, il ne cessera plus de contribuer à la vie intellectuelle de l’espace germanophone. Ce que montrent les textes présentés ici, c’est une volonté de rester en dialogue avec des Allemands et de se faire le représentant du judaïsme en Allemagne et face aux Allemands. Les textes analysés ici rendent compte de ce dialogue, mais aussi de sa volonté constante de publier tous ses textes en allemand, ce qui a pu se faire, pour la grande majorité des textes, de son vivant. Tant ses œuvres les plus importantes sur la Kabbale et l’herméneutique juive que ses essais sur des thématiques plus larges ayant trait au judaïsme, ont toutes été publiées en Allemagne. Les cinq volumes des *Judaica* sont parus chez Suhrkamp entre 1968 et 1992. Les autres textes sont parus régulièrement à partir de 1962. On notera que les premiers textes que Scholem publie en allemand après-guerre, outre *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, le sont en 1959 dans le cadre explicitement juif du *Bulletin des Leo Baeck Instituts* et dans celui

⁴⁰⁶ Voir, Werner KRAFT, « Muttersprache und Sprachkrise », in : *Herz und Geist. Gesammelte Aufsätze zur deutschen Literatur*, Vienne / Cologne, Böhlau, 1989, p. 22-34, ici p. 29., ainsi que Werner KRAFT/ Jörg DREWS, *Ich bin an meinen Punkt gebannt. Werner Kraft im Gespräch mit Jörg Drews*, Munich, Edition Text + Kritik, 1978, p. 31. Voir aussi Sonia GOLDBLUM, « Von Jerusalem nach Weimar. Rückblick auf die deutsch-jüdischen Beziehungen in der Zwischenkriegszeit », in : K. Schubert / L. Guillon (éd.), *Deutschland und Israel/ Palästina von 1945 bis heute*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2014, p. 37-52.

⁴⁰⁷ SCHOLEM, « Juden und Deutsche » (note 129), p. 20 : « *Ich halte es für wichtig, daß auch Juden, gerade als Juden zu den Deutschen sprechen, im vollen Bewußtsein des Geschehenen und ohne Grenzverwischung.* »

⁴⁰⁸ Theodor W. ADORNO / Gershom SCHOLEM, „*Der liebe Gott wohnt im Detail*“. *Briefwechsel 1939-1969*, Berlin, Suhrkamp, 2015, 4/04/1956, p. 149 : « [...] *vielleicht ist es an der Zeit, mal den Mund zu öffnen. Ich denke darüber nach.* »

2. Gershom Scholem et les Juifs allemands. Du refus de la ‘symbiose judéo-allemande’ à l’autobiographie

du *Eranos-Jahrbuch*, qui publie les conférences annuelles auxquelles Scholem participe, en Suisse, à Ascona⁴⁰⁹. Suhrkamp et la *Neue Rundschau*, où est paru « Juden und Deutsche », sont les premiers organes allemands auxquels Scholem confie ses textes.

Au-delà de sa propre production, Scholem s’est également engagé pour la publication et la diffusion en Allemagne, chez Suhrkamp, de l’œuvre de son ami Walter Benjamin, suicidé sur le chemin de l’exil le 26 septembre 1940⁴¹⁰. Il a lui-même dirigé la publication de ses lettres en collaboration avec Adorno et mis à disposition ses archives personnelles, pour permettre la publication de ces textes. Scholem se sentait sans doute redevable à son ami auquel il a rendu différents hommages, notamment dans son livre *Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft*⁴¹¹. Cet engagement est également lié à l’importance qu’il attribuait à une œuvre jusqu’alors largement méconnue. Cela lui offrait en outre la possibilité de réinstaller, et cette entreprise a été une grande réussite, Benjamin en Allemagne, au-delà de son exil et de sa mort tragique. La participation de Scholem à la création du Leo Baeck Institute, une institution qui se consacre à l’étude et à la diffusion de l’histoire et de la culture juive germanophone va dans la même direction. Il a été fondé en 1955, avec la participation, entre autres, de Hannah Arendt, de Martin Buber, d’Ernst Simon ou de Robert Weltsch, dans le but de conserver les éléments culturels qui avaient été anéantis par la Shoah⁴¹². La création de cette institution offre aussi deux organes de publication en allemand, le *Yearbook* et le *Bulletin*, qui sont au-delà de tout soupçon de complicité avec le nazisme et constituent des outils de communication et de diffusion du savoir qui structurent le réseau transnational des Juifs d’Allemagne et sa vie intellectuelle.

La correspondance de Scholem donne clairement à voir les limites qu’il impose à ses contacts avec les Allemands. L’exemple suivant, mais on pourrait en citer beaucoup d’autres,

⁴⁰⁹ Il s’agit de SCHOLEM, « Wissenschaft des Judentums », in : *Bulletin der Gesellschaft der Freunde des Leo Baeck Instituts*, vol. 9, 1960, p. 2-12. En 1959, il publie également Gershom SCHOLEM, « Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum » in : *Eranos-Jahrbuch*, XXVIII, 1959, p. 193-239.

⁴¹⁰ Voir Nathalie RAOUX / Irving WOHLFARTH, « Zu Walter Benjamins Tod. Legenden, Ungewissheiten, dialektische Bilder », in : *Naharaim*, n°1, 2008, p. 106-157.

⁴¹¹ Gershom SCHOLEM, *Walter Benjamin – Die Geschichte einer Freundschaft*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1975.

⁴¹² Ruth Nattermann, *Deutsch-jüdische Geschichtsschreibung nach der Shoah. Die Gründungs- und Frühgeschichte des Leo Baeck Institute*. Essen, Klartext-Verlag, 2004. Sur l’histoire du Leo Baeck Institute, voir aussi : Christhard HOFFMANN (éd.), *Preserving the Legacy of German Jewry. A History of the Leo Baeck Institute 1955-2005*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2005.

rend tangible l’exigence dont Scholem ne se départ jamais, quand il s’agit de choisir ses activités en République fédérale. Dans la lettre du 6 août 1963 à l’historien Werner Conze, on apprend pourquoi Scholem a refusé un séjour en tant que professeur invité en études juives à l’Université de Heidelberg⁴¹³. Scholem écrit deux versions de la lettre qu’il lui adresse, ce qui montre l’importance qu’il accorde aux formulations et au choix des arguments. Le passage suivant est tiré du brouillon de la lettre que Scholem n’a pas envoyé :

Depuis que j’ai quitté l’Allemagne, j’ai toujours eu à cœur d’éviter les situations compliquées qui pouvaient se présenter à moi en Allemagne, en tant que Juif. [...] Mais il me faut, dans la mesure de ma connaissance du contexte, considérer comme certain que le fait d’accepter un poste de professeur invité à l’Université de Heidelberg me placerait nécessairement dans une telle situation.⁴¹⁴

Comme l’explique Matthias Morgenstern, dans son article consacré à ces aspects de la personnalité et de l’activité de Scholem, ce dernier fait allusion au fait qu’il refuse de travailler avec le directeur du centre de recherche sur le Qumran, Karl Georg Kuhn, car il était un nazi convaincu. Voici la deuxième version de ce passage, tiré de la lettre que Scholem a envoyée :

Il est impensable d’accepter une invitation dans cette discipline, si la relation avec les voisins immédiats dans le champ scientifique, ainsi que celle avec le représentant de l’hébreu est obscurcie et encombrée par les souvenirs les plus sombres, qui rendent impossible une relation collégiale, comme je dois m’y attendre à Heidelberg.⁴¹⁵

Dans cette version de la lettre, il se concentre sur le passé de son collègue qu’il évoque avec beaucoup de prudence, et passe sous silence, ce qui n’était pas le cas dans le brouillon, les difficultés qu’il pressent pour l’avenir, mais qui ne sont en définitive que des suppositions de sa part⁴¹⁶. Il en fait également disparaître la dimension subjective. Il montre ainsi le souci qui

⁴¹³ SCHOLEM, *Briefe II* (note 183), p. 105. Conze avait, comme cela a été peu à peu découvert, été membre du parti national-socialiste ainsi que des SA, ce que Scholem ignorait. Il était en 1963 Doyen de la faculté de philosophie de l’Université de Heidelberg.

⁴¹⁴ *Ibid.* p. 271 (note sur la lettre à Werner Conze) : « *Ich habe seitdem ich Deutschland verlassen habe, mich immer bestrebt, schiefe Situationen, die sich für mich als Juden in Deutschland ergeben könnten, auszuweichen. [...] Ich muß aber, so weit meine Kenntnis der Verhältnisse reicht, es als sicher betrachten, daß die Übernahme einer Gastprofessur in Heidelberg mich in solche schiefe Situationen zwangsläufig bringen würde.* »

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 105 : « *Es ist undenkbar, eine Einladung in diesem Fach anzunehmen, wenn die Beziehung grade zu nächsten Nachbarn im wissenschaftlichen Feld, wie vor allem zum Vertreter des Hebräischen, von dunkelsten Erinnerungen überschattet, belastet und kollegial unrealisierbar werden würde, womit ich in Heidelberg rechnen muss.* »

⁴¹⁶ Vgl. Matthias MORGENSTERN, « Eine bleibende Arbeitsgemeinschaft zwischen mir und Jerusalem. Die Korrespondenz zwischen Otto Michel und Gershom Scholem », in : G. Necker/ E. Morlon/ M. Morgenstern (éd.), *Gershom Scholem in Deutschland*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2014, p. 167-200.

2. Gershom Scholem et les Juifs allemands. Du refus de la ‘symbiose judéo-allemande’ à l’autobiographie

l’âme d’agir en conformité avec la ligne qu’il s’est fixée et de ne pas entrer en contact avec des personnes qui se sont compromises sous le nazisme. Même quand il finit par accepter les invitations qui lui sont faites, il ne manque pas de faire part à ses interlocuteurs des interrogations qui sont les siennes. C’est ce que l’on constate à la lecture de la correspondance entre Scholem et le philosophe Hans-Georg Gadamer, qui lui demande s’il accepterait de recevoir le prix Reuchlin de la ville de Pforzheim. Voici ce que Scholem lui répond le 7 mars 1969 :

Ma principale réticence, pour être honnête, tenait à la personnalité du lauréat [Wolfgang] Schadewald, dont les textes nazis abominables m’étaient tombés dans les mains en 1946. Je trouvais d’autre part que je me devais d’accepter précisément ce prix, qui est lié à la mémoire d’un homme que le peuple juif a toujours honoré et qui a été pour ainsi dire mon premier prédécesseur en Allemagne.⁴¹⁷

Sa prudence ne constitue pas seulement une manière de faire, mais elle est mise en mots, exprimée et prend une fonction discursive dans les contacts qu’il entretient avec des Allemands. Il refuse systématiquement d’entrer en contact avec les gens dont les compromissions avec le régime nazi sont connues de lui, il refuse toute idéalisation de la situation des Juifs allemands avant 1933, mais ne laisse jamais le contact se rompre et s’efforce de faire connaître aux Allemands la culture juive, détruite avec la Shoah.

À partir de 1965 et de « Juden und Deutsche », les développements de Scholem s’orientent vers les conditions de possibilité de la restauration de relations fructueuses entre Juifs d’Allemagne et Allemands. La conclusion de ce texte est en demi-teinte. Elle prévoit une sortie du messianisme et d’une vision métaphysique de l’histoire des peuples, sans pour autant pouvoir pleinement s’en dégager. Le développement suivant, tiré de cet essai, formule l’exigence de Scholem pour l’instauration de relations honnêtes et pacifiées entre Juifs et Allemands : « C’est seulement par la remémoration (*Eingedenken*) du passé, que nous ne

⁴¹⁷ SCHOLEM, *Briefe II* (note 183), p. 220 : « *Meine Haupthemmung, um es ehrlich zu sagen, war die Persönlichkeit des Preisträgers Schadewald, dessen greuliche Nazischriften mir 1946 in die Hand gefallen sind. Andererseits fand ich, dass ich gerade diesen speziellen Preis annehmen sollte, der mit der Erinnerung an einen Mann verbunden ist, dem das jüdische Volk stets ein ehrendes Denkmal bewahrt hat und der sozusagen mein erster Vorgänger in Deutschland war.* » Wolfgang Schadewald (1900-1974), était spécialiste de littérature grecque et a pris des responsabilités universitaires importantes durant la période nazie. Le philosophe Johannes Reuchlin (1455-1522) s’était exprimé contre la confiscation et la destruction des livres juifs demandée en 1509 par l’Empereur Maximilian. Il fut accusé d’hérésie, mais acquitté à l’issue de son procès.

percerons jamais totalement, qu’un nouvel espoir de restitution de la langue entre Allemands et Juifs peut germer, un espoir de réconciliation. »⁴¹⁸

Il s’agit de restituer la parole entre Allemands et Juifs, donc de permettre aux deux peuples de se parler, mais aussi de restituer aux Juifs la langue allemande, qu’elle ne soit plus comprise uniquement comme la langue des bourreaux, celle qui a été souillée et dont il ne faut plus se servir⁴¹⁹. Cette réflexion n’est pas étrangère à Scholem ; il la développe aussi dans un document non publié, datant sans doute de 1964, et que Noam Zadoff cite dans sa biographie. Il la met en lien avec son expérience de l’allemand⁴²⁰, dont il dit qu’elle est marquée par une vie séparée de la source, qui fait que son allemand est celui du passé et qu’il n’a pas été contaminé par la « langue du Troisième Reich ». Zadoff semble accorder du crédit à ce qu’a écrit Scholem, alors qu’on pourrait plutôt y voir une justification un peu facile, visant à le prémunir contre les critiques qui lui reprocheraient de continuer à écrire en allemand. En effet, durant tout ce temps, Scholem garde le contact la plupart du temps en allemand avec son réseau germanophone, si bien que sa langue ne saurait être considérée comme un vestige venu directement des années 1920. De plus, le fait qu’il emploie l’expression « langue du troisième Reich », empruntée directement au LTI de Viktor Klemperer, paru en 1947, et nomme l’exemple du terme « *Anliegen* », tiré du « Dictionnaire de l’Inhumain » de 1945, montre qu’il est très au fait des réflexions germanophones sur la contamination de la langue par la propagande nazie⁴²¹. Il adopte ici une position classique de la critique de la langue (*Sprachkritik*), qui constitue pour ainsi dire le pendant linguistique de la *Kulturkritik*. Ce courant de pensée trouve sa source dans les sociétés savantes du XVII^{ème} siècle (*Sprachgesellschaften*), mais est caractéristique de la pensée de la modernité comme pensée de la décadence. La période nazie a fait l’objet de nombreuses réflexions qui relèvent de la

⁴¹⁸ SCHOLEM, « Juden und Deutsche » (note 129), p. 46 : « *Nur im Eingedenken des Vergangenen, das niemals ganz von uns durchdrungen sein wird, kann neue Hoffnung auf Restitution der Sprache zwischen Deutschen und Juden, auf Versöhnung der Geschiedenen keimen.* »

⁴¹⁹ Un tel point de vue est par exemple défendu par George Steiner ou, dans une moindre mesure, (parce qu’elle ne fait pas l’objet d’un habillage théorique) par Siegfried Kracauer, qui a refusé de se servir de l’allemand, même dans sa correspondance privée. Cette vision de la langue est également au principe du « Wörterbuch des Unmenschen », précédemment cité. Voir George STEINER, « Dégradation de la langue allemande », trad. J.P. Faye, in : *Esprit*, Mars 1962, p. 402-417. L’usage de l’allemand était par ailleurs interdit dans l’espace public en Israël dans les années 1950. Voir FARGES, *Le muscle et l’esprit* (note 30), p. 76.

⁴²⁰ G. Scholem, Scholem Archive 277-1/74, cité par ZADOFF, *Gershom Scholem* (note 387), p. 255.

⁴²¹ Victor KLEMPERER, *LTI, la langue du IIIe Reich. Carnets d’un philologue*, trad. E. Guillot, Paris, Albin Michel, 1996. Dolf STERNBERGER / Gerhard STORZ / Wilhelm E. SÜSKIND, *Aus dem Wörterbuch des Unmenschen*, Hambourg, Claassen, 1957.

Sprachkritik et Scholem ne fait pas exception. Chez lui, cette dernière s’applique, pour des raisons distinctes, aussi bien à l’allemand qu’à l’hébreu⁴²². On trouve des réflexions similaires chez nombre d’auteurs qui interrogent le statut de la langue allemande, une fois qu’ils ont quitté l’Allemagne. C’est notamment le cas chez Hannah Arendt, qui argumente d’un point de vue différent pour la conservation de l’allemand. Dans un entretien qu’elle donne à Günter Gaus, elle dit : « Ce n’est bien entendu pas la langue allemande qui est devenue folle. Et de deux : rien ne remplace la langue maternelle. »⁴²³ Elle prend ainsi le contrepied de l’ensemble des auteurs, dont Klemperer, qui se sont livrés à une critique de la langue du nazisme, dans l’esprit de la *Sprachkritik* évoquée plus haut, pour tenter d’en déceler le caractère barbare et irréparable⁴²⁴. Elle reconnaît cependant, indépendamment du lien affectif à la langue maternelle, qu’il est difficile de se remettre à s’exprimer par écrit, donc publiquement, dans cette langue⁴²⁵.

Cette nécessité de restitution de la langue est placée dans un contexte religieux, par le choix du néologisme de « *Eingedenken* »⁴²⁶. Ce concept que l’on pourrait traduire par remémoration peut être compris à partir de deux références. La première relève d’une traduction inhabituelle du terme hébraïque *Zakhor* : souviens-toi. Cet impératif de la mémoire joue un rôle capital dans la liturgie juive⁴²⁷. Ce faisant, Scholem place un commandement, un positionnement juif par rapport au passé et à la mémoire, au principe de

⁴²² Scholem envoie le 26 décembre 1926 une lettre à Franz Rosenzweig dans laquelle il s’inquiète des évolutions de l’hébreu amenées par la sécularisation de la langue sacrée. Gershom SCHOLEM, « Bekenntnis über unsere Sprache », http://www.steinheim-institut.de/edocs/bpdf/michael_brocke-franz_rosenzweig_und_gerhard_gershom_scholem.pdf, [07/06/2020] p. 21-22. G. Scholem, Scholem Archive 277-1/74, cité par ZADOFF, *Gershom Scholem* (note 387), p. 255.

⁴²³ Entretien avec Günter Gaus diffusé le 28 octobre 1964 par la chaîne de radio Radio Berlin-Brandenburg. https://www.rbb-online.de/zurperson/interview_archiv/arendt_hannah.html [24/04/2020]. Voir aussi Stephan BRAESE, « Hannah Arendt und die deutsche Sprache », in : U. Baer / A. Eshel (éd.), *Hannah Arendt zwischen den Disziplinen*, Göttingen, Wallstein, p. 29-43 : « *Es ist ja nicht die deutsche Sprache gewesen, die verrückt geworden ist. Und zweitens: Es gibt keinen Ersatz für die Muttersprache.* »

⁴²⁴ Harald Weinrich, dans son petit ouvrage intitulé *Linguistik der Lüge* plaide contre une vision essentialiste de la langue et demande que soit opérée une distinction entre les mots d’un côté et leur emploi de l’autre, indiquant que cet élément de barbarie affecte non le mot en lui-même, mais son usage. Harald WEINRICH, *Linguistik der Lüge*, Munich, Beck, 1966.

⁴²⁵ Hannah ARENDT, « Zueignung an Karl Jaspers » [1947], in : *Die verborgene Tradition. Acht Essays*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1976, p. 7-11, ici p. 7.

⁴²⁶ On notera qu’il s’agit d’un néologisme, en effet, les dictionnaires connaissent *eingedenk* employé comme préposition ou comme adjectif, ainsi que le verbe *gedenken*, mais pas *eingedenken*. C’est le cas dans l’actuelle version du *Duden*, mais également dans les deux grands dictionnaires de l’allemand du XIX^{ème} siècle, celui des frères Grimm et de Adelung.

⁴²⁷ Jean-Claude ESLIN, « Zakhor », *Esprit*, No. 104/105 (Août-sept. 1985), p. 21-23.

la relation entre Juifs et Allemands, ce qui revient à une inversion des valeurs. À en croire Scholem, le rapprochement manqué entre les deux peuples s’est fait jusqu’en 1933 sous des auspices allemands, il est donc temps, en signe de réconciliation, de placer la relation sous des auspices juifs, ceux d’une exigence mémorielle, celle du « *Eingedenken* ». Mais Scholem n’est pas le créateur de ce néologisme, qu’employait déjà Walter Benjamin dans les réflexions qu’il mène sur le souvenir et la mémoire dans son essai intitulé « *Über einige Motive bei Baudelaire* »⁴²⁸:

Là où domine l’expérience au sens strict, on assiste à la conjonction, au sein de la mémoire, entre des contenus du passé individuel et des contenus du passé collectif. Les cultes avec leurs cérémonies et leurs fêtes [...] provoquaient la remémoration à certains moments déterminés et lui donnaient ainsi l’occasion de se reproduire tout au long d’une vie. La mémoire volontaire et la mémoire involontaire cessent par là de s’exclure mutuellement.⁴²⁹

Le concept d’*Eingedenken* désigne chez Benjamin une forme de remémoration qui se situe à mi-chemin entre la mémoire individuelle et la mémoire collective, une forme de mise en résonance, par le biais de laquelle l’individu se retrouve dans la mémoire collective, ce qui renforce son sentiment d’appartenance au groupe, ce terme est d’ailleurs explicitement associé aux jours fériés, et donc à un contexte religieux⁴³⁰. Ce terme, que Benjamin utilise à plusieurs reprises dans son essai « *Sur le concept d’histoire* », renvoie à une vision de l’histoire et de la temporalité qui donne sa place au travail historiographique tout en prenant en charge leur dimension théologique⁴³¹. Pour lui, l’exigence de mémoire propre au judaïsme remplit le passé sans faire de l’avenir un temps vide : « car en lui chaque seconde était la petite porte par laquelle pouvait entrer le messie »⁴³².

⁴²⁸ On trouve 52 occurrences du terme dans les œuvres complètes de Benjamin.

⁴²⁹ Walter BENJAMIN, « *Über einige Motive bei Baudelaire* » [1939], *Gesammelte Schriften* vol. 1, sld. R. Tiedemann/ H. Schweppenhäuser, Francfort/Main, Suhrkamp, 1972, p. 605-654, ici p. 611 : « *Wo Erfahrung im strikten Sinn obwaltet, treten im Gedächtnis gewisse Inhalte der individuellen Vergangenheit mit solchen der kollektiven in Konjunktion. [Die Kulte] provozierten das Eingedenken zu bestimmten Zeiten und blieben Handhaben desselben auf Lebenszeit. Willkürliches und unwillkürliches Eingedenken verlieren so ihre gegenseitige Ausschließlichkeit.* » Walter BENJAMIN, « *Sur quelques thèmes baudelairiens* » traduction M. Gandillac, in : *Œuvres III*, Paris, Gallimard, 2000, p. 335. On retrouve également ce concept dans ses thèses sur le concept d’histoire : W. Benjamin, « *Über den Begriff der Geschichte* » [1940], *ibid.*, p. 691-707, ici p. 706.

⁴³⁰ BENJAMIN, « *Über den Begriff der Geschichte* », p. 701. Il nomme les jours fériés « jours du souvenir » (« *Tage des Eingedenkens* »).

⁴³¹ *Ibid.*, p. 1235 (Vorbemerkung). Ce fragment se trouve dans les notes de l’édition.

⁴³² *Ibid.*, p. 704 : « *Denn in ihr war jede Sekunde die kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte.* »

2. Gershom Scholem et les Juifs allemands. Du refus de la ‘symbiose judéo-allemande’ à l’autobiographie

Le fait que Scholem s’approprie un concept benjaminien et en fasse la clé de voûte de la relation judéo-allemande ne relève en rien du hasard. Il montre à quel point selon lui la pensée de Benjamin est importante pour comprendre le passé et construire l’avenir. Au sujet de la manière dont Benjamin envisage pour lui-même le rapport entre germanité et judéité, Scholem développe en réponse à Manfred Schlösser les réflexions suivantes, qui lui permettent également de signaler les différentes possibilités s’offrant aux Juifs allemands.

Le fait que l’on déclare que Benjamin était un penseur allemand ou juif n’a aucune importance pour moi. Dans mon article de la *Neue Rundschau*, il n’est absolument pas question de cela. Je me suis seulement permis de constater tout simplement que Benjamin se sentait un Juif *sans phrase* et en même temps, évidemment à bon droit, un auteur allemand, mais pas ne se sentait pas allemand.⁴³³

Scholem prend appui sur un article qu’il a publié en 1965 dans la *Neue Rundschau* sous le titre « Walter Benjamin » et affirme au sujet son ami l’autorité d’une double subjectivité, la sienne propre qui témoigne de celle de Benjamin⁴³⁴. Il se pose en témoin, dépositaire de la mémoire et, pour ainsi dire de l’identité de ce dernier, ce qui l’autorise à dire, non seulement comment il voit Benjamin, mais comment lui-même se percevait. Dans ce cadre, la manière dont Benjamin est perçu par les Allemands ou en Allemagne ne joue pour lui aucun rôle. Scholem livre ainsi une définition différenciée de l’identité, qui distingue appartenance linguistique et appartenance nationale : un Juif peut se sentir chez lui dans le *medium* de la langue allemande, sans pour autant se sentir allemand. Ce que souligne ici Scholem, c’est que l’importance indéniable de la langue allemande ne s’accompagne pas nécessairement de l’affirmation d’une identité allemande. Mais ce qui lui importe également, c’est de mettre en avant la définition que Benjamin donne de lui et de récuser toute forme de réappropriation potentiellement abusive.

Dans un beau texte d’hommage à Gershom Scholem, paru dans la FAZ le 6 septembre 1986, Barbara Honigmann écrit : « La plupart des gens n’ont qu’une tombe. Gershom Scholem en a deux. Une à Jérusalem et une à Berlin. C’est qu’il avait vécu dans les deux

⁴³³ SCHOLEM, *Briefe II* (note 183), Lettre à Manfred Schlösser, 6 avril 1965, p. 128-130, ici p. 129. Il répond à une critique qui lui est faite au sujet de son article sur Benjamin dans la *Neue Rundschau* reproduit dans le deuxième volume des *Judaica* : « *Es ist mir auch keineswegs wichtig, ob Benjamin als jüdischer oder als deutscher Denker deklariert wird. Davon ist in meinem Aufsatz in der « Neuen Rundschau » überhaupt nicht die Rede. Ich habe mir nur erlaubt die einfache Tatsache festzustellen, dass Benjamin sich als Jude sans phrase fühlte, zugleich mit evidentem Recht als deutscher Schriftsteller, aber nicht als Deutscher.* »

⁴³⁴ Gershom SCHOLEM, « Walter Benjamin » [1965], in : *Judaica* 2, p. 193-227.

villes. C’est pourquoi il a une double tombe. Sa vie était comme ça. »⁴³⁵ Gershom Scholem a donc été rattrapé à la fin de sa vie par le caractère foncièrement hybride de son identité, qu’il n’avait cessé de questionner. Lui-même est constamment renvoyé à un adjectif, à une identité, dont il a plus que personne analysé le caractère problématique. Dans son ouvrage sur les autobiographies de Juifs germanophones, Markus Malo note également mais sans s’y arrêter que Scholem n’a en fait jamais réussi à se défaire du poids de la ‘symbiose judéo-allemande’. Il cite en effet le texte d’hommage à Scholem écrit par le journaliste Schalom Ben-Chorin (1913-1999) à sa mort, dans lequel ce dernier écrit :

Ici la théorie et l’existence se font face de manière antagoniste, car Scholem lui-même était une preuve vivante de la symbiose judéo-allemande. Il pensait et écrivait à la fois en allemand et en hébreu, et maîtrisait parfaitement les deux langues. Sa réception était, surtout dans les trente dernières années, à peine moins importante en Allemagne qu’en Israël.⁴³⁶

L’auteur de l’ouvrage signale bien que cette remarque relève du malentendu concernant la ‘symbiose judéo-allemande’. En effet, il n’a jamais été pour Scholem question de nier que les Juifs aient fait de leur mieux pour maîtriser l’allemand et tous les codes de la culture allemande. Son propos est de dire que ce rapprochement n’est jamais allé que dans un sens et que tout ce que l’on qualifie de culture judéo-allemande est bien plus profondément une culture juive en milieu allemand. Le fait que Scholem soit lui-même en partie un représentant de cette culture ne fait pas de lui une exception, mais bien une preuve vivante, sur laquelle il a lui-même pu fonder ses observations.

Il en va ainsi de la différence entre la perception que l’on a de soi et la perception que les autres ont de vous. On voit qu’après son décès, Scholem est comme réintégré à la thèse de la ‘symbiose judéo-allemande’ qu’il n’avait eu de cesse de combattre durant toutes ces années, ce qui relevait également d’une justification de son parcours de vie. Le fait de rejeter les choix d’émancipation des Juifs allemands et d’insister sur un échec vient renforcer la

⁴³⁵ Barbara HONIGMANN, « Doppeltes Grab », *Frankfurter allgemeine Zeitung*, 6/09/1986, Nr. 206 : « Die meisten Menschen haben nur ein Grab. Gershom Scholem hat zwei. Eines in Jerusalem und eines in Berlin. Er hatte wohl auch zeit seines Lebens in beiden Städten gelebt. Deshalb hat er ein doppeltes Grab. So ein Leben war das eben. »

⁴³⁶ Schalom BEN-CHORIN, « In memoriam Gershom Scholem », in : *Tribüne 21*, 1982, p. 15-19, ici p. 16 : « Hier stehen Theorie und Existenz einander antagonistisch gegenüber, denn Scholem selbst zur ein lebender Beweis der deutsch-jüdischen Symbiose. Er dachte und schrieb gleichzeitig deutsch und hebräisch, beides in vollendeter Meisterschaft. Seine Wirkung war, vor allem in den letzten drei Jahrzehnten, in Deutschland kaum geringer als in Israel. » Voir MALO, *Behauptete Subjektivität* (note 385), p. 155.

2. Gershom Scholem et les Juifs allemands. Du refus de la ‘symbiose judéo-allemande’ à l’autobiographie

légitimité du projet sioniste poursuivi par Scholem et son installation en Palestine. Cela ne suffit pas néanmoins à lever toutes les ambiguïtés de sa position que l’analyse de l’ensemble de ces textes a rendue visible.

La première partie de cette étude était principalement consacrée à la dimension identitaire de la relation judéo-allemande. Elle prenait en compte les difficultés d’un groupe éclaté, hétérogène dans son expérience, à s’accorder sur une position narrative concernant ce qu’a été la relation entre Juifs et Allemands. Les discours analysés dans cette partie étaient loin d’être dénués de portée politique, mais là n’était pas leur objet premier. Si l’on quitte le domaine de la reconstitution d’une identité, qui se nourrit à la fois de mémoire individuelle et d’expérience collective et passe par la narration, pour essayer d’explorer la dimension politique de la relation entre Juifs et Allemands, on trouve en maints endroits, une critique de la tolérance et des droits humains qui constituent le fondement de l’émancipation des Juifs, telle qu’elle a eu lieu en Allemagne. La critique de l’idée de ‘symbiose judéo-allemande’ s’accompagne en effet d’une critique de la politique d’émancipation, d’assimilation menée par l’État allemand et embrassée par la population juive dans une forme d’optimisme historique et de foi dans le progrès, caractéristique du XIX^{ème} siècle. Mettre l’accent sur ces sujets permet de rencontrer d’autres auteurs, au nombre desquels on compte Leo Strauss et Hannah Arendt, qui analysent et remettent en question les principes mêmes qui ont porté les mouvements d’émancipation des Juifs à partir XVIII^{ème} siècle. Tout se passe comme si la critique de la ‘symbiose’ était engagée dans une forme de critique des Lumières dont elle constitue un des aspects. En vue de démêler le nœud critique dans lequel est pris cette critique de l’existence d’une identité judéo-allemande, je repartirai des aspects politiques dont Scholem traite dans les textes déjà évoqués pour aborder ensuite les apports de Leo Strauss et de Hannah Arendt à ses sujets.

II – Les apories de l’émancipation : Critique de la tolérance et des droits humains

L’émancipation juive s’est faite sous l’égide des Lumières, à partir de ses principes fondamentaux que sont la Tolérance et les droits humains. Si l’on s’autorise une question naïve, on peut se demander ce qu’il peut y avoir à critiquer dans un processus qui veut qu’en vertu de droits communs à tous les humains et de la tolérance envers leurs croyances religieuses, on accorde aux Juifs le statut de citoyens et les mêmes droits que tous les autres. Il n’en reste pas moins que certains auteurs considèrent l’émancipation comme un échec, ou relativisent du moins ses acquis, et que ce constat s’accompagne d’une critique de ces principes humanistes. Dans son texte « intégrer les minorités », l’historien Ivan Jablonka définit l’objectif des politiques d’intégration dans l’esprit des Lumières : « Leur avènement constitue un processus historique par lequel chaque être humain devient un sujet autonome. L’égalité civile implique la disparition des distinctions (source de discriminations) attachées au sexe, à la naissance, à la profession ou à la religion des personnes »⁴³⁷. Ce point de vue qui s’attache avant tout à une situation contemporaine pointe une première difficulté en évoquant ce qu’il appelle la « disparition des distinctions ». Plus loin, il ajoute : « Le point aveugle de ces politiques si diverses et pourtant si semblables, c’est le désir de l’individu ; car le volontarisme de l’État suppose la passivité ou du moins l’assentiment des hommes à intégrer, à libérer, à transformer ou à digérer »⁴³⁸. Il montre ainsi d’une manière volontairement très générale que l’intégration qui vise à la disparition des discriminations implique une perte et qu’elle ne va pas sans une limitation des aspirations de l’individu, dont elle prétend faire émerger l’autonomie. C’est un des points qu’on retrouve dans les considérations sur l’émancipation des Juifs d’Allemagne. De la concurrence d’interprétation qui émerge des débats concernant la ‘symbiose judéo-allemande’ découlent des interprétations antagonistes de l’émancipation et des fondements sur lesquels elle s’est construite. On peut y voir une forme de la dialectique des Lumières qui remettrait en cause, non plus les principes de la raison, mais les principes du droit qu’elles ont développés. En

⁴³⁷ Ivan JABLONKA, « Intégrer les minorités », in : I. Jablonka / N. Jaspert / J.-P. Schreiber / J. Tolan, *État, minorités religieuses et intégration*, turnout, Brepols, 2016, p. 7-16, ici p. 9.

⁴³⁸ *Ibid.*, p. 16.

effet, pour Adorno et Horkheimer, le libéralisme a donné le droit de propriété aux Juifs sans leur donner de pouvoir. C’est dans leur esprit le défaut des droits humains, qui laissent les bénéficiaires impuissants de ces droits à la merci de la colère des masses qui se retournent contre ceux qui ont obtenu ces droits sans avoir la capacité politique de les défendre⁴³⁹.

Je partirai de la critique des droits humains formulée par Gershom Scholem en lien avec sa vision de la ‘symbiose judéo-allemande’ pour montrer que cette dernière prend sa source dans des interrogations qui étaient déjà présentes chez certains penseurs juifs d’avant 1933 et notamment chez Franz Rosenzweig. Dans un deuxième temps, je reviendrai sur l’histoire et les fondements de l’émancipation des Juifs d’Allemagne. Puis, mon regard se portera sur Leo Strauss pour montrer comment, chez lui aussi, la remise en cause de l’émancipation et du cadre juridique qu’elle fonde prend sa source dans une réflexion sur la vie en Allemagne d’avant l’exil et plus généralement sur sa conception de la vie des Juifs dans les sociétés libérales. Je verrai enfin comment la réflexion menée par Hannah Arendt sur le totalitarisme et la vie juive en Allemagne la mène également à remettre en cause l’émancipation et les droits humains, notamment dans leur capacité à protéger les populations minoritaires. Les échanges de Gershom Scholem, fil conducteur de cette étude, avec Strauss et Arendt sur la question des Juifs d’Allemagne et de leur destin justifie l’accent que je mets sur ces auteurs ; je m’appuierai donc sur ces correspondances pour amorcer les chapitres qui leur sont consacrés.

1. Esquisse d’une critique des Lumières chez Scholem et ses prédécesseurs

Dans le premier texte que Scholem consacre explicitement à la question judéo-allemande « *Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen ‘Gespräch’* », il esquisse une critique des droits humains en lien avec l’émancipation des Juifs. Cet aspect mérite qu’on s’y arrête, parce qu’elle ne se trouve pas uniquement chez Scholem, mais aussi, dans une optique un peu différente, chez Strauss et qu’elle peut être lue dans le contexte plus large d’une critique de

⁴³⁹ Theodor W. ADORNO / Max HORKHEIMER, *Die Dialektik der Aufklärung* [1947], Francfort/Main, Suhrkamp, 1969, p. 181 : « *Der Liberalismus hatte den Juden Besitz gewährt, aber ohne Befehlsgewalt. Es war der Sinn der Menschenrechte, Glück auch dort zu versprechen, wo keine Macht ist. Weil die betrogenen Massen ahnen, daß dies Versprechen, als allgemeines, Lüge bleibt, solange es Klassen gibt, erregt es ihre Wut; sie fühlen sich verhöhnt.* » (chapitre : *Elemente des Antisemitismus. Grenzen der Aufklärung*).

l'idée de tolérance, qui était déjà présente dans les réflexions élaborées avant 1933. Voici le constat formulé par Scholem :

Là où les Allemands se sont engagés dans une discussion avec les Juifs dans un esprit d'humanité, cette discussion reposait toujours sur la prémisse, explicite ou non, d'un abandon de soi des Juifs, d'une atomisation croissante des Juifs, compris comme une communauté en voie de dissolution, dont au mieux les individus pouvaient être reçus, soit en tant que dépositaires d'une humanité pure, soit même en tant que dépositaires d'un héritage à valeur historique. Le mot d'ordre célèbre : « tout pour les Juifs en tant qu'individus, rien pour les Juifs en tant que peuple (c'est-à-dire en tant que Juifs) est ce qui a empêché qu'un dialogue judéo-allemand puisse être mis en place.⁴⁴⁰

Scholem précise ici l'idée qu'il défend, à savoir que le dialogue entre Juifs et Allemands n'a pas eu la dimension d'un « phénomène historique », car il n'a eu lieu qu'entre des individus et n'a pas concerné les Juifs en tant que communauté. Ce passage explique que le dialogue a toujours supposé une forme d'atomisation de la communauté, qui interdisait aux individus juifs de revendiquer leur appartenance à un peuple⁴⁴¹. Ce groupe n'est, à partir de l'émancipation, plus envisageable qu'en tant que souvenir historique, dont l'individu est l'héritier. L'individu, quant à lui, ne peut être considéré que comme un humain que l'on rencontre en vertu de son humanité, dépouillée des atours de la communauté. Le passage que cite Scholem est tiré du discours sur l'assimilation prononcé par le révolutionnaire Stanislas de Clermont-Tonnerre le 23 décembre 1789. Ce discours traite de « l'exclusion relative à la profession » et de « l'exclusion relative au culte » que son auteur rejette toutes les deux. Mais pour ce qui est des Juifs, il refuse dans les termes suivants l'idée d'une double appartenance : « Il faut tout refuser aux Juifs comme nation ; il faut tout leur accorder comme individus ; il faut qu'ils soient citoyens. On prétend qu'ils ne veulent pas l'être. Qu'ils le disent, et qu'on

⁴⁴⁰ SCHOLEM, « Wider den Mythos » (note 43), p. 9 : « *Wo Deutsche sich auf eine Auseinandersetzung mit den Juden in humanem Geiste eingelassen haben, beruhte solche Auseinandersetzung stets [...] auf der ausgesprochenen und unausgesprochenen Voraussetzung der Selbstaufgabe der Juden, auf der fortschreitenden Atomisierung der Juden als seiner in Auflösung befindlichen Gemeinschaft, von der bestenfalls die einzelnen [sic], sei es als Träger reinen Menschentums, sei es selbst als Träger eines inzwischen geschichtlich gewordenen Erbes rezipiert werden konnten. Jene berühmte Losung aus den Emanzipationskämpfen: « Den Juden als Individuen alles, den Juden als Volk (das heißt: als Juden) nichts » ist es, die verhindert hat, daß je ein deutsch-jüdisches Gespräch in Gang gekommen ist. »*

⁴⁴¹ Cela rappelle, sans que Scholem y fasse explicitement référence, la thèse développée par le sociologue Ferdinand Tönnies, qui voit dans les sociétés modernes le passage de la communauté (*Gemeinschaft*), comme but supérieur de l'individu à la société (*Gesellschaft*) comprise comme moyen lui permettant d'atteindre ses objectifs propres. Voir Ferdinand TÖNNIES, *Gemeinschaft und Gesellschaft* [1887], Munich, Profil-Verlag, 2017.

les bannisse ! Il ne peut y avoir une nation dans une nation »⁴⁴². Ce discours procède d’une vision radicale de l’assimilation qui voit dans l’appartenance à la nation française la seule loyauté possible du citoyen et la condition d’une égalité des droits sans exception, ce qui exige un abandon complet de toute pratique ou attitude relevant d’une autre appartenance. C’était déjà la vision de Mirabeau qui écrivait deux ans avant la révolution : « son pays deviendra sa patrie »⁴⁴³. Cette idée semble avoir fait l’objet d’une large adhésion de la part des Juifs de l’époque, dont rend compte l’exemple que donne Yerushalmi, à savoir Berr-Isaac Berr, qui écrit aux membres de sa communauté lorraine : « [Nous ne sommes] pas seulement hommes et citoyens. Nous sommes français »⁴⁴⁴. Il est vraisemblable que Scholem avait eu connaissance de cette position par la lecture de Simon Dubnow⁴⁴⁵. Ce dernier interprète cette phrase dans le cadre de l’opposition entre groupe national et groupe religieux. Si la nation tolère en son sein différents groupes religieux, elle ne saurait selon lui tolérer les groupes nationaux, ce que Dubnow envisage de façon critique, conformément à son engagement en faveur de la conscience nationale juive qui, pour lui, n’impliquait pas l’adhésion au sionisme⁴⁴⁶. Pour Scholem, ce principe fondateur fait de la dissolution des communautés juives le prix de l’émancipation et de l’accession aux droits. Dans « Zur Sozialpsychologie der Juden in Deutschland », il parle de l’émancipation comme d’un « abandon de soi au profit de l’humanité » et exprime ainsi sa méfiance à l’égard des droits accordés en vertu des droits humains qui exigent que les membres des groupes concernés se

⁴⁴² Stanislas de CLERMONT-TONNERRE, « Discours contre la discrimination à l’égard des bourreaux, des comédiens, des protestants et des Juifs » (23 décembre 1789), in : *Orateurs de la Révolution française*, vol. 1, *Les Constituants*, textes présentés par F. Furet et R. Halévi, Paris, Gallimard, 1989, p. 246-249.

⁴⁴³ YERUSHALMI, *Diener von Königen* (note 236), p. 39 : « [wir sind] nicht nur Menschen und Staatsbürger. Wir sind Franzosen » Mirabeau, *Sur Moses Mendelssohn, sur la réforme politique des juifs*, Facsimilé dans *La Révolution française et l’émancipation des juifs*, Paris, EDHIS, 1968, vol. 1, p. 67.

⁴⁴⁴ YERUSHALMI, *Diener von Königen* (note 236), p. 40. Berr-Isaac BERR, « Lettre d’un citoyen, membre de la ci-devant communauté des juifs de Lorraine, à ses confrères, à l’occasion du droit de citoyen actif, rendu aux juifs par le décret du 28 septembre 1791 », in : *La Révolution française et l’émancipation des juifs*, Paris, EDHIS, 1968, vol. 8, p. 3

⁴⁴⁵ Simon DUBNOW, *Die neueste Geschichte des jüdischen Volkes 1789-1914*, Berlin, Jüdischer Verlag, 1920, vol. 1, p. 70 « Den Juden als Nation ist alles zu verweigern, den Juden als Menschen ist alles zu gewähren ». L’histoire des Juifs de Heinrich Graetz évoque également Clermont-Tonnerre, et ce dans des termes très élogieux. Mais elle ne cite à aucun moment son discours. Heinrich GRAETZ, *Volkstümliche Geschichte der Juden*, vol. 3, Leipzig, Leiner, 1914, p. 525.

⁴⁴⁶ La position de Dubnow est communément qualifiée de „nationalisme diasporique“ (Diaspora-Nationalismus). Voir Anke HILBRENNER, *Diaspora-Nationalismus. Zur Geschichtskonstruktion Simon Dubnows*, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007. Hilbrenner signale que Dubnow est le prédécesseur de Buber et de Scholem dans l’étude du chassidisme et de la mystique. *Ibid.*, p. 229. Dubnow développe cette position dans une série d’articles publiés dans la revue russe *Voschod* entre 1897 et 1903.

défassent de leur identité⁴⁴⁷. Le judaïsme est relégué au rang d'origine historique ou d'héritage culturel et c'est en vertu seule de son humanité que chaque Juif a des droits.

La méfiance qu'exprime Scholem vis-à-vis de l'idée d'une tolérance fondée sur une humanité commune, par-delà les différences religieuses, se trouvait déjà dans les années 1920 chez un penseur comme Rosenzweig qui, dans plusieurs textes consacrés à l'entrée des Juifs dans la modernité critique les implications des droits humains. Rosenzweig analyse le moment particulier que constituent les Lumières pour les Juifs, en affirmant qu'avant Mendelssohn, il n'y avait pas en Allemagne de perception des Juifs dans leur individualité. Ils formaient un groupe compact dont aucune singularité ne transparaissait vers l'extérieur. Selon Rosenzweig, l'individualisme des Lumières a fait naître l'homme juif, en tant que « pur homme », comme il l'écrit dans un texte de 1920, intitulé « L'homme juif »⁴⁴⁸. La caractéristique du « pur homme », c'est d'avoir gagné une individualité, mais d'avoir perdu le lien au groupe ; tel est le prix de la pureté de son humanité. À propos du personnage principal du *Nathan le sage* de Lessing, qu'il prend comme modèle ou comme symbole de la tolérance religieuse, il écrit à la fois, dans « *Lessings Nathan* », qu'il n'est « pas juif » et dans « L'homme juif » qu'il est « le premier homme juif »⁴⁴⁹. Pour lever ce paradoxe apparent, il faut comprendre la tension entre l'humanité à laquelle renvoient les Lumières et la dimension nécessairement collective de l'existence juive d'avant l'émancipation. En même temps qu'il affirme sa singularité, l'homme juif en appelle à la tolérance de la société envers lui en vertu de son humanité, ce qui revient, dans l'esprit des Lumières à demander que soit fait abstraction de son appartenance religieuse, ravalée au rang de confession et donc de réalité contingente. La tolérance exige que soit ignorée la différence religieuse, comme l'écrit Rosenzweig dans une lettre à Martin Buber du 19 mars 1924⁴⁵⁰. Si l'homme juif est pur

⁴⁴⁷ SCHOLEM, « Zur Sozialpsychologie der Juden in Deutschland » (note 296), p. 254 : « *Selbstaufgabe zugunsten der Menschheit* ».

⁴⁴⁸ FRANZ ROSENZWEIG, « der jüdische Mensch », [1920], in, *idem*, *Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sld. Reinhold und Annemarie Mayer, in : *Der Mensch und sein Werk*, vol. 3, La Haye, Nijhoff, 1984, p. 559-575, ici p. 560 : « Der reine Mensch » / « L'homme juif », in : *Confluences, Politique, histoire, judaïsme*, introduit, traduit et annoté par G. Bensussan, M. Crépon et M. de Launay, Paris, Vrin, 2003, p. 181-200, ici p. 182.

⁴⁴⁹ FRANZ ROSENZWEIG, « Lessings Nathan » [1919], in : *idem*, *Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sld. R. und A. Mayer, La Haye, Nijhoff, 1984, p. 449-455, ici p. 449 : « Nathan kein Jude ». ROSENZWEIG, « der jüdische Mensch » (note 448), p. 559 : « Nathan ist der erste jüdische Mensch. »

⁴⁵⁰ ROSENZWEIG, *Briefe und Tagebücher* (note 151), p. 947 : « *Der Christ ignorierte den Juden um ihn tolerieren zu können, der Jude den Christen, um sich tolerieren lassen zu können.* »

homme, humanité dépouillée de son appartenance à une communauté de destin et à une communauté de prière, alors, on peut dire que l'homme juif, au sens de la pure humanité, n'est pas juif⁴⁵¹. En effet, le Juif émancipé que décrit Rosenzweig est coupé de ce qui fondait jusqu'alors son identité. Il oppose ce qu'il appelle l'« unité sans faille de sa vie nationale effective » à l'homme juif du XIX^{ème} siècle « voué au déchirement et à l'éclatement »⁴⁵². Il considère les communautés religieuses dans lesquelles s'intègrent les individus comme des maisons et considère que celui qui dispose d'un toit est plus que le sans-logis qu'est devenu l'individu qui s'est départi de son appartenance religieuse. Le pur homme est « sans maison »⁴⁵³, comme l'écrit Rosenzweig au sujet de *Nathan le Sage*. La tolérance, fondée sur l'idée qu'une humanité commune constitue le fondement du droit, est ici considérée comme un élément délétère pour la cohésion des communautés et des traditions juives.

Cette vision de l'émancipation des Juifs comme une émancipation du judaïsme ne relève pas du fantasme, elle est défendue par Christian Dohm, qui pense que l'attachement à la religion juive se réduira à mesure que la politique d'éducation qu'il décrit portera ses fruits⁴⁵⁴. On la retrouve chez Karl Marx qui, dans « La question juive », écrit : « L'émancipation *sociale* du Juif revient à émanciper la société du judaïsme. »⁴⁵⁵ On remarquera la torsion que Marx fait subir à cette idée. Le judaïsme n'est plus le problème d'une minorité, mais un problème social qui impose à la société de s'émanciper du judaïsme. Bruno Karsenti voit dans cette assertion le fait que Marx relie les Juifs au capital⁴⁵⁶. Ce glissement dans l'exigence formulée à l'égard des Juifs procède d'un glissement de sens dans

⁴⁵¹ Franz ROSENZWEIG, *Die « Gritli »-Briefe, Briefe an Margrit Rosenstock-Huessy*, sld. I.Rühle/ R. Mayer, Tübingen, Bilam-Verlag, 2002, p. 512 : « *Der behauste Mensch ist mehr als der unbehauste (dies Nathans Irrtum, gegen den ich sprechen wollte), aber auch mehr als sein eignes Haus (dies mein Irrtum, gegen den ich gesprochen habe)* ». Il n'est pas impossible que l'idée de « transzendentale Obdachlosigkeit » que développe Georg Lukács dans le premier chapitre son ouvrage *Theorie des Romans*, publié en 1916, ait inspiré à Rosenzweig cette métaphore.

⁴⁵² ROSENZWEIG, « Der jüdische Mensch » (note 448), p. 560 : « *die ungebrochene Einheit seines tatsächlich nationalen Lebens* », « *das neunzehnte Jahrhundert hat ihn in die Zerrissenheit und Zersplittertheit geworfen.* »

⁴⁵³ ROSENZWEIG, *Die « Gritli »-Briefe* (note 451), p. 512.

⁴⁵⁴ Christian DOHM, *Über die bürgerliche Verbesserung des Juden*, Berlin, Friedrich Nicolai, 1781. http://ds.lib.ub.uni-bielefeld.de/viewer/image/91953/1/LOG_0000/ [22/10/2021]. Voir également Stefi JERSCH-WENZEL, « Rechtslage und Emanzipation », in : M. Brenner / S. Jersch-Wenzel / M. A. Meyer (éd.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, vol. 2, Munich, Beck, 2000, p. 15-56, ici p. 21.

⁴⁵⁵ Karl MARX, « Zur Judenfrage » [1844], in : Karl Marx/ Friedrich Engels, *Werke*, vol. 1, Berlin, Dietz Verlag, 1976. p. 347-377, ici p. 377 : « *Die gesellschaftliche Emanzipation des Juden ist die Emanzipation der Gesellschaft vom Judentum.* »

⁴⁵⁶ Bruno KARSENTI, *La question juive des modernes*, Paris, PUF, 2017, p. 77-81.

la compréhension du terme émancipation. L'émancipation n'est plus synonyme d'obtention des droits, mais de libération du joug d'une religion, associée à la puissance économique. On est ici dans une conception de l'émancipation liée à un cliché antisémite.

Dans un texte de 1932, intitulé « Aufklärung und Judenfrage », Hannah Arendt revient sur la genèse de la vision de l'humain héritée des Lumières et sur la manière dont elle s'articule à la question juive. Elle évoque le changement de rapport à l'histoire qui s'accomplit entre Lessing et Mendelssohn d'une part et Herder d'autre part pour montrer que l'exigence d'assimilation formulée à l'endroit des Juifs l'est au nom de la *Bildung*, héritée des Lumières. Elle implique que les Juifs adhèrent à un passé commun, alors même que ce passé renvoie à une histoire qui n'est pas la leur : « Mais la culture est pour eux nécessairement tout ce qui ne relève pas du monde juif. »⁴⁵⁷ Pour Herder, tel que le présente Arendt, c'est la culture au sens de *Bildung* qui émancipe et qui fait devenir humain, ce qui implique que les Juifs cessent de se considérer comme le « peuple élu ». On observe donc entre la première phase de l'émancipation et cette dernière, représentée par Herder dans ce texte, une inversion du rapport d'antériorité entre humanité, émancipation et assimilation. L'idée de départ, telle qu'elle s'exprime dans la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* était que chacun disposait dès sa naissance de la même humanité et que cette humanité lui conférait des droits. L'assimilation ne relevait alors pas de la question législative, mais plutôt des modalités d'intégration dans la société⁴⁵⁸. Chez Herder, c'est la *Bildung*, donc une forme d'assimilation qui précède le fait d'être humain et constitue donc le fondement indispensable de l'émancipation. Ce préalable d'humanité n'est plus considéré comme inné, mais comme acquis. Pour Arendt, c'est de David Friedländer et de son texte *Sendschreiben einiger jüdischer Hausväter* [1799] que date la nécessité d'abandonner la religion juive pour s'intégrer à la société allemande⁴⁵⁹. Arendt en vient en somme à une conclusion très proche de l'argument de Scholem dans ses textes sur la 'symbiose judéo-

⁴⁵⁷ Hannah ARENDT, « Aufklärung und Judenfrage », in : *Die verborgene Tradition* [1976], Francfort/ Main, Suhrkamp, 2016, p. 108-126, ici p. 124 : « *Bildung aber ist für sie notwendigerweise all das, was nicht jüdische Welt ist.* » On retrouve en France cette même exigence formulée comme une condition de l'intégration des minorités. La culture relève au départ du fait majoritaire. De ce fait, la reconnaissance des cultures des populations minoritaires est toujours le résultat d'un combat.

⁴⁵⁸ Au sujet du concept d'assimilation et de ses liens avec l'histoire de l'antisémitisme, voir Amos MORRIS-REICH, « Assimilation », in : D. Diner (éd.), *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur*, vol. 1, Stuttgart, Metzler, 2011, p. 171-176, ici p. 173.

⁴⁵⁹ ARENDT, « Aufklärung und Judenfrage » (note 457), p. 115.

allemande’, à savoir que « Les Juifs n’avaient le droit d’être des humains que s’ils arrêtaient d’être juifs »⁴⁶⁰. La critique de la ‘symbiose judéo-allemande’ après 1945 semble donc bien être la conséquence logique de la remise en cause radicale de l’émancipation à laquelle mènent l’antisémitisme allemand et la Shoah⁴⁶¹.

Dans un discours de 1953 intitulé « Das echte Gespräch und die Möglichkeit des Friedens », Martin Buber reste quant à lui fidèle à une vision humaniste et relie le véritable dialogue nécessaire à la réconciliation à sa vision de l’homme⁴⁶². Il commence ce discours en renvoyant à la Shoah et aux criminels responsables des meurtres et des massacres, dont il dit qu’ils ont quitté le domaine de l’humanité et que lui, en tant qu’individu, n’est pas en mesure de pardonner un acte aussi monstrueux. Il opère toutefois une distinction nette entre les criminels et le peuple allemand [*deutsches Volk.*], dont il se refuse à condamner les membres qui n’ont pas résisté, qui ne savaient pas ou n’ont pas voulu savoir ce qui se passait. Il argumente à chaque fois à partir de sa connaissance des faiblesses de l’humanité et avec une grande empathie, puis rend hommage aux résistants qui sont morts en martyrs. Il en appelle à l’humanité propre à l’espèce humaine, qui selon lui n’est pas un donné, mais un état qui doit encore être atteint pour accéder à la paix, à laquelle il oppose également la Guerre froide. Il insiste sur la capacité des humains à porter leurs conflits dans le domaine de la parole et par là à éviter la guerre, mais constate dans le même temps une crise de l’humanité qu’il analyse comme une crise de la parole, ou plus précisément, une crise de confiance, une confiance qui est indispensable à tout échange de paroles⁴⁶³. En cela, il poursuit dans le champ politique l’agenda philosophique qui, dans les années 1920, avait fait de lui un des grands représentants de la philosophie du dialogue. L’ensemble de ces éléments, qui résultent selon Buber de la Shoah, affectent donc la définition même de l’humanité. Selon Buber, seul le retour du dialogue entre les peuples peut permettre de répondre à cette crise et il enjoint à

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 55 : « *Juden nur Menschen sein durften, wenn sie aufhörten, Juden zu sein.* »

⁴⁶¹ Elle cite quelques lignes plus loin Bernard Lazare, qui formulait à la fin du XIX^{ème} siècle une critique du même ordre, qualifiant l’émancipation de « doctrine bâtarde ». *Ibid.*, p. 56. Voir Bernard LAZARE, « Le nationalisme et l’émancipation juive » [1901], in : D. Charbit (éd.), *Sionisme : textes fondamentaux*, Paris, Albin Michel, 2014 p. 81-87, ici p. 81.

⁴⁶² Martin BUBER, « Das echte Gespräch und die Möglichkeit des Friedens. Dankesrede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels », 1953.
<https://archive.org/details/MartinBuberDasEchteGesprchUndDieMglichkeitDesFriedens1953>
[18/02/2021].

⁴⁶³ *Ibid.* « *Der Mensch in der Krisis, das ist der Mensch, der seine Sache nicht mehr dem Gespräch anvertraut, weil ihm dessen Voraussetzung, das Vertrauen, verlorengegangen ist.* »

la fin du texte tous ceux qui travaillent à la réconciliation, à poursuivre ce dialogue et à restaurer la confiance. Il fait ainsi du dialogue une catégorie de la philosophie politique. Pour mieux comprendre les discours qui mettent en œuvre la critique des droits humains et de la tolérance, il importe de revenir sur l’histoire du concept d’émancipation et de ses implications.

2. Retour critique sur l’histoire du concept d’émancipation

Dans le texte de sa conférence de 1993, *Diener von Königen und nicht Diener von Dienern*, Yosef Yerushalmi fait à plusieurs reprises référence à Hannah Arendt, d’abord aux *Origines du totalitarisme*, avant de se livrer à une critique mesurée et précise de *Eichmann à Jerusalem*. Le texte est court et se contente de retracer à grand trait les étapes de l’histoire juive en diaspora*. Mais malgré son caractère schématique, il donne des clés d’interprétation importantes. Il explique que les communautés juives se caractérisent pendant l’Antiquité romaine puis dans les pays d’Europe où ils ont fondé des communautés importantes numériquement, par les relations particulières qu’elles entretiennent avec le souverain, avec lequel elles établissent une alliance verticale, d’après le principe suivant : « Les Juifs appartiennent au roi. » Pour lui, c’est un aspect qu’Arendt développe bien dans le livre de 1951⁴⁶⁴. Avec la modernité et l’émancipation, les communautés juives perdent une grande partie de leur autonomie juridique et l’application de leurs lois se limite dès lors à la sphère privée et à la sphère religieuse⁴⁶⁵. Cependant, l’alliance avec l’État se substitue à ce qui avait été l’alliance avec le souverain. C’est également ce qui explique que les communautés aient œuvré en Allemagne comme en Italie pour l’unité, dans laquelle elles voyaient à juste titre la condition de l’extension de leurs droits. Yerushalmi puise d’ailleurs dans ses références d’antiquisant pour insister sur la nécessité d’écrire l’histoire de la diplomatie juive à travers les âges⁴⁶⁶, qui permettrait de dépasser l’image d’Épinal du “Juif de cour” et montrer que ces Juifs interagissaient aussi bien avec leur communauté qu’avec les puissants. Une telle étude permettrait, selon Yerushalmi, de réfuter le préjugé de la passivité des Juifs dans l’histoire des peuples. Les Juifs privilégient, toujours d’après Yerushalmi, l’alliance verticale sur une

⁴⁶⁴ YERUSHALMI, *Diener von Königen* (note 236), p. 28. Hannah ARENDT, *The Origins of Totalitarianism* [1951], Orlando, Harvest Book, 1973, p. 12.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 38-39.

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 27.

alliance horizontale, pour laquelle ils ne trouvent pas réellement d’alliés. L’État les protège certes, mais ne peut empêcher qu’ils soient confrontés à l’antisémitisme qui enfle au sein de la société allemande du XIX^{ème} siècle. On retrouve dans ce diagnostic le point de vue libéral que l’on verra à l’œuvre chez Leo Strauss, selon lequel l’État garantit l’égalité, mais ne saurait empêcher l’expression de l’hostilité des individus et des groupes entre eux. Cependant, et c’est aussi le point de vue défendu par Arendt, cette alliance verticale devient justement le ferment de l’antisémitisme, parce que les Juifs sont perçus par le reste de la population comme les représentants de l’État⁴⁶⁷. Au-delà de son infinie cruauté, la Shoah vient rompre violemment cette alliance, puisque c’est l’État, qui avait selon Yerushalmi jusque-là protégé l’intégrité physique des Juifs, qui ordonne les massacres.

Voici ce qu’écrit Yerushalmi sur les conséquences concrètes des politiques d’émancipation sur les communautés juives. Il donne pour ainsi dire à voir le revers de la médaille des changements induits par les Lumières :

Il est aisément compréhensible que l’entrée souvent brutale des Juifs d’Europe dans la modernité n’a pas seulement été le vecteur d’opportunités sans précédent, mais aussi de ruptures traumatisantes et de transformations profondes : la fin de l’autonomie des communautés juives, la réduction inévitable du champ d’application de la loi juive à la sphère privée et purement religieuse et rituelle, l’assimilation toujours grandissante aux cultures environnantes, de nouvelles crises identitaires individuelles et collectives et de nouvelles idéologies en réaction à ces dernières, tout comme la montée d’un antisémitisme fondé sur la race.⁴⁶⁸

Il n’emploie pas le terme d’émancipation, mais décrit avec précision les processus mis en œuvre au moment de l’entrée des Juifs dans la modernité. Si l’individu gagne bien des droits, les communautés perdent en revanche leur autonomie et leur sphère d’influence, à mesure que se réduit le domaine du religieux. Il compte aussi au nombre des conséquences négatives de ce processus, l’assimilation qui débouche sur des crises identitaires aussi bien à l’échelle individuelle que collective. Pour lui, le nouvel antisémitisme, fondé sur la race et non plus sur la différence religieuse est également à mettre au débit de ce processus, entamé avec les

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 45. ARENDT, *The Origins of Totalitarianism* (note 464), p. 13.

⁴⁶⁸ YERUSHALMI, *Diener von Königen* (note 236), p. 38-39 : « *Es ist unmittelbar einleuchtend, daß der oft abrupte Eintritt der europäischen Juden in die Neuzeit nicht nur beispiellose Chancen brachte, sondern oft auch traumatische Brüche und tiefgreifende Wandlungen: das Ende der Autonomie jüdischer Gemeinden, die unumgängliche Einschränkung des Geltungsbereichs des jüdischen Gesetzes auf die private und rein religiös-rituelle Sphäre, ständig zunehmende Assimilation an die umgebenden Kulturen, neue individuelle und kollektive Identitätskrisen und neue Ideologien als Reaktion darauf sowie das Aufkommen eines rassistisch geprägten Antisemitismus.* »

2. Retour critique sur l’histoire du concept d’émancipation

Lumières et qui aboutit à l’intégration des Juifs à la société allemande. Ce qui fait le lien entre la question de la ‘symbiose judéo-allemande’ et la critique des fondements de l’émancipation, c’est l’idée, défendue par certains auteurs, dont Scholem, que l’émancipation s’est toujours faite au prix du judaïsme, qu’on a demandé aux Juifs qui désiraient être intégrés de plein droit à la société allemande de sacrifier leur judaïsme ou leur sentiment d’appartenance au peuple juif⁴⁶⁹.

On a coutume de voir dans l’émancipation un processus de libération, c’est d’ailleurs son sens premier, puisque le latin *emancipare* désigne pour un enfant devenu adulte, le fait d’être libéré de la tutelle paternelle ou, pour un esclave, le fait d’être affranchi⁴⁷⁰. Cette libération est liée au fait d’obtenir des droits, comme l’explique la définition du terme que l’on trouve dans l’*Encyclopedia judaica* : « L’émancipation juive renvoie à l’abolition des incapacités et des inégalités auxquelles étaient soumis particulièrement les Juifs, la reconnaissance des Juifs comme égaux aux autres citoyens et l’attribution formelle des droits et des devoirs liés à la citoyenneté. »⁴⁷¹ La suite de l’article met au jour le lien entre émancipation et antisémitisme. Si l’émancipation est censée exprimer la fin des discriminations, ce processus est en permanence ralenti, voire bloqué, par des préjugés ou des intérêts hostiles aux Juifs. On remarque deux interprétations divergentes de la période antérieure aux mouvements d’émancipation. Certains auteurs, et c’est le cas du rédacteur de l’article que je viens de citer insistent sur le statut inférieur des Juifs et sur les discriminations dont ils étaient victimes. D’autres, et c’est par exemple le cas de Scholem dans les textes parus à partir des années 1960, ou de Franz Rosenzweig dans sa critique de Lessing, insistent sur l’existence d’une communauté, certes discriminée, mais dépositaire d’une identité consistante, nettement identifiée, tant par ses membres que par les autorités⁴⁷². Cette situation

⁴⁶⁹ Voir par exemple SCHOLEM, « Juden und Deutsche » (note 129), p. 26.

⁴⁷⁰ <https://www.dwds.de/wb/Emanzipation> [15/01/2021]. On notera par ailleurs que le terme *Emanzipation* ne figure ni dans le dictionnaire des frères Grimm, paru entre 1854 et 1971, ni dans celui d’Adelung, ce qui semble signifier que ce terme n’était pas à l’époque entré dans le langage courant ou qu’il relevait d’un emploi de spécialité.

⁴⁷¹ Benzion DINUR, « Emancipation », in : F. Skolnik / M. Berenbaum (éd.), *Encyclopédia Judaica*, vol. 6, Detroit, Thomson Gale, 2007, p. 374-387, ici p. 374 : « *Jewish emancipation denotes the abolition of disabilities and inequities applied specially to Jews, the recognition of Jews as equal to other citizens, and the formal granting of the rights and duties of citizenship* ».

⁴⁷² Comme le souligne Mordechai Breuer dans le premier volume de l’ouvrage *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, la limitation progressive du domaine d’application de la loi juive est un processus qui est entamé dès le Moyen Âge et se renforce notamment à partir du XVII^{ème} siècle, quand l’absolutisme amène les dirigeants à interférer de plus en plus dans l’organisation des communautés juives. Mordechai BREUER,

était sans doute acceptable dans une société d’ordres, structurée par l’existence de groupes (religieux, mais aussi professionnels) disposant de droits et de devoirs différents. À partir du moment où l’on proclamait l’égalité de l’ensemble des citoyens devant la loi, ces dispositions particulières visant les Juifs devenaient véritablement discriminatoires et il était naturel de vouloir les abolir. Néanmoins, la notion de citoyen s’oppose à celle de groupe et implique la disparition de la structure communautaire antérieure. L’ambiguïté inhérente au concept d’émancipation tient, selon Carsten Wilke, à son « caractère métaphorique » et au fait que cette dernière ait été érigée comme valeur⁴⁷³. L’émancipation se rapporte selon lui à deux domaines distincts : le statut juridique et l’habitus culturel. Il montre également que l’idée d’une dissolution du judaïsme dans l’entité nationale n’est pas seulement une demande venue de l’extérieur, mais qu’elle est présente chez certains penseurs Juifs au XIX^{ème} siècle⁴⁷⁴. Wilke voit dans l’expérience de la persistance de l’antisémitisme à la fin du XIX^{ème} siècle la source de la remise en cause de l’émancipation au début du XX^{ème} siècle. L’article insiste sur une évolution entre les débuts du processus et la fin du XIX^{ème} siècle : alors que les Juifs des Lumières étaient en majorité prêts à envisager une assimilation complète, les combats pour l’émancipation du tournant du XX^{ème} siècle s’accompagnent plutôt d’un combat pour la reconnaissance de la légitimité de l’appartenance au judaïsme et de la loyauté envers lui⁴⁷⁵. C’est exactement à cette dimension ambivalente de l’émancipation que renvoyaient les propos de Yerushalmi cités plus haut. L’idée est que l’individu juif passe de la tutelle de sa communauté à la tutelle étatique et d’une appartenance à une communauté donnée à une appartenance à une entité nationale. Néanmoins, cette vision occulte les difficultés auxquelles étaient soumis les Juifs avant l’obtention de l’égalité des droits, du fait de lois qui procédaient d’une discrimination systématique. Yerushalmi, malgré les transformations fondamentales qu’il souligne, ne voit pas de solution de continuité dans la relation que les Juifs entretiennent avec le pouvoir par rapport à l’Ancien Régime. De même, l’organisation des communautés juives dont la direction prenait en charge les relations avec le pouvoir

« Einführung », in : M. Breuer / M. Graetz (éd.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, vol.1 1600-1780, Munich, Beck, 2000, p. 15-19, ici p. 18.

⁴⁷³ Carsten L. WILKE, « Emanzipation », in : D. Diner (éd.), *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur*, vol. 2, Stuttgart, Metzler, 2012, p. 219-230, ici p. 219. « *metaphorischer und wertender Charakter* ».

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 223. Il cite notamment James Darmesteter pour la France, ainsi que le rabbin Elias Grünebaum pour l’Allemagne : Elias GRÜNEBAUM, *Die Sittenlehre des Judenthums* [1867], sld. C. Wilke, Cologne, Böhlau, 2010, p. 34.

⁴⁷⁵ DINUR, « Emancipation » (note 471), in : *Encyclopédia Judaica*, p. 376.

étatique demeure, malgré les changements⁴⁷⁶. Leur « alliance avec la personne du roi » est devenue « une alliance verticale tout aussi contraignante avec l'État moderne »⁴⁷⁷.

Shulamit Volkov livre une vision fine des processus de différenciation et d'unification au sein du judaïsme allemand. Elle signale que les communautés juives étaient déjà traversées par des conflits avant 1750, même si elles étaient encore très homogènes⁴⁷⁸. Pour elle, l'émancipation n'a pas seulement amené à l'émergence d'un individu détaché de sa communauté, mais à un processus de différenciation au sein des communautés juives, à l'intérieur desquelles émergent progressivement différents courants, tant sur le plan théologique que politique. Pour elle, si cette différenciation a bien pour résultat la destruction de l'unité des communautés juives, l'ensemble des courants qui en ont découlé ont cherché à partir de la fin du XIX^{ème} siècle à la restaurer sous une forme moderne. C'est de cette volonté que naissent selon elle le sionisme et la « Renaissance juive »⁴⁷⁹. Elle relève enfin l'hostilité qui prévaut entre le *Central-Verein deutscher Bürger jüdischen Glaubens**, dont les membres revendiquent leur loyauté envers le peuple allemand et les sionistes accusés de « trahison envers le rêve de l'émancipation »⁴⁸⁰. On notera donc que les lignes de fracture qui sont à l'œuvre dans les débats sur la 'symbiose judéo-allemande' sont à peu de chose près les mêmes que celles qui prévalaient entre les différents courants du judaïsme depuis le début du XX^{ème} siècle.

Les auteurs qui rejettent l'idée de 'symbiose judéo-allemande' envisagent l'émancipation comme un processus qui aurait échoué ou n'aurait pas donné entière satisfaction. Ils y voient, c'est du moins l'impression qui prévaut à la lecture des textes de Scholem, une perte de l'appartenance originelle et une impossibilité à mener à bien une intégration pleine et entière. On peut noter, comme le montre très clairement Stefi Jersch-Wenzel dans le deuxième volume de *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, que le chemin des Juifs d'Allemagne vers l'obtention de droits égaux à ceux des citoyens chrétiens

⁴⁷⁶ YERUSHALMI, *Diener von Königen* (note 236), p. 41.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 39 : « Bündnis mit der Person des Königs », « ebenso zwingendes vertikales Bündnis mit dem modernen Staat ».

⁴⁷⁸ Shulamit VOLKOV, « Juden und Judentum im Zeitalter der Emanzipation. Einheit und Vielfalt », in : W. Beck (éd.), *Die Juden in der europäischen Geschichte. Sieben Vorlesungen*, Munich, Beck, 1992, p. 86-108, ici p. 91-92.

⁴⁷⁹ *Ibid.*, p. 94.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 101-102 : « Verrat am Traum der Emanzipation ».

a été particulièrement long et difficile, puisqu’ils ne sont obtenus définitivement qu’à partir de 1847 en Prusse⁴⁸¹. C’est seulement la Constitution de la République de Weimar en 1919 qui offre aux communautés juives le même statut juridique qu’aux communautés religieuses chrétiennes sur l’ensemble du territoire de l’Empire⁴⁸².

Ce qui caractérise l’ensemble des discours sur la ‘question juive’ est l’exigence formulée par leurs auteurs envers les Juifs qu’ils cessent d’être un « État dans l’État »⁴⁸³. Un soupçon pèse donc sur cette population, qui ressortit de la crainte que l’existence d’une loi et d’une nation juive soient un frein à une adhésion pleine et entière à la société dans laquelle ils souhaitent s’intégrer. Chez l’ensemble des auteurs, même ceux qui sont favorables à l’idée d’accorder aux Juifs le statut de citoyens à part entière, on retrouve formulé l’espoir qu’*in fine* ils abandonneront le judaïsme. L’idée que l’abandon de soi est un préalable à l’intégration n’a donc pas été inventée par Scholem. Elle a été depuis les Lumières le revers de la politique d’émancipation⁴⁸⁴. Selon Bruno Karsenti, en privant les Juifs de l’appui de la communauté, l’émancipation prive chaque individu juif des appuis qui avaient jusqu’alors assuré sa sécurité⁴⁸⁵. Pour lui, c’est au moins en partie la question théologique de l’élection qui fait peser le soupçon sur les Juifs de constituer un État dans l’État. Il instaure une forme de concurrence entre la puissance étatique et des communautés qui se perçoivent comme dépositaires d’un statut théologique supérieur⁴⁸⁶. Cette situation a soumis les Juifs à une double contrainte, celle de devoir, d’une part, se détacher d’une appartenance qui avait pour conséquence que la société d’accueil mettait en doute l’authenticité de leur volonté d’intégration, mais de ne pouvoir, d’autre part, réclamer leurs droits qu’en vertu de cette appartenance à un groupe. Car c’est bien pour lui-même et pour tous ceux qui sont dans la même situation que lui que l’individu juif réclame des droits. C’est de cette double contrainte,

⁴⁸¹ Stefi JERSCH-WENZEL, « Rechtslage und Emanzipation », in : M. Brenner / S. Jersch-Wenzel / M. A. Meyer (éd.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, vol. 2, Munich, Beck, p. 15-56.

⁴⁸² WILKE, « Emanzipation » (note 473), p. 227.

⁴⁸³ JERSCH-WENZEL, « Rechtslage und Emanzipation » (note 481), p. 33. L’expression est notamment employée par Fichte dans ses « Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution », publiés anonymement en 1793.

⁴⁸⁴ C’est aussi ce que Bruno Karsenti envisage comme le sens nouveau et moderne de l’expression biblique du « reste d’Israël », à savoir ce qui reste spécifiquement juif chez les Juifs, une fois qu’ils ont sacrifié à l’émancipation la plupart des caractéristiques religieuses et traditionnelles qui faisaient leur identité avant l’émancipation. Bruno KARSENTI, *La question juive des modernes*. (note 456), p. 35-36.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 55.

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 243.

entre assignation et revendication, qu'émergent l'ensemble des paradoxes de l'identité juive identifiés plus haut et sans doute la tentation ressentie par certains de se penser comme judéo-allemands⁴⁸⁷.

3. Leo Strauss : Un Juif d'Allemagne dans le contexte américain

Leo Strauss a déjà été évoqué dans le contexte de ses échanges avec Gershom Scholem sur la 'symbiose judéo-allemande'⁴⁸⁸. On trouve en effet, dans le cadre de leur correspondance, la première évocation de la part de Scholem d'un projet autobiographique (voir p. 104). Ce dialogue comprend 80 lettres écrites entre 1933 et 1973, avec une longue interruption entre 1933 et 1950, et documente, outre un échange intellectuel, la volonté de Scholem de faire recruter Strauss à l'Université hébraïque de Jérusalem⁴⁸⁹. On trouve dans cette correspondance quelques références peu nombreuses à la relation judéo-allemande, comme dans la lettre du 7 août 1965, où Leo Strauss exprime son plein accord avec la conception du « mensonge du dialogue judéo-allemand » développée par Scholem, qu'il encourage en ces termes : « nul autre que vous ne peut dire cette importante et triste vérité de manière aussi complètement digne et adaptée. »⁴⁹⁰ Il y a sans doute un peu de flagornerie dans ces lignes, force est toutefois de constater que le diagnostic formulé par Strauss dans les textes que je me propose d'analyser n'est pas si éloigné de celui de Scholem. Dans cette lettre, il écrit qu'il n'a jamais partagé « l'amour de l'essence allemande »⁴⁹¹, dont il sous-entend qu'il était plutôt courant à son époque. Il oppose à cela son goût pour les paysans de Hesse, qui votaient pour les antisémites, et sa préférence pour la grandeur française ou britannique. Il se contente de faire allusion à sa position qui aurait changé depuis 1945, l'ensemble reste néanmoins assez

⁴⁸⁷ *Ibid.*, p. 68.

⁴⁸⁸ Strauss émigre aux États-Unis en 1938. Ce pays accueille plus d'un tiers des exilés venus des pays passés sous la coupe des nazis. Sur les conditions d'immigration aux États-Unis dans les années entre 1933 et 1945, voir Claus-Dieter KROHN, « Vereinigte Staaten von Amerika », in : C.D. Krohn / P. von zur Mühlen / G. Paul / L. Winckler (éd.), *Handbuch der deutschsprachigen Emigration*, Darmstadt, Primus Verlag, 1998, p. 446-466. Voir également l'ouvrage suivant Hagit LAVSKY, *The creation of the German-jewish diaspora*, Berlin / Boston, De Gruyter, 2017. L'auteur compare l'exil aux États-Unis, en Palestine et en Angleterre pendant toute la première moitié du XX^{ème} siècle.

⁴⁸⁹ La correspondance entre Scholem et Strauss a été publiée dans le volume suivant : Leo STRAUSS, *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*, sld. H. et W. Meier, Stuttgart / Weimar, Metzler, 2008, p. 699-772.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 753 : « *Schwindel des deutsch-jüdischen Gesprächs* », « *niemand ausser Ihnen kann diese wichtige und traurige Wahrheit so völlig anständig-angemessen sagen.* »

⁴⁹¹ *Ibid.*, p. 753 : « *die Liebe zum deutschen Wesen* ».

flou. Dans une lettre du 23 mai 1931, adressée au professeur de philosophie de Marburg Gerhard Klüger, Strauss écrit « que si on [lui] posait la question de savoir de quelle nation il était, il répondrait : Juif et *pas* Allemand »⁴⁹². Cette assertion permet de penser qu’il ne croyait pas non plus dans les années 1930 à une identité à trait d’union qui combinerait le fait d’être juif et le fait d’être allemand⁴⁹³.

Dans une lettre qu’il adresse à Leo Strauss le 4 novembre 1935, Scholem identifie le point commun suivant entre sa démarche intellectuelle et celle de son destinataire :

[...] en effet pour différents que soient les points de départ que nous avons choisis, nous avons la conscience commune que l’histoire intérieure du judaïsme doit être entièrement réécrite. C’est d’après moi la raison d’être (*ratio essendi*) de l’institut d’études juives de l’Université de Jérusalem.⁴⁹⁴

C’est une indication importante, parce qu’elle permet de faire le lien entre les travaux de Scholem sur la Kabbale et les textes analysés ici. Les premiers visent à réhabiliter une tradition ésotérique qui avait été dénigrée par la science du judaïsme, parce que l’ésotérisme donnait une mauvaise image de cette religion, peu compatible avec le positivisme ambiant, comme il l’explique dans « Wissenschaft des Judentums einst und jetzt »⁴⁹⁵. Les seconds visent à réévaluer la relation entre Juifs et Allemands avant 1933. Mais tous ces textes procèdent de la réécriture que Scholem appelle de ses vœux et à laquelle il souhaite voir participer Strauss. À l’automne 1933, Scholem tente de faire venir Leo Strauss à Jérusalem pour occuper la chaire de philosophie médiévale, initialement promise au philosophe Julius Guttmann, qui a finalement consenti à l’occuper à partir de 1934 et ce jusqu’à sa mort le 19 mai 1950⁴⁹⁶. En 1950, c’est sur la chaire laissée vacante par Martin Buber qu’il essaie de le

⁴⁹² Leo STRAUSS / Gerhard KLÜGER, « Korrespondenz », in : *Gesammelte Schriften Band 3 (= Hobbes’ politische Wissenschaft und zugehörige Schriften)*, sld. H. Meier, Stuttgart, Metzler, 2008, p. 377-354, ici p. 386 : « dass ich, vor die Frage gestellt, welcher Nation ich sei, antworten würde: Jude und nicht Deutscher ».

⁴⁹³ Au sujet des identités à trait d’union, voir FARGES, *Le trait d’union* (note 29), p. 11-17. Au sujet de l’influence de l’expérience américaine sur la pensée de Leo Strauss, voir Philipp von WUSSOW, « Von Weimar nach Amerika? Die politische Philosophie von Leo Strauss im Exil », in : M. Beck / N. Coomann (éd.), *Historische Erfahrung und begriffliche Transformation. Deutschsprachige Philosophie im Exil in den USA 1933-1945*, Vienne, LIT, 2018, p. 220-234.

⁴⁹⁴ STRAUSS / SCHOLEM, « Korrespondenz » (note 489), p. 717 : « [...] denn wie verschieden wir wohl unsere Ausgangspunkte gewählt haben, ist uns doch das Bewußtsein gemeinsam, daß die innere Geschichte des Judentums völlig ungeschrieben werden muß. Das ist ja in meinem Sinn auch die eigentliche *ratio essendi* des Judaistischen Instituts an der Jerusalemener Universität ! »

⁴⁹⁵ SCHOLEM, « Wissenschaft des Judentums einst und jetzt » (note 175), p. 149.

⁴⁹⁶ STRAUSS / SCHOLEM, « Korrespondenz » (note 489), p. 710.

faire venir. Mais la donne a changé et Strauss décline la proposition⁴⁹⁷. Scholem poursuit deux objectifs : le premier est de constituer une équipe de professeurs compétents pour l'Université hébraïque de Jérusalem, fondée en 1918 et inaugurée en 1925 et au sein de laquelle il occupe une chaire depuis 1933. Dans ces démarches, on peut lire le souci de faire sortir d'Europe les intellectuels juifs allemands menacés par le nazisme. Il s'agit d'un projet qu'il a également initié, sans succès, avec Walter Benjamin, d'abord en 1928, puis en 1933. Les tentatives de recrutement de Scholem ne s'arrêtent cependant pas en 1945, puisque Scholem tente en 1968 de recruter Peter Szondi sur le poste laissé vacant par le successeur de Guttmann⁴⁹⁸.

C'est surtout dans le cadre de la pensée théorique qu'il développe que Strauss mène une réflexion sur l'identité juive dans les sociétés contemporaines et également sur l'identité judéo-allemande. Ses analyses sont étroitement liées à l'émergence de la question des droits humains et de la tolérance dans le cadre du processus d'émancipation entamé dans la seconde moitié du XVIII^{ème} siècle. Jusqu'ici, j'ai évoqué des textes écrits en allemand dont on pouvait supposer qu'ils s'adressaient à deux types de public : d'une part les Juifs germanophones dispersés par l'exil et d'autre part, dans une moindre mesure, les Allemands intéressés par ces questions. Strauss s'adresse pour sa part à un public nord-américain, puisque l'ensemble des textes dont je traiterai dans cette partie ont été rédigés en anglais. Dans « Why we remain Jews », il s'adresse explicitement à la communauté juive, puisqu'il s'agit d'une conférence prononcée à l'invitation de la fondation Hillel de l'Université de Chicago le 4 février 1962⁴⁹⁹. Le sujet avait été proposé pour une série de conférences, il n'a pas été choisi par Strauss qui a été invité à y contribuer par le Rabbin Pekarsky. Il indique qu'il va placer sa contribution sur le terrain des sciences sociales, qui relèvent des faits objectifs, au contraire de la

⁴⁹⁷ *Ibid.*, p. 720.

⁴⁹⁸ Voir Hans-Christian RIECHERS, *Peter Szondi. Eine intellektuelle Biographie*, Francfort/Main, 2020, p. 204-211.

⁴⁹⁹ Leo STRAUSS, « Why we remain Jews: Can Jewish faith and history still speak to us », in : *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity. Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, New York, State of New York University Press, 1997, p. 311-356. Au sujet des conditions dans lesquelles cette conférence a été rédigée et tenue, voir *ibid.*, p. 345-346. En note de l'édition de cette conférence, l'éditeur explique que Strauss a parlé à partir de notes qui n'ont pas été conservées. L'enregistrement de la conférence, ainsi que la session de questions et réponses qui a suivi ont donc permis d'établir une transcription, qui n'a pas été revue ni validée par Strauss. Mais l'enregistrement de la conférence est disponible en ligne, ce qui permet de s'assurer de la fidélité du texte à la conférence originale. STRAUSS, « Why we remain Jews », p. 345-346. <https://www.youtube.com/watch?v=gQGkT-rhu-M> [4/11/2021].

métaphysique, qu’il associe pour l’occasion à la science-fiction et à des idées farfelues (*flights of fancy*)⁵⁰⁰. Strauss précise également que « la question juive » l’a préoccupé depuis toujours et que c’est à ce titre qu’il se plie à l’exercice qui lui est proposé⁵⁰¹. Dans le cas de la préface à l’édition américaine de son livre sur Spinoza datant de 1965, c’est l’ensemble du public intéressé par cet auteur qui est visé, même si Scholem suppose que Strauss ne trouvera pas plus de cinq ou six lecteurs⁵⁰². Scholem avait en effet lu ce texte et l’avait compris comme une « autobiographie intellectuelle »⁵⁰³. Mais il exprime clairement ses doutes quant à la pertinence d’un tel texte pour le public américain et regrette également que Strauss ait laissé de côté certains aspects de sa vie. Strauss justifie pour sa part d’avoir arrêté son récit en 1928, parce que les années 1925 à 1928 correspondent celles de la rédaction de son étude sur Spinoza⁵⁰⁴.

On notera que les deux textes, bien qu’ils livrent un traitement très proche de la question de la vie juive dans les sociétés libérales, relèvent d’approches très différentes de la part de l’auteur. Dans la conférence de 1962, Strauss affirme une volonté de s’appuyer sur des faits et de se conformer aux règles qui ont cours dans les sciences sociales. Dans la préface de l’ouvrage sur Spinoza, il opère un décrochage entre une première partie consacrée aux sociétés libérales contemporaines et leur rapport aux Juifs et une seconde, beaucoup plus spéculative, qui cherche chez Spinoza les sources théologiques de l’émancipation juive. De plus, ce dernier texte part d’un geste autobiographique qui contraste fortement avec l’objectivité affirmée de la conférence. Dans les pages qui suivent, mon objectif est de comprendre la manière dont Strauss analyse le problème juif et tente d’y donner des réponses dans ses différents textes. Je commencerai pour cela par évoquer sa conception des droits humains et du droit en général qui constitue le cadre dans lequel viennent s’inscrire ses développements sur la question juive. J’aborderai dans un deuxième temps les trois cas de figure que Strauss envisage pour la vie juive dans les sociétés contemporaines, le premier a trait à la vie des Juifs dans les sociétés libérales de la diaspora* et le deuxième présente sa

⁵⁰⁰ *Ibid.*, p. 312.

⁵⁰¹ *Ibid.* : « *I can say, without any exaggeration, that since a very, very early time the main theme of my reflections has been what is called the “Jewish question”* ».

⁵⁰² Leo STRAUSS / Gershom SCHOLEM, « *Briefe* » (note 489), p. 749.

⁵⁰³ *Ibid.*, p. 747: « *intellektuelle Autobiographie* ».

⁵⁰⁴ On s’amusera de ces reproches en pensant que Scholem clôt en 1925 sa propre autobiographie, parue en 1980, alors qu’il est âgé de 83 ans.

critique du sionisme. Quant au dernier, il envisage une troisième voie pour pallier les manques des deux premières, à savoir ce qu'il appelle le « sionisme religieux » et qui reviendrait pour les Juifs à un retour à la vie communautaire. Dans un dernier temps, je rendrai compte du diagnostic que dresse Strauss quant aux discriminations auxquelles sont soumis les Juifs de son époque. C'est cette question de l'antisémitisme qu'il met en tension avec celle de l'élection juive qui lui permet de justifier le « sionisme religieux » et le retour à la communauté qu'il préconise.

Progrès, droits humains et émancipation

La réflexion menée par Strauss sur la place des Juifs au sein des sociétés libérales doit être mise en relation avec ses développements sur l'histoire du droit dans son ensemble. Il se livre en effet à une remise en cause des droits humains à partir de ses travaux sur la philosophie politique du philosophe anglais, Thomas Hobbes. Dans les textes des années 1960, Strauss ne critique plus explicitement les droits humains, probablement parce que le contexte d'après la Shoah s'y prête mal. Il se contente de dire qu'ils ne suffisent pas à protéger les Juifs des discriminations sociales dont ils sont victimes. Si l'on prend en considération les opinions qu'il exprime dans les années 1930, on peut néanmoins se faire une idée de son point de vue à ce sujet. Voici ce qu'il écrit dans une lettre qu'il adresse au philosophe Karl Löwith le 19 mai 1933 :

Et en ce qui concerne l'*affaire*, le fait que l'Allemagne passée à droite ne nous tolère pas ne nous contraint pas à refuser les principes de la droite. Au contraire : c'est seulement à partir des principes de la droite, des principes fascistes, autoritaires et *impériaux* que l'on peut s'opposer dignement au fléau mesquin, sans faire appel de manière ridicule et lamentable aux *droits imprescriptibles de l'homme* [en français dans l'original allemand].⁵⁰⁵

Dans ce texte, Strauss prête clairement allégeance au fascisme et à l'Empire et se réclame d'une vision nationaliste qui implique un État fort. Le fait que l'expression « droits imprescriptibles de l'homme » figure en français dans le texte, n'est pas seulement dû à une

⁵⁰⁵ Leo STRAUSS/ Karl LÖWITH, *Briefe*, in : Leo STRAUSS, *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*, sld. H. et W. Meier, Stuttgart / Weimar, Metzler, 2008, p. 608-697, ici p. 625 : « Und, was die Sache betrifft: daraus, dass das rechts-gewordene Deutschland uns nicht toleriert, folgt schlechterdings nichts gegen die rechten Prinzipien. Im Gegenteil: nur von den rechten Prinzipien aus, von den fascistischen, autoritären, imperialen Prinzipien aus lässt sich mit Anstand, ohne den lächerlichen und jämmerlichen Appell an die *droits imprescriptibles de l'homme*, gegen das mesquine Unwesen protestieren. »

forme de coquetterie intellectuelle, mais renvoie au fait que ses droits prennent leur source dans les principes de la Révolution française.

Dans la conférence de 1946 intitulée « *Natural right* », il décrit une évolution parallèle à celle qui a selon lui mené à l’émergence de la société libérale. Le droit naturel y est défini comme « le droit qui est indépendant de l’arbitraire humain » par opposition au droit positif, qui dépend des humains et est par conséquent soumis à la fluctuation des aspirations humaines⁵⁰⁶. Selon Strauss, les déclarations françaises des droits de l’homme de 1789, 1793 et 1795 découlent de ce qu’il appelle le « droit naturel public ». Selon Strauss, cette forme de droit s’impose à l’époque moderne comme un droit universel qui régit les « droits du souverain », lesquels « ne sont pas déterminés par les coutumes, les précédents ou les lois d’une société donnée, mais universellement, en considération de la nature de la société politique en tant que telle »⁵⁰⁷. Ce qui change selon Strauss par rapport au droit naturel de la période précédente, c’est que ce dernier n’avait que des implications constitutionnelles restreintes et n’affirmait pas qu’une forme de gouvernement, par exemple la République ou la Démocratie, est la seule légitime. Selon Strauss, c’est à partir de ce droit naturel public que s’explique et se justifie la Révolution française.

C’est à l’époque moderne que le droit naturel devient une doctrine des droits, alors qu’il était précédemment fondé sur des devoirs : « La primauté du droit sur le devoir présuppose la négation de toute volonté ou de tout ordre supra-humain ». Et il ajoute : « Il n’y a pas de droit contre Dieu. »⁵⁰⁸ Il insiste sur le fait que la conception biblique du droit, telle qu’elle se donne à voir par exemple dans le décalogue (Ex 34 :28, Dt 4 :12) repose sur les devoirs des humains et non sur leurs droits. Le passage au droit naturel moderne équivaut à une sécularisation du droit, dans le cadre de laquelle l’homme ne se voit plus imposer de devoirs en vertu d’une instance supérieure, mais bien en contraire, est en mesure de faire valoir ses droits, en vertu de la raison. Hobbes est à l’origine de ce changement, qui énonce

⁵⁰⁶ Cette conférence, qui n’était pas au départ destinée à être publiée, a été tenue deux fois, d’abord le 9 janvier 1946 dans le *General Seminar* de la *Graduate Faculty of Political and Social Science* à la *New School for Social Research* (New York), puis en février 1946 à Annapolis. Leo STRAUSS, « Le droit naturel », traduction d’E. Patard, in : *Archives de Philosophie*, 79, 2016, p. 453-484. www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2016-3-page-453.htm [08/04/2021]. § 8.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, § 21.

⁵⁰⁸ *Ibid.*, § 27.

le droit à la vie comme un droit inaliénable de l'homme⁵⁰⁹. Ce droit est selon Strauss dans « *Anmerkungen zu Carl Schmitt* » le premier des droits humains. Il marque même la limite de l'obéissance à l'État qui ne peut demander à l'homme le sacrifice de sa vie, puisque « la sécurisation de la vie est la raison dernière de l'État »⁵¹⁰. Dans la mesure où le droit naturel moderne met l'accent sur les droits au détriment des devoirs, il est vu par Strauss comme une « doctrine de la liberté », par opposition au droit naturel prémoderne qui relevait d'une « doctrine de l'obéissance ». Voici comment Strauss définit la liberté découlant du droit naturel moderne, qui est au fondement de sa conception de la société libérale : « La liberté, au sens de la doctrine des droits humains, est une liberté pour le mal comme pour le bien, une liberté qui n'est limitée que par la reconnaissance de la même liberté chez tous les autres hommes. »⁵¹¹ En définissant ainsi les droits humains dans le cadre de l'idée de liberté, telle qu'elle est comprise par le libéralisme, Strauss postule la source commune de ces deux grandeurs de la pensée politique moderne : droits humains et libéralisme. Il ne fait en somme que reformuler le précepte fondateur du libéralisme, inspiré par John Stuart Mill : « La liberté des uns s'arrête là où commence celles des autres. »⁵¹² Pour Strauss ces droits sont très proches des intérêts individuels concrets, ils ont moins une dimension idéale que la vision des devoirs humains véhiculée par le droit naturel prémoderne. Chacun veille donc à leur stricte application, ce qui peut mener à une critique du souverain.

L'évocation de Spinoza opérée par Strauss dans la dernière partie de la préface à l'édition américaine du livre qu'il lui consacre l'amène aussi à traiter des droits humains. Selon lui, la pensée de Spinoza contribue à une nouvelle conception de Dieu, qui fait disparaître l'antagonisme entre judaïsme et christianisme, par la création d'une « nouvelle Église » :

La nouvelle Église transformerait les Juifs et les chrétiens en êtres humains – en êtres humains d'un certain type : des hommes de culture, des hommes qui, parce qu'ils possédaient la science et les arts, n'avaient pas besoin de leur ajouter la religion. La nouvelle société, constituée par l'aspiration commune à tous ses membres vers le Vrai, le Bien et le Beau, a

⁵⁰⁹ *Ibid.*, § 26. Ce principe correspond à l'*Habeas corpus* qui désigne le droit fondamental à disposer de son corps et protégé contre les arrestations arbitraires.

⁵¹⁰ Leo STRAUSS, « *Anmerkungen zu Carl Schmitt – Der Begriff des Politischen* » [1932], in: *Gesammelte Schriften Band 3 = Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften*, sld. H. Meier, Stuttgart, Metzler, 2008, p. 217-239, ici p. 224 : « *denn die Sicherung des Lebens ist der letzte Grund des Staates* ».

⁵¹¹ STRAUSS, « Le droit naturel » (note 506), § 28.

⁵¹² Voir John-Stuart MILL, *La liberté*, traduit de l'anglais par M. Dupont-White, Paris, Guillaumin et C^{ie}, 1860, p. 100 : « La liberté de l'individu doit être ainsi bornée : il ne doit pas se rendre nuisible aux autres. »

émancipé les Juifs d’Allemagne. Spinoza est devenu le symbole de cette émancipation qui était destinée à devenir non pas seulement une émancipation, mais une rédemption séculière.⁵¹³

C’est selon Strauss la pensée de Spinoza, par le biais de la lecture qu’en donne Moses Mendelssohn, qui a amené les Juifs allemands à croire aux droits humains, qui impliquent que l’humanité dépasse les appartenances religieuses. Selon l’analyse qu’en donne Strauss, ce processus d’émancipation procède d’une foi dans des catégories philosophiques, telles que les droits humains ou le progrès qui font d’elle une forme de rédemption laïque, et la placent *de facto* sous le régime de la croyance. On notera cependant que, chez Mendelssohn, la défense de la rationalité comme compatible avec la religion juive n’aboutit à aucun moment à l’abandon de la pratique religieuse au profit du culte de l’émancipation⁵¹⁴. Cependant, pour Strauss, c’est dans la définition de la société “libérale” donnée par Spinoza que réside l’idée qu’il faut abolir la loi juive pour s’émanciper, dans la mesure où cette dernière, du fait de son double statut de loi religieuse et de loi politique, empêche d’accéder à une autre citoyenneté⁵¹⁵. Cela permet à Strauss de prouver que l’abandon du judaïsme, comme religion et arsenal législatif, était déjà contenu dans la conception spinozienne, dont dérive selon lui aussi bien l’idée de la création d’un État juif que la volonté d’émancipation des Juifs d’Allemagne⁵¹⁶. Selon Kenneth Green, qui édite le recueil de textes de Strauss, ce dernier « voyait en Spinoza une sorte de maître à penser [*mastermind*] du judaïsme moderne »⁵¹⁷. Il

⁵¹³ Leo STRAUSS, « Preface to *Spinoza’s Critique of Religion* (1965) », in : *Jewish Philosophy and the Critique of Modernity. Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, New York, State of New York University Press, 1997, p. 137-180, ici p. 156. « *The new Church would transform Jews and Christians into human beings – into human beings of a certain kind: cultured human beings, human beings who, because they possessed science and art, did not need religion in addition. The new society, constituted by the aspiration common to all its members toward the True, the Good, and the Beautiful, emancipated the Jews in Germany. Spinoza became the symbol of that emancipation which was to be not only emancipation but secular redemption.* »

⁵¹⁴ Voir Moses MENDELSSOHN, *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* [1782], Hambourg, Meiner, 2005, p. 90. Mendelssohn affirme ici sa foi dans les « vérités éternelles » de la raison humaine et affirme que ceux qui verraient dans cet aveu la nécessité de quitter le judaïsme ont de ce dernier une mauvaise compréhension. Il fait ici allusion notamment à Johann Caspar Lavater qui l’avait enjoint à se convertir au christianisme s’il n’était pas en mesure d’en réfuter la vérité.

⁵¹⁵ STRAUSS, « Preface to *Spinoza’s Critique* » (note 513), p. 160.

⁵¹⁶ Baruch SPINOZA, *Traité théologico-politique*, trad. par C. Appuhn, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, chap. 3, p. 82 : « Si même les principes de leur religion n’amollissaient leurs mœurs, je croirais sans réserve, connaissant la mutabilité des affaires humaines, qu’à une occasion donnée les Juifs rétabliront leur empire et que Dieu les élira de nouveau ». Voir aussi Pierre BOURETZ, « Leo Strauss devant la modernité juive », in : *Raisons politiques*, 2002, 4, n°8, p. 33-50, ici p. 38-39.

⁵¹⁷ Kenneth H. GREEN, « Leo Strauss as a modern Jewish thinker », in : Leo STRAUSS, *Jewish philosophy and the crisis of modernity, Essays*, sld. K. H. Green, Albany, State University of New York Press, 1997, p. 1-84, ici p. 15 : « *Strauss viewed in Spinoza a sort of mastermind of modern Judaism* ».

précise également que pour Strauss, comme pour toute la tradition juive allemande, Mendelssohn est le premier penseur juif moderne, le premier à vouloir faire la synthèse entre Lumières et orthodoxie, mais il considère que cette tentative se solde par un échec. Cette rencontre entre religion et raison aurait pu aider le judaïsme à se défendre contre les attaques de la philosophie moderne, mais ça n'a pas été le cas⁵¹⁸. Le judaïsme a selon lui capitulé devant la rationalité moderne. Pour Strauss, Spinoza, qui a renié la vérité du judaïsme pour en faire une foi arriérée, est responsable de cette rupture. Spinoza considère que si les Juifs veulent reconstruire leur État, il faut qu'ils abandonnent le judaïsme, parce que cette religion est incompatible avec la guerre et la nécessité de gouverner. Il est donc selon Strauss le premier à proposer une solution strictement politique au problème juif. Strauss voit aussi en Spinoza le premier défenseur du modèle de la démocratie libérale qui nécessite d'après lui une religion d'État qui ne soit ni le christianisme ni le judaïsme. La loi mosaïque n'est plus contraignante. Strauss en déduit que Spinoza a inventé l'assimilationisme⁵¹⁹.

Dans « Why we remain Jews », Strauss appuie sa critique de l'émancipation sur une longue citation de Nietzsche, tirée de *Morgenröthe* et plus précisément de l'aphorisme 205, intitulé « Vom Volke Israel »⁵²⁰. Ce texte de 1881, qui peut être compris comme la réponse de Nietzsche aux débats sur l'antisémitisme initiés par Treitschke et qui ont marqué les années 1879 à 1881, dit que le siècle à venir sera décisif pour le destin des Juifs d'Europe qu'il présente sous la forme de l'alternative suivante : « soit devenir les seigneurs de l'Europe, soit la perdre »⁵²¹. Il évoque ensuite les atouts accumulés par les Juifs durant les dix-huit siècles de leur présence sur ce territoire. Ce texte n'est pas exempt de clichés antisémites : on y retrouve la figure de l'usurier ou les capacités intellectuelles des Juifs qui les feraient se détourner des métiers reposant sur la force physique. Mais, ce qui est plus rare, il évoque aussi l'héroïsme et la bravoure des Juifs face à l'adversité. La dernière partie du texte est consacrée à ce qui fait défaut aux Juifs pour être les maîtres de l'Europe ; Nietzsche

⁵¹⁸ *Ibid.*, p. 16.

⁵¹⁹ Leo STRAUSS, « Progress or Return? The contemporary crisis in Western Civilization » [1952], in : *Jewish philosophy and the crisis of modernity, Essays*, sld. K. H. Green, Albany, State University of New York Press, 1997, p. 87-136, ici p. 90.

⁵²⁰ STRAUSS, « Why we remain Jews » (note 499), p. 324-325. Friedrich NIETZSCHE, *Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile*, Leipzig, E. W. Fritsch, 1887. Nous citons d'après la Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe (eKGWB). <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/M-205> [06/03/2021].

⁵²¹ *Ibid.*

explique ce manque supposé par leurs façons d’être. C’est selon lui leur « servilité » [*Unterwürfigkeit*] qui empêche les Juifs de dominer. Nietzsche considère que, pour eux, le temps n’est pas encore venu et que pour qu’il vienne, il faudrait qu’ils dominent dans tous les domaines au point d’être en mesure de déterminer eux-mêmes quels sont les critères de l’excellence. Alors, ils pourraient transformer leur vengeance, que Nietzsche associe au ressentiment, en une bénédiction pour l’Europe. Dans ce texte, qui n’est pas à proprement parler théologique, les Juifs sont vus comme les rédempteurs de l’Europe et cet avenir qui verra advenir leur domination, est présenté comme le retour du septième jour, du jour du repos divin après la Création, compris ici comme une figure de la Rédemption. Il y a fort à parier que les auteurs cités dans la partie précédente, qui voyaient en Nietzsche une des sources attestant de la bienveillance allemande à l’égard des Juifs et de leur intégration en Allemagne, avaient en tête ce passage. Nietzsche évoque l’apprentissage qu’ont fait les Juifs durant les dix-huit siècles de leur présence en Europe et ajoute que « ce n’est pas la communauté, mais bien plus l’individu qui a profité des expériences de cette effroyable période d’entraînement »⁵²². Et Strauss commente : « C’est le propos le plus profond et le plus radical que j’aie lu sur l’assimilation »⁵²³. Il lit ce texte de Nietzsche, qui renvoie constamment à l’héritage dont les Juifs sont tributaires, comme une analyse de l’assimilation des Juifs : « L’assimilation ne peut pas signifier un abandon de l’héritage, mais seulement lui donner une autre direction, le transformer. L’assimilation ne peut pas être une fin, mais seulement un point de passage [*a way toward that*]. »⁵²⁴ Pour Strauss, la vision agonale que livre Nietzsche de l’assimilation – puisqu’il s’agit de la conquête de l’Europe – donne à voir un idéal, auquel Strauss oppose la réalité de l’assimilation. Il remet en cause l’idée de l’excellence des Juifs dans quelque domaine que ce soit et clôt ce passage en disant que si certains Juifs paraissent exceller dans l’un ou l’autre domaine, c’est en raison de la médiocrité ambiante⁵²⁵. Si Strauss reconnaît la nécessité de la « purification nationale » [*national cleansing or purification*] du peuple juif, que Nietzsche semble appeler de ses vœux, il ne la

⁵²² *Ibid.* « dass nicht eben der Gemeinschaft, aber umsomehr den Einzelnen die Erfahrungen dieser entsetzlichen Übungszeit zu Gute gekommen sind. »

⁵²³ STRAUSS, « Why we remain Jews » (note 499), p. 325 : « This is the most profound and most radical statement on assimilation which I have read. »

⁵²⁴ *Ibid.* « Assimilation cannot mean abandoning the inheritance, but only giving it another direction, transforming it. Assimilation cannot be an end, it could only be a way toward that. »

⁵²⁵ *Ibid.*, p. 326.

voit pas dans l'assimilation, qui ne peut selon lui pas être un acte collectif, mais bien plutôt dans la création de l'État d'Israël.

Il donne deux significations à cet événement qu'il considère, notamment dans la préface à l'ouvrage sur Spinoza, comme une étape majeure pour les communautés juives à l'échelle mondiale, avec cette réserve cependant :

L'établissement de l'État d'Israël est la modification la plus profonde de la *galout** [exil] qui se soit produite, mais il n'est pas la fin de la *galout* : dans son sens religieux, et pas seulement dans le sens religieux, l'État d'Israël fait partie de la *galout*.⁵²⁶

Le sionisme ne doit donc pas être vu comme une abolition de la diaspora*, mais comme quelque chose qui a une incidence sur l'identité juive dans le monde. L'exil s'est doté d'un sens théologique pour les Juifs, le rétablissement de l'État juif ne peut donc être atteint que par la rédemption, et non résulter de moyens politiques humains. C'est d'ailleurs la raison de l'attitude ambiguë des ultra-orthodoxes qui vivent en Israël, mais ne reconnaissent pas la légitimité de cet État, du moins sur le plan théologique⁵²⁷. Pour Strauss, c'est d'une part « un acte ou un progrès de l'assimilation juive » et « une réaffirmation de la différence entre Juifs et non-Juifs »⁵²⁸. L'État d'Israël crée aussi un point d'ancrage politique et spirituel pour beaucoup de Juifs dans le monde, qu'ils puissent ou non envisager la possibilité de s'y installer. Il y a deux manières d'expliquer pourquoi Strauss considère le sionisme et la création de l'État hébreu comme un produit de l'assimilation. D'abord, il s'agit bien d'une réponse à l'impossibilité de s'intégrer de manière satisfaisante en diaspora*. Ensuite, cet État correspond à la conception de l'État-nation qui a cours en Occident depuis les Lumières, défini comme la manifestation collective de la part d'une nation d'une volonté de vivre

⁵²⁶ STRAUSS, « Preface to *Spinoza's Critique of Religion* (1965) » (note 513), p. 143 : « *The establishment of the state of Israel is the most profound modification of the galut which has occurred, but it is not the end of the galut: in the religious sense, and perhaps not only in the religious sense, the state of Israel is a part of the galut.* »

⁵²⁷ Michel ABITBOL, « Démocratie et religion en Israël », in : *Cités* 2002/4, n° 12, p.15-32. <https://www.cairn.info/revue-cites-2002-4-page-15.htm?contenu=article> [16/04/2021], § 21 : « Déniant à l'État d'Israël toute signification spirituelle particulière, [les *haredim*] le considèrent néanmoins comme une entité juive « en exil », à l'instar de toutes les communautés juives du monde. »

⁵²⁸ STRAUSS, « Why we remain Jews » (note 499), p. 326 : « *For what the establishment of the state of Israel means, while it may be an act or a progress, in a way, of Jewish assimilation – as it surely is – is also a reassertion of the difference between Jews and non-Jews.* »

ensemble au sein d’un État. Mais, comme le souligne Pierre Bouretz, dans l’esprit de Strauss, « l’idée d’une solution strictement humaine au problème juif [relève du] blasphème »⁵²⁹.

Le problème juif dans les sociétés libérales

Dans la « Préface à l’édition américaine de Spinoza », Strauss commence par évoquer le contexte de la République de Weimar et ce qu’il appelle la « faiblesse de la démocratie libérale en Allemagne »⁵³⁰ pour en venir ensuite à la situation des Juifs dans ce contexte. Il considère que cette faiblesse a été particulièrement nuisible aux Juifs et insiste sur le fait que l’émancipation de cette population s’est faite sous les auspices de la Révolution française, raison pour laquelle ce processus d’émancipation a été si difficile à mener à son terme dans la société de Restauration du XIX^{ème} siècle. Strauss indique que c’est sous la République de Weimar, période qui constitue le point de départ de son texte, que les Juifs ont enfin obtenu la totalité des droits politiques. En effet, le paragraphe 2 de l’article 136 de la Constitution de 1919 proclamait une égalité en droit pour tous les citoyens quelle que soit leur religion. Néanmoins, il restait difficile aux Juifs d’accéder à certains métiers de la haute fonction publique ou de l’armée, parce que leurs carrières étaient systématiquement bloquées. Ce refus ne se faisait plus sur une base juridique, mais sur celle d’une habitude antisémite⁵³¹.

Pour Strauss la relation que les Juifs entretiennent avec les Allemands au XIX^{ème} siècle, au moment où ils se battent pour l’obtention de leurs droits, est caractérisée par une double dépendance, politique et intellectuelle. Il déduit la seconde de l’influence qu’a exercée la pensée allemande en plein essor sur les Juifs de cette époque⁵³². Il qualifie cette situation comme le « cœur du dilemme du judaïsme allemand »⁵³³. Ce dilemme résulte d’une

⁵²⁹ Pierre BOURETZ, « Leo Strauss devant la modernité juive », in : *Raisons politiques*, 2002/4, n°8, p. 33-50, ici p. 37.

⁵³⁰ Leo STRAUSS, « Vorwort zu der amerikanischen Ausgabe des Spinoza ». traduit de l’anglais par W. Meier, in: *Gesammelte Schriften Band 1*, sld. H. Meier, Stuttgart, Metzler, 2008, p. 5-54, ici p. 12. STRAUSS, « Preface to *Spinoza’s Critique* » (note 513), p. 139 : « *the weakness of liberal democracy in Germany* ».

⁵³¹ Voir Arno HERZIG, *Jüdische Geschichte in Deutschland, Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Munich, Beck, 1997, p. 211.

⁵³² Au sujet de la *Bildung* comme ferment de l’identité des Juifs d’Allemagne, voir l’ouvrage sur l’identité juive de Paul Mendes-Flohr, dans lequel il développe les implications de l’idéal de la *Bildung* qui marque durablement le développement de la culture juive en Allemagne et évoque « les deux visages de l’âme des Juifs allemands ». MENDES-FLOHR, *Jüdische Identität* (note 97), p. 15-44, ici p. 15 : « *die zweiseitige Seele der deutschen Juden* ».

⁵³³ STRAUSS, « Preface to *Spinoza’s Critique* » (note 513), p. 140 : « *the core of the predicament of German Jewry* ».

asymétrie qui rend les Juifs dépendants de la culture allemande, dans le sens de *Bildung*, alors même que les tenants de cette culture leur sont majoritairement hostiles. Strauss cite Goethe à l'appui de ses propos⁵³⁴, ainsi que Nietzsche, qui écrit dans *Par-delà le bien et le mal* : « Je n'ai encore rencontré aucun Allemand qui serait bien disposé à l'égard des Juifs »⁵³⁵. Il insiste sur le caractère englobant de l'expression, il ne s'agit en effet pas selon lui d'éprouver de la sympathie à l'égard de tel ou tel Juif, mais d'avoir une disposition favorable à l'égard des Juifs en tant que groupe. On retrouve ici l'idée défendue par Scholem, selon laquelle un dialogue a bien eu lieu à l'échelle individuelle, mais pas « en tant que phénomène historique »⁵³⁶. Strauss conclut ses réflexions en disant que « la question judéo-allemande n'a jamais été résolue. Elle a été annihilée par l'annihilation des Juifs allemands »⁵³⁷. Selon lui, les Juifs sont partis du principe que l'obtention de droits égaux permettrait d'effacer la différence entre Juifs et chrétiens puisqu'elle l'avait rendue caduque dans les rapports de l'individu à l'État. Mais selon lui, aucune loi émancipatrice n'était en mesure de régler cette question, parce qu'elle n'était pas en dernière analyse une question d'ordre législatif, mais une question de rapport de force entre majorité et minorité. Il cite Theodor Herzl qui écrivait : « C'est la majorité qui décide qui en fait partie et qui n'en fait pas partie ; c'est une question de pouvoir. »⁵³⁸ Il entend montrer qu'en définitive, les Allemands non juifs étaient les juges de la germanité des Juifs allemands et, si l'on en revient aux réflexions de la partie précédente, il semble que les Allemands n'aient décidé qu'après 1945 de décerner aux Juifs d'Allemagne, donc en grande partie *post mortem*, le statut d'Allemands, ce qui pousse Scholem à refuser ce qui lui apparaît comme une réhabilitation douteuse.

⁵³⁴ *Ibid.* Voir Johann Wolfgang von GOETHE, *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, sld. E. Trunz, Munich, Beck, 2002, p. 405 : « *In diesem Sinne, den man pedantisch nennen mag, aber doch als folgerecht anerkennen muß, dulden wir keinen Juden unter uns; denn wie sollten wir ihm den Anteil an der höchsten Kultur vergönnen, deren Ursprung und Herkommen er verleugnet?* ».

⁵³⁵ STRAUSS, « Preface to *Spinoza's Critique* » (note 513), p. 140. Voir également : Friedrich NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, Nr. 251 : « *Ich bin noch keinem Deutschen begegnet, der den Juden gewogen gewesen wäre.* »

⁵³⁶ Gershom SCHOLEM, « *Wider den Mythos* » (note 43), p. 7.

⁵³⁷ STRAUSS, « Preface to *Spinoza's Critique* » (note 513), p. 141 : « *The German-Jewish problem was never solved. It was annihilated by the annihilation of the German Jews.* »

⁵³⁸ *Ibid.*, « *Who belongs and who does not belong, is decided by the majority; it is a question of power.* » voir aussi Theodor HERZL, *Der Judenstaat. Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage*, [1896], Osnabrück, Zeller, 1968, p. 11 : « *Wer der Fremde im Lande ist, das kann die Mehrheit entscheiden; es ist eine Machtfrage, wie alle sim Völkerverkehre.* »

Strauss voit dans l’échec du libéralisme à imposer une émancipation capable de constituer une solution à la question juive la source du sionisme⁵³⁹. Il naît selon lui de l’idée que les Juifs ne cessent d’être considérés comme un État dans l’État et qu’il faut donc qu’ils accèdent au statut de nation à part entière pour être en mesure de protéger réellement les individus. Son interprétation diffère donc d’une autre interprétation classique de la naissance du sionisme, dont on trouve l’expression par exemple chez Michael Brenner : « Le mouvement sioniste a constitué une réaction contre deux évolutions : l’antisémitisme croissant en Europe centrale et orientale et l’accélération du processus qui a vu les Juifs s’éloigner du judaïsme. »⁵⁴⁰ L’émancipation avait voulu évacuer la question communautaire et avait fait de ce point la condition de l’obtention de droits égaux. Les sionistes considèrent que l’échec de ce processus justifie de repenser la question communautaire en termes politiques et territoriaux, ce qui revient à une forme d’extrême laïcisation du judaïsme, qui se trouve déplacé du champ théologique au sens politique.

Pour Strauss le sionisme constitue une « assimilation en tant que nation » qui se fonde sur l’idée suivante : « Nous, Juifs, sommes une nation comme toutes les autres nations et à ce titre, nous avons le droit de revendiquer l’autodétermination »⁵⁴¹. Il ajoute néanmoins qu’il est impossible d’installer l’ensemble des Juifs sur le tout petit territoire de l’État d’Israël et insiste sur la complémentarité nécessaire entre sionisme politique et sionisme culturel, parce qu’un État pour être viable a besoin d’une base culturelle, qui rende compte de l’activité intellectuelle de la nation⁵⁴². Mais il révoque l’idée de l’existence d’une culture juive, au motif que cette dernière se fonde sur la Bible, le Talmud et le Midrash et que ces textes sont

⁵³⁹ Pour une présentation générale et détaillée du sionisme allemand, voir BAISEZ, *Architectes de Sion* (note 7), notamment la première partie qui traite du contexte intellectuel, p. 33-58. Voir également, Michael BRENNER, *Geschichte des Zionismus*, Munich, Beck, 2002.

⁵⁴⁰ BRENNER, *The Renaissance of Jewish culture in Weimar Germany* (note 373), p. 23 : « *The Zionist movement emerged as a reaction to two developments: the increasing antisemitism in Eastern and Central Europe and the rapid process of alienation from Judaism among European Jews.* »

⁵⁴¹ STRAUSS, « Why we remain Jews » (note 499), p. 318. « *assimilation as a nation* » ; « *We Jews are a nation like any other nation ; and just as any other nation, we have the right to demand self-determination.* » À ce sujet, voir Gerald SFEZ, « L’antériorité de la loi et la difficulté du retour », in : D. Cohen-Levinas, M. de Launay, G. Sfez (éd.), *Leo Strauss, judaïsme et philosophie*, Paris, Beauchesne, 2016, p. 45-83, ici p. 58.

⁵⁴² STRAUSS, « Why we remain Jews » (note 499), p. 319 : « *Jewish culture means, the product of the Jewish mind in contradistinction to other national minds.* » Selon Michael Brenner, le sionisme politique voulait un État pour les Juifs, alors que le sionisme culturel voulait la création d’un État juif. BRENNER, *The renaissance of Jewish culture in Weimar Germany* (note 373), p. 23-24. Dans son ouvrage sur le sionisme, il distingue le sionisme politique de Herzl du sionisme culturel d’Achad Ha’am : « *Wo Herzl die Juden retten wollte, versuchte Achad Ha’am das Judentum zu retten.* » BRENNER, *Geschichte des Zionismus* (note 539), p. 47.

considérés comme étant de source divine et non comme des produits de l'intelligence humaine, à l'instar des autres objets culturels. Ce dernier point est discutable, mais même si l'on admet que la Bible est de source divine, elle n'en est pas moins une des sources capitales de l'ensemble des cultures occidentales, sans que cela empêche le moins du monde de les qualifier de culture. Pour Strauss, la substance de la culture juive est la Révélation divine⁵⁴³. Il réduit tout le reste à des danses populaires et de la poterie, ce qui peut à tout le moins être attribué à sa mauvaise foi⁵⁴⁴. Voici la conclusion que Strauss tire de ses développements concernant les manques du sionisme politique et l'aporie du sionisme culturel. Le sionisme n'est pas en mesure, selon lui, de régler le problème juif lié à la dispersion et aux discriminations qu'elle implique, parce que ce n'est pas uniquement un problème politique, mais théologique. En rapportant une anecdote, il insiste sur le fait que les Juifs libéraux qui se qualifiaient de « citoyens allemands de confession juive » [*Deutsche Bürger jüdischen Glaubens*] et n'acceptaient pas l'idée que les Juifs constituent une nation, étaient paradoxalement plus juifs que les jeunes sionistes qui revendiquaient le caractère national du judaïsme⁵⁴⁵. Le caractère anecdotique que Strauss donne à cette affirmation le dispense de justifier ce paradoxe apparent. Il semble vouloir dire que s'affrontent deux formes distinctes mais réelles d'« assimilation ». La première prêche une allégeance complète à l'Allemagne, dont elle adopte la culture et les mœurs : pour elle le judaïsme n'est plus qu'une appartenance confessionnelle ou une origine. La seconde fait du judaïsme l'objet d'une revendication politique, en vertu du « droit des peuples à l'autodétermination » et transforme le judaïsme en une identité nationale, ce qui est une manière d'assimiler le judaïsme au nationalisme moderne.

L'incapacité de l'État libéral à offrir une solution au problème juif tient, selon Strauss à la distinction qu'il opère entre sphère publique et sphère privée, l'appartenance religieuse relevant de cette dernière. Cette sphère privée est en effet à la fois « protégée par la loi et imperméable à la loi »⁵⁴⁶. L'État ne discrimine donc pas, selon Strauss, les minorités, mais *de facto* en protégeant la sphère privée, il protège les discriminations qui se passent à cette

⁵⁴³ STRAUSS, « Why we remain Jews » (note 499), p. 320.

⁵⁴⁴ *Ibid.*, p. 320 : « There are folk dances, and pottery, and all that – but you cannot live on that. »

⁵⁴⁵ STRAUSS, « Why we remain Jews » (note 499), p. 327.

⁵⁴⁶ STRAUSS, « Preface to *Spinoza's Critique* », (note 513), p. 143 : « protected by the law but impervious to the law ».

échelle. Et comme l’ensemble du domaine social relève selon Strauss de la sphère privée, en fait, l’État ne peut protéger les individus d’aucune discrimination. Pour Strauss, l’abolition des discriminations demanderait l’abolition de la sphère privée. Il défend une vision radicale du libéralisme, où le rôle de l’État est strictement limité à des fonctions régaliennes liées à l’intégrité d’un territoire et à sa protection, mais où il n’intervient dans aucune interaction entre les individus. À ce modèle, il oppose le modèle du communisme soviétique au sujet duquel il remarque qu’il n’est pas non plus en mesure de résoudre le problème juif.

Il développe sa critique du communisme dans « Why we remain Jews », en expliquant que la réalité historique qui est celle de l’Union soviétique montre que le communisme échoue également à protéger les Juifs, puisqu’il instrumentalise l’antisémitisme. Selon lui, cette instrumentalisation n’est pas contingente, mais nécessaire, ce qu’il tente de prouver en utilisant l’argument plus que spécieux, selon lequel s’il avait pu en être autrement, alors il en aurait été autrement. Il prend l’éviction de Trotsky comme preuve qu’une alternative viable à Staline, dont il loue par ailleurs les qualités d’homme d’État, était impossible. Pour lui, il n’y a pas lieu de se demander si l’antisémitisme est idéalement consubstantiel au communisme, puisqu’il est consubstantiel au communisme réel, tel qu’il est pratiqué en Union soviétique. Bruno Karsenti explicite de la manière suivante le point de vue de Strauss sur la discrimination dont les Juifs font l’objet dans ce pays : « Si l’État soviétique se renforce en persécutant les juifs, s’il use pertinemment de cet adjuvant, c’est qu’il prend à sa charge ce qui doit subsister d’inégalité dans une démocratie sociale que la politique égalitaire imprègne de part en part. »⁵⁴⁷ En disant cela, on implique que les discriminations sont nécessaires à l’équilibre des États, qu’elles soient rejetées hors du champ politique et autorisées dans le champ social ou qu’elles soient assumées par le politique, pour garantir l’égalité stricte dans le champ social. *De facto*, le constat de l’échec du programme libéral d’émancipation mène Strauss à une remise en cause radicale des acquis des Lumières, à savoir en l’occurrence, de la possibilité d’intégrer les Juifs dans une société qui serait fondée sur des valeurs communes qui ne soient pas de nature religieuse.

⁵⁴⁷ Bruno KARSENTI, « “Si je me bats seulement pour moi, que suis-je ?” Leo Strauss et l’élection des juifs », in : *Les études philosophiques*, 2014/4 n° 111, p. 547-572, ici p. 550.

Karsenti résume de la manière suivante le bilan qui pousse Strauss à l'étape suivante de son raisonnement :

On a donc, de ce côté, une non-solution au problème infini, qui se voudrait fonctionnellement efficace : un montage des modernes, un montage des juifs modernes, fondé sur les deux piliers, insuffisants pris à part, mais rectifiés ou compensés l'un par l'autre si on les conjoint, que sont le libéralisme et le sionisme.⁵⁴⁸

Si l'État libéral échoue à protéger l'individu juif des discriminations sociales dont il fait l'objet, parce qu'elles ne sont pas de son ressort, et si le sionisme échoue à créer une base culturelle viable à l'État, alors il faut que l'individu retourne à la communauté juive⁵⁴⁹. La seule solution qui semble viable aux yeux de Strauss est ce qu'il appelle le « sionisme religieux », à savoir le retour à la religion, même s'il reconnaît que cette solution n'est pas réalisable pour tous les Juifs. Et partant de cette nécessité politique, Strauss balaie les critiques qui voient dans la rationalité et la remise en cause des vérités révélées à laquelle elle procède des obstacles à ce retour. C'est le point de bascule du texte de la préface au livre sur Spinoza, dans lequel Strauss passe d'une argumentation politique, qui l'avait amené à considérer le libéralisme puis le sionisme, à une argumentation théologique⁵⁵⁰. Il qualifie ce retour à la communauté de *Techouva**, terme qui désigne dans la tradition juive à la fois le retour et la repentance. Il place ce retour sous le signe de la Révélation divine⁵⁵¹. Dans les pages suivantes, il semble conseiller à chaque Juif de trouver en Dieu la sécurité, comme le faisaient les prophètes qui ne cherchaient pas la sécurité dans la vie, mais dans le divin, et Strauss semble ainsi dire que c'est le retour au religieux qui permet à l'individu de supporter les discriminations qu'il subit au sein de la société libérale⁵⁵². Karsenti fait le lien entre la nécessité du retour affirmée par Strauss et la réflexion que mène Leon Pinsker, tenant du sionisme politique, dans son ouvrage de 1882, intitulé *Auto-émancipation*⁵⁵³. Strauss cite dans la préface au *Spinoza* l'exergue de ce livre, tiré de Hillel l'Ancien, tirée du Traité des pères (Pirke Avot, 1 ;14) : « Si je ne suis pas pour moi, qui le sera ? Et si pas maintenant,

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 556.

⁵⁴⁹ STRAUSS, « Preface to *Spinoza's Critique* » (note 513), p. 144.

⁵⁵⁰ Bruno KARSENTI, « "Si je me bats seulement pour moi, que suis-je ?" » (note 547), p. 556.

⁵⁵¹ Strauss décrit la Révélation comme un appel qui permet à Dieu et à l'homme d'entrer en dialogue et à ce dernier de faire l'expérience de l'amour divin. Les termes qu'il emploie ici sont très proches de la description que fait Franz Rosenzweig de la Révélation dans *L'Étoile de la Rédemption*. *Ibid.*, p. 146. Franz ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1988, p. 181-183.

⁵⁵² STRAUSS, « Preface to *Spinoza's Critique* » (note 513), p. 148.

⁵⁵³ *Ibid.*, p. 142. Leon PINSKER, *Autoemanzipation* [1882], Berlin, Jüdischer Verlag, 1933.

quand ? » Ce faisant, note Strauss, Pinsker occulte la question médiane posée par Hillel : « Et si je ne suis que pour moi, QUE suis-je ? » Cette question, selon Karsenti, inscrit les Juifs dans la communauté et vient contrebalancer l’individualisme que semblait induire la première question. Cette maxime est selon Karsenti la maxime du retour, tel que le pense Strauss : retour à la communauté et dépassement de l’individualisme de la société libérale⁵⁵⁴. Ce retour porte en lui plus fondamentalement la possibilité de répondre à la question « que suis-je », une question qui somme chaque juif de préciser sa position par rapport à la tradition juive et par rapport à la société dans laquelle il vit⁵⁵⁵. Ce retour constitue donc bien un abandon du champ politique pour placer la réflexion sur un plan spéculatif qui relève avant tout de la recherche de la juste place et de la juste pensée. C’est en ce sens que Gerald Sfez le comprend comme un « double retour » à la loi juive et à la philosophie⁵⁵⁶. En somme, si l’on admet comme Strauss que la question de l’antisémitisme engage l’histoire de l’élection et de la loi juives⁵⁵⁷, qu’elle renvoie donc au divin, elle constitue par-là un problème infini ; si l’on admet encore que la politique ne peut s’attacher qu’aux problèmes finis, ceux qui peuvent être résolus, alors il faut accepter avec Strauss qu’il n’y ait pas de réponse politique au problème de l’antisémitisme⁵⁵⁸. Ce faisant, Strauss récuse aussi tout le mouvement qui a permis aux Juifs d’obtenir des droits au sein des sociétés contemporaines, car le retour qu’il préconise, s’il ne remet pas en cause leur organisation politique et législative, invite les Juifs à s’en remettre à Dieu et à accepter l’antisémitisme non pas comme une question politique mais comme un invariant théologique.

Dans un texte datant de 1952, intitulé « Progress or Return? The contemporary crisis in Western Civilization », Strauss évoque la capacité, au sens de ce retour même, de prendre en charge les évolutions propres à la modernité, pour qu’il ne s’agisse pas d’un retour naïf au judaïsme d’antan, mais d’un phénomène ancré dans son époque, dont il prenne en compte

⁵⁵⁴ KARSENTI, « Si je me bats seulement pour moi, que suis-je ? », p. 558.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 559. Gérard Sfez envisage également cette idée du retour comme un retour au collectif. Voir SFEZ, « L’antériorité de la loi et la difficulté du retour » (note 541), p. 68.

⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. 81.

⁵⁵⁷ Strauss renvoie l’antisémitisme à la question de « l’élection juive » qui, comme l’écrit Karsenti « laisse affleurer des attitudes concurrentielles » au sein de l’État. KARSENTI, *La question juive des modernes* (note 456), p. 245.

⁵⁵⁸ STRAUSS, « Preface to *Spinoza’s Critique* » (note 513), p. 148. Voir aussi BOURETZ, « Leo Strauss devant la modernité juive » (note 529), p. 50.

les valeurs⁵⁵⁹. Il commence par affirmer : « Le judaïsme se préoccupe du retour, il ne se préoccupe pas du progrès. »⁵⁶⁰ Il aborde la question sous un angle théologique en faisant référence au rapport au passé et à la mémoire qui est ancré dans la liturgie juive, dans l'injonction mémorielle, mais aussi dans la construction de la pratique religieuse essentiellement comme une codification du rapport au passé. Il en vient à évoquer la question du retour au judaïsme de ceux qui avaient rompu [*broken*] avec lui :

Cet abandon du judaïsme – cette rupture avec le judaïsme – ne se comprenait lui-même, bien évidemment, ni comme une défection, comme le fait de quitter le droit chemin ; ni comme le retour à une vérité que la tradition juive aurait désertée ; ni même simplement comme le fait de se tourner vers quelque chose de supérieur. Mais il s'entendait comme un progrès.⁵⁶¹

Ce qu'il dit de la rupture vaut aussi pour l'émancipation, qui est vue comme une libération d'une vie vécue au rythme des croyances ancestrales autant que comme l'obtention de droits. Cette émancipation est donc double, à la fois libération de soi et libération politique. La logique du retour que Strauss oppose dans ce texte à celle du progrès repose sur l'idée d'un passé sans péché, loyal envers Dieu, dont les hommes se sont éloignés et vers lequel il faut faire retour. L'idée de progrès implique de voir dans le passé un temps imparfait et barbare. Pour Strauss, la crise contemporaine de la civilisation occidentale correspond à la crise de l'idée de progrès conçue à la fois comme progrès intellectuel et comme progrès social⁵⁶². Il voit dans la foi dans le progrès un phénomène qui substitue l'opposition entre progrès et réaction à l'opposition entre bien et mal. La question du progrès se mue donc en une catégorie morale et non plus politique ou sociale.

En outre, s'il esquisse une réflexion sur la compatibilité de la solution du retour avec la modernité, il n'explore en aucune manière les implications politiques de cette dernière solution. Comment envisager par exemple le rapport à l'État, les droits, les prérogatives et le statut de telles communautés ? Si l'on prend l'exemple de l'Allemagne de l'entre-deux-guerres, sur le plan politique, le lien des individus à leur communauté se limite à une obligation fiscale, mais ils ne sont plus tenus d'appartenir à une communauté

⁵⁵⁹ STRAUSS, « Progress or Return? » (note 519), p. 93.

⁵⁶⁰ *Ibid.*, p. 88 : « *Judaism is a concern with return, not a concern with progress.* »

⁵⁶¹ *Ibid.*, p. 89 : « *That abandonment of Judaism – that break with Judaism – did not understand itself, of course, as a defection, as leaving the right way; nor did it understand itself as a return to a truth which the Jewish tradition in its turn had deserted; nor even merely a turn to something superior. It understood itself as progress.* »

⁵⁶² *Ibid.*, p. 97.

(*Gemeindezwang*)⁵⁶³. Ce que Strauss échoue à faire dans l’ensemble des textes évoqués ici, c’est à tirer les conséquences qui s’imposent du fait que l’antisémitisme n’est plus depuis le XIX^{ème} siècle un problème religieux, mais un problème social. Une fois qu’il a identifié les limites des solutions existantes – libéralisme, sionisme et communisme –, il procède à un saut dans la théologie, qui échoue à répondre à la question posée, en plus de ne pas régler le problème de l’antisémitisme⁵⁶⁴. Jean-Claude Monod considère que ce saut relève de la conviction de Strauss, selon laquelle « une solution purement politique au problème théologico-politique est une illusion ». Il importe donc selon lui de revenir à la dualité de la théologie et de la politique, pour tenter de les penser « avec d’autres moyens que le rationalisme moderne, pour qui la religion est tendanciellement caduque, mais aussi avec d’autres moyens que l’orthodoxie, qui ne veut rien entendre de la rationalité »⁵⁶⁵. Cette interprétation du saut de Strauss rend sa démarche intelligible, mais cette dernière repose néanmoins sur un malentendu. Si la question de l’antisémitisme ou des discriminations peut être comprise comme un problème théologico-politique au sein des groupes religieux, pour les instances de décision qui régissent la société, elles sont uniquement un problème social et politique. Et Strauss en convient à son corps défendant quand il établit une hiérarchie entre la perception des Juifs et la perception des afro-américains dans la société états-unienne. Du point de vue de la société, les discriminations subies par ces groupes peuvent être classifiées quantitativement ou expliquées historiquement, mais elles sont identiques du point de vue social. Il est possible que du point de vue de certains Juifs, l’antisémitisme n’ait pas fondamentalement changé de nature entre l’époque moderne et l’époque contemporaine. Il n’en reste pas moins que les Lumières et la sécularisation de la société qu’elles ont amenée ont fait de ce dernier un problème politique auquel on devait répondre de manière strictement politique.

⁵⁶³ BARKAI / MENDES-FLOHR / LOWENSTEIN, *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, vol. 4 (note 276), p. 74.

⁵⁶⁴ Pour Karsenti, il s’agit d’un saut dans la philosophie et non dans la théologie. Il n’en reste pas moins qu’on a affaire à un passage du plan socio-politique concret à un plan spéculatif qui ne répond pas à la question sur le plan sur lequel elle avait été initialement posée. Bruno KARSENTI, « “Si je me bats seulement pour moi, que suis-je ?” » (note 547), p. 560.

⁵⁶⁵ Jean-Claude MONOD, « Strauss et Schmitt dans l’état théologico-politique », in : D. Cohen-Levinas, M. de Launay, G. Sfez, *Leo Strauss, judaïsme et philosophie*, Paris, Beauchesne, 2016, p. 155-175. Au sujet de la lecture straussienne du rationalisme et de la modernité, voir Corine PELLUCHON, « Leo Strauss. La crise du rationalisme moderne », *Revue française d’histoire des idées politiques*, 2014,2, n° 40, p. 325-346.

Dans l'introduction qu'il livre à l'édition des textes de Strauss, Kenneth Green voit dans le point de vue qu'il expose de manière souvent oblique et peu lisible, le constat d'une crise théologico-politique du judaïsme. Pour lui, les réponses philosophiques à la crise de la rationalité ne sont pas adéquates et se désintègrent face au défi de la modernité⁵⁶⁶. C'est, selon l'auteur, la raison pour laquelle Strauss s'est tourné vers la tradition prémoderne et notamment Maïmonide. Strauss, une fois installé aux États-Unis, prend toutefois le rôle de médiateur de la pensée judéo-allemande, non sans critiquer le positionnement adopté par la tradition juive allemande, incarnée par Hermann Cohen ou par Martin Buber. Selon Strauss, l'interprétation que Cohen donne de la tradition est conduite par le postulat de la raison kantienne, ce qui explique son échec. Pour lui, Cohen ne rend pas justice aux textes de la tradition, en considérant que leur lecture kantienne leur permet d'accéder à leur plus haute possibilité⁵⁶⁷. Ce que Cohen échoue à faire, selon Strauss, c'est à donner aux Juifs des outils philosophiques autonomes pour penser le présent. Il y a aussi une dimension politique à la critique straussienne de Cohen, à savoir qu'il critique sa foi dans l'Allemagne, comme constituant l'avenir des Juifs. Mais Strauss n'en demeure pas moins admiratif du geste cohénien, de sa tentative de constituer une philosophie juive qui, si elle échoue, a néanmoins le mérite de mettre au jour cette nécessité même. Il est pour lui le modèle du penseur juif moderne dans sa capacité à combiner la philosophie allemande et la fidélité au judaïsme⁵⁶⁸.

Si l'on résume, Strauss évoque, à travers les développements précédemment analysés, trois solutions au problème juif. Il s'arrête après avoir exposé la troisième, semblant indiquer qu'elle est indépassable, sans pour autant le dire explicitement. La première est la solution libérale que représente l'émancipation des Juifs au sein des États-nations qui se constituent dans le courant du XIX^{ème} siècle à partir des idées des Lumières. La deuxième est le sionisme, qui est d'ordre intermédiaire, dans la démarche de Strauss, puisqu'elle relève d'une solution réellement politique, mais dont le fondement est d'ordre théologique. Il élabore la troisième, qui implique le retour des Juifs à la vie communautaire en dialogue avec Spinoza et les critiques auxquelles le soumettent Hermann Cohen et Franz Rosenzweig. Il y a quelque chose d'indécent, vingt ans après la Shoah, à reporter sur la théologie les attentes légitimes d'une

⁵⁶⁶ GREEN, « Leo Strauss as a modern Jewish thinker » (note 517), p. 7.

⁵⁶⁷ *Ibid.*, p. 19.

⁵⁶⁸ *Ibid.*, p. 22.

population envers la société et la politique. Mais le fait de quitter le terrain des idées politiques pour revenir au domaine spéculatif constitue sans doute de la part de Strauss un aveu d’impuissance quant au problème juif. Strauss opère une distinction entre l’État, qui est le domaine de la loi, et la société. Cette dernière est cruciale aussi bien pour sa conception de la persistance de la question juive et de l’antisémitisme malgré l’émancipation que pour sa conception des droits humains et de leur application : « la solution libérale apportait au mieux l’égalité légale, mais pas l’égalité sociale »⁵⁶⁹. On peut aussi dire, comme le fait Bruno Karsenti que « la société comporte en elle ce qu’on peut appeler des poches d’inégalisation, laissées à la discrétion des sous-groupes, et donc que l’égalité politique ne se traduit pas et ne peut pas se traduire en égalité sociale. »⁵⁷⁰ Les discriminations sont donc pérennes dans la société libérale, qui les exacerbe même, en leur donnant un lieu où elles peuvent s’exprimer librement⁵⁷¹.

La persistance de l’identité juive et des discriminations

Dans « Why we remain Jews », Strauss pose une question centrale qui est celle de la conservation de l’identité juive, au-delà de l’émancipation et des déterminations extérieures, au moment où elle semble relever d’un choix. Franz Rosenzweig avait analysé la généalogie de cette question dans un article de 1920, intitulé « L’homme juif », dans lequel il évoque Moses Mendelssohn comme figure paradigmatique du passage du judaïsme traditionnel au judaïsme émancipé. Elle incarne la tension qui est, selon Rosenzweig, présente en tout juif, entre la fidélité et l’apostasie. La fidélité de Mendelssohn réside dans le fait qu’il récuse l’injonction formulée par Johann Casper Lavater qui exigeait sa conversion en vertu du principe de rationalité dans lequel se reconnaît Mendelssohn⁵⁷². Dans son grand texte *Jérusalem*, il théorise la compatibilité du judaïsme avec le rationalisme des Lumières⁵⁷³. Son apostasie est celle de quelqu’un qui se détourne du monde juif unifié, clos sur lui-même et sur son propre système de référence, pour se consacrer à la langue et à la culture allemandes

⁵⁶⁹ STRAUSS, « Preface to *Spinoza’s Critique* » (note 513), p. 142 : « *the liberal solution brought at best legal equality, but not social equality* ».

⁵⁷⁰ Bruno KARSENTI, « “Si je me bats seulement pour moi, que suis-je ?” » (note 547), p. 549.

⁵⁷¹ *Ibid.*, p. 548.

⁵⁷² Au sujet de la controverse entre Mendelssohn et Lavater, voir, Dominique Bourel, *Moses Mendelssohn*, Paris, Gallimard, 2004, p. 234-254.

⁵⁷³ Sur *Jerusalem*, voir *ibid.*, p. 305-330.

de son temps. Selon Rosenzweig, cet « en même temps » relève de l'impensé chez Mendelssohn, mais il soulève des interrogations, qui ne cesseront de tarauder la génération suivante : « celui qui voulait rester juif devait désormais le *justifier*. Un nouveau fidèle advient : le juif justifié »⁵⁷⁴. La nécessité de la justification est en elle-même problématique, puisqu'elle implique qu'il serait possible de quitter le judaïsme. Dans un autre texte important intitulé *Les Bâtisseurs*, qui est en fait une lettre à Martin Buber, et traite de la question du rapport à la loi et au savoir juifs dans la modernité, Rosenzweig constate que : « Depuis Mendelssohn, tout notre peuple s'était soumis à la torture de toutes ces questions vraiment embarrassantes et l'être-juif de chacun dansait sur la pointe d'aiguille d'un pourquoi »⁵⁷⁵. La question indirecte « why we remain Jews », dont Strauss souligne le caractère problématique, est donc caractéristique de la condition des Juifs dans la modernité, celle dans laquelle ils s'inscrivent au sein des sociétés libérales.

Il évoque le caractère problématique de cette question, qui implique que l'on pourrait cesser d'être juif et renvoie à l'émancipation qui permet en théorie de choisir de pratiquer ou non sa religion et donc permet une sortie du judaïsme, sans toutefois la garantir. Ou, comme l'écrit Bruno Karsenti au sujet de Leo Strauss : « L'individu n'existe que qualifié, quand bien même il est émancipé »⁵⁷⁶. Dans cette logique, l'émancipation est pourvoyeuse de droits et de libertés, mais elle n'efface pas les déterminations qui l'ont rendue nécessaire. Strauss prend comme exemple les *conversos* espagnols qui ont été la cible de l'Inquisition et conclut à leur sujet : « Les Juifs qui s'étaient convertis au christianisme ont été, d'une certaine manière, forcés à rester juifs. »⁵⁷⁷ Il revient dans ce contexte sur la distinction opérée par les sociétés libérales entre sphère publique et sphère privée, qui permet, voire favorise, les discriminations. On notera que Strauss emploie toujours le terme de discrimination entre guillemets et précise qu'il « ne l'emploierait pas de son plein gré », tout comme il récuse le

⁵⁷⁴ ROSENZWEIG, « Der jüdische Mensch » [1920] (note 448), p. 566 ; ROSENZWEIG, « L'homme juif » (note 3319, p. 190.

⁵⁷⁵ Franz ROSENZWEIG, « Die Bauleute » [1924], in : *Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sld. R. und A. Mayer, La Haye, Nijhoff, 1984, p. 699-712, ici p. 703 « *und als von Mendelssohn ab unser ganzes Volk sich der Folter all dieser wahrhaft peinlichen Fragen unterzog und das Judesein jedes Einzelnen nun auf der Nadelspitze eines Warum tanzte, da mochte es an der Zeit sein.* » « Les Bâtisseurs », in : *idem, Confluences, Politique, histoire, judaïsme*, introduit, traduit et annoté par G. Bensussan, M. Crépon et M. de Launay, Paris, Vrin, 2003, p. 213-226, ici p. 217.

⁵⁷⁶ Bruno KARSENTI, *La question juive des modernes* (note 456), p. 20.

⁵⁷⁷ Strauss, « Why we remain Jews » (note 499), p. 314 : « *The Jews who had converted to Christianity were forced to remain Jews, in a manner.* »

terme d’antisémitisme (voir p. 169)⁵⁷⁸. Si l’on suit Strauss, on peut comprendre que c’est son interprétation des sociétés libérales qui le rend réticent à employer ce terme ; néanmoins s’il n’est pas approprié ou échoue à définir le problème juif (qui figure aussi entre guillemets) dans ces sociétés, on se demande comment décrire des situations qui n’en restent pas moins bien réelles. La thèse que Strauss élabore ici est qu’il est possible pour des individus isolés d’échapper aux discriminations en cessant d’être juifs, en s’assimilant, mais que cette solution n’est pas viable pour de grands groupes. Il appuie cette idée sur un autre exemple contemporain, celui d’une communauté juive de Los Angeles dont les membres ont tenté de régler le problème des discriminations en devenant adeptes de la Science chrétienne (*Christian scientists*). Quand leur nombre a augmenté, le chef de la communauté est venu les voir pour leur demander de créer leur propre groupe⁵⁷⁹. Strauss tente ainsi de prouver que l’antisémitisme résiste à la conversion, à son époque encore. À cet endroit, aucune évocation des Juifs d’Allemagne qui ont été rattrapés par le judaïsme de leur famille au moment des lois de Nuremberg, on peut néanmoins se demander Strauss n’a pas cette situation en tête, alors même qu’il évoque l’Espagne du XVI^{ème} siècle et l’Amérique des années 1960⁵⁸⁰. Il tire deux conclusions de ces développements, la première est qu’il est impossible de ne pas rester juif, qu’on le veuille ou non. La deuxième est que la solution libérale, malgré les discriminations qu’elle implique, est la moins mauvaise des solutions.

Strauss construit, pour sa part, le problème juif, comme un problème théologico-politique :

Les problèmes circonscrits et relatifs peuvent être résolus, les problèmes infinis et absolus ne peuvent pas l’être. En d’autres termes, les êtres humains ne créeront jamais de société dépourvue de contradiction. De quelque point de vue que l’on se place, le peuple juif semble être le peuple élu, au moins au sens où le problème juif est le symbole le plus manifeste du problème humain en tant que problème social et politique.⁵⁸¹

⁵⁷⁸ *Ibid.*, p. 315 : « *This is a term which I beg you to understand as always used by me with quotation marks. I would not use it of my own free will.* »

⁵⁷⁹ *Ibid.*

⁵⁸⁰ MONOD, « Strauss et Schmitt dans l’état théologico-politique » (note 565), p. 161-162.

⁵⁸¹ STRAUSS, « Preface to *Spinoza’s Critique* » (note 513), p. 143 : « *Finite, relative problems can be solved; infinite, absolute problems cannot be solved. In other words, human beings will never create a society which is free from contradictions. From every point of view it looks as if the Jewish people were the chosen people, at least in the sense that the Jewish problem is the most manifest symbol of the human problem insofar as it is a social or political problem* ». Au sujet de la construction du problème juif comme problème théologico-politique chez Strauss, voir Bruno QUELENNEC, *Retour dans la caverne. Philosophie, politique et religion chez le jeune Leo Strauss*, Paris, Hermann, 2018, p. 119-154.

Dans le commentaire qu'il livre de ce passage, Bruno Karsenti évoque une forme d'élection négative qui donne aux Juifs un statut paradigmatique, quand il est question de discriminations, tout en insistant prudemment sur le fait que cela ne revient pas à dire qu'ils sont les plus discriminés⁵⁸². La hiérarchisation entre les revendications des différents groupes opérée par Strauss en vertu de cette élection est extrêmement gênante, dans la mesure où la surenchère sur la question de l'élection peut s'apparenter à une manière de nourrir la « concurrence mémorielle » ou à ce qu'on appelle parfois la « concurrence victimaire »⁵⁸³. Ce qui est particulièrement intéressant dans l'analyse à laquelle se livre Strauss, c'est qu'il essaie de faire coïncider le problème juif avec le problème humain, en rendant les Juifs emblématiques de toute discrimination, en voyant en eux la source de la loi, en les plaçant en somme à l'origine de tout. Il existe pour Strauss une hiérarchie raciale dans la société, dans laquelle, les Juifs sont situés juste au-dessus des Noirs⁵⁸⁴. Il y a selon lui une parenté entre la question juive et la question noire, mais il opère une distinction, à savoir que, selon lui, les Juifs sont les inventeurs de la justice et de la loi. Par conséquent, quand ils réclament la justice, ils réclament quelque chose qui leur appartient, alors que les Noirs, dans leurs revendications, réclament quelque chose qu'ils ont appris de leurs oppresseurs. Ce type d'argumentation est éminemment discutable. En effet, quand bien même on accepterait l'idée que les Juifs sont les inventeurs du droit, cela ne fait pas d'eux les propriétaires du droit, et cela ne rend pas moins légitimes les revendications de ceux qui ne peuvent pas s'en dire les inventeurs. En effet, les principes qu'invoquent les groupes discriminés pour faire cesser les discriminations sont ceux des sociétés dans lesquelles ils vivent et non une quelconque origine, plus ou moins mythique. Là encore, Strauss procède à un décalage du politique au théologique. La Révélation juive prend la forme de la réception des tables de la loi au Mont Sinaï (Ex 20 ; 1-17) et il est vrai que la vie juive s'ordonne autour de ces commandements et du large appareil législatif constitué par la Halakha*. Néanmoins, cela n'autorise en rien à

⁵⁸² Karsenti, *La question juive des modernes* (note 456), p. 251-257.

⁵⁸³ Voir Jean-Michel CHAUMONT, *La concurrence des victimes. Génocide, identité, reconnaissance*, Paris, La Découverte, 2010. On consultera notamment ce qu'il écrit au sujet des mécanismes de la non-reconnaissance des victimes au chapitre 7, p. 238-289. C'est également la question de la concurrence mémorielle induite par la Shoah qui sert de point de départ à l'ouvrage de Michael Rothberg, intitulé *Multidirectional Memory*. Il entend dépasser cette concurrence en introduisant le concept de « mémoire multidirectionnelle ». Michael ROTHBERG, *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*, Stanford, Stanford University Press, 2009, p. 1-29 et plus particulièrement p. 4-5.

⁵⁸⁴ Strauss, « Why we remain Jews » (note 499), p. 317. Strauss utilise exclusivement le terme de « *Negros* » pour qualifier les Noirs.

hiérarchiser la légitimité des revendications d’un groupe par rapport à un autre⁵⁸⁵. La position conservatrice et, sans doute raciste, de Strauss le pousse à voir une hiérarchie entre les revendications des Juifs et celles des Noirs. Dans des milieux plus progressistes, exactement à l’époque où Strauss publie ces réflexions, les Juifs et les Noirs se sont aussi vus aux États-Unis comme des alliés dans la lutte pour les droits⁵⁸⁶.

Pour essayer de comprendre ce qui ressemble à un refus de répondre sur le plan politique au problème de l’antisémitisme dans les sociétés libérales à partir de la réflexion de Strauss elle-même, on peut se référer à un texte de 1932 intitulé : « Anmerkungen zu Carl Schmitt – Der Begriff des Politischen »⁵⁸⁷. Il y est question des rapports qu’entretient le libéralisme avec le politique. En effet, la critique que Schmitt formule à l’égard du libéralisme, et dont il est possible que Strauss l’ait partagée, du moins en 1932, y est formulée de la façon suivante : « le libéralisme se caractérise justement par la *négation* du politique »⁵⁸⁸. La réaffirmation du politique comme fondement de l’État à laquelle procède Schmitt se fait en opposition avec le libéralisme. Le politique, dans la conception de Schmitt, est défini par sa prise en charge du conflit entre ami et ennemi, un conflit qu’il envisage, à l’inverse de Hobbes, en termes de groupes et non en termes individuels. Il précise que les amis ne tiennent leur justification que dans l’opposition aux ennemis. Selon Schmitt, le fait que l’État libéral se donne pour but la pacification des relations, le rend coupable d’oublier l’état de nature, caractérisé par le conflit, alors même, comme conclut Strauss à la suite de Schmitt, qu’il est impossible de se soustraire au politique⁵⁸⁹. Si l’on tente d’appliquer le raisonnement de Schmitt, commenté par Strauss, à la question de l’antisémitisme et des discriminations au sein de la société, on peut dire que l’État libéral ne peut qu’échouer à y remédier, puisqu’elles ne sont pas de son ressort. Elles sont donc ravalées au rang de conflits d’ordre semi-privé. Si l’on s’en tient à la vision du conflit livrée par Schmitt, on peut dire

⁵⁸⁵ Voir KARSENTI, *La question juive des modernes* (note 456), p. 257.

⁵⁸⁶ Une exposition a été organisée à New York par le *Center for Jewish History* en 2015 sous le titre *Allied in the Fight: Jews, Blacks and the Struggle for Civil Rights* pour rendre compte de cette alliance. Voir <https://ajhs.org/exhibits/allied-in-the-fight-jews-blacks-and-the-struggle-for-civil-rights/> [6/08/2022]. Au sujet de l’histoire de la contribution des Juifs au mouvement pour les droits civiques, voir : Stephen H. NORWOOD, « Civil Rights Movement » », in : D. Diner (éd.), *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur*, vol. 1, Stuttgart, Metzler, 2011, p. 506-510.

⁵⁸⁷ STRAUSS, « Anmerkungen zu Carl Schmitt » (note 510), p. 217-239.

⁵⁸⁸ *Ibid.*, p. 218 : « *der Liberalismus ist eben durch die Negation des Politischen gekennzeichnet* ».

⁵⁸⁹ *Ibid.*, p. 227.

qu'il ne reste plus aux Juifs qu'à se rapprocher de leurs communautés pour entrer dans la logique qui oppose amis et ennemis en situation de conflit. En ce sens, le retour aux communautés juives prôné par Strauss ne relèverait pas du saut dans la théologie, mais d'un retour au politique, non plus à l'échelle de l'État qui s'en est extrait, mais à l'échelle des groupes d'individus : « Les solutions propres dont les gens rêvent et ont rêvé n'ont soit mené à rien, soit mené à une brutalité plus grande encore que les situations inconfortables dont les personnes sensées se contenteront toujours »⁵⁹⁰, écrit Strauss. Il semble dire dans ces lignes qu'il préfère la situation inconfortable des Juifs dans les sociétés libérales, dans lesquelles ils subissent des discriminations que des solutions plus radicales, telles que le sionisme. Il opère enfin une distinction entre deux formes de liberté. La liberté extérieure donne aux Juifs des droits, mais les prive de la liberté intérieure dont ils disposaient de manière plus authentique dans des sociétés où ils n'étaient pas protégés par un État se réclamant des droits humains⁵⁹¹. Strauss évoque à plusieurs reprises la pérennité de l'antisémitisme, qui perdure malgré la perte d'importance du christianisme⁵⁹². Il considère d'ailleurs le terme d'antisémitisme comme une forme pédante pour exprimer la haine des juifs. Selon lui, les Juifs religieux pouvaient lui opposer l'élection. Les Juifs assimilés n'ont rien à lui opposer, d'une certaine manière ils sont vidés de leur substance. C'est dans ce sens qu'il entend la formulation suivante, qu'il rattache dans « Why we remain Jews » à Achad Ha'am : « L'assimilation a prouvé qu'elle requerrait un esclavage intérieur, qui était le prix de la liberté extérieure »⁵⁹³. D'une certaine manière, les Juifs sont détestés alors même qu'ils ont cessé de s'identifier eux-mêmes aux attributs pour lesquels ils suscitent cette animosité.

Si l'on retrouve chez Hannah Arendt une critique de l'assimilation et de ses attendus, elle place en revanche ses considérations sur la question juive explicitement sous le signe du totalitarisme et de la Shoah, dont elle considère les implications politiques. Bien qu'elle prenne en compte la spécificité de la situation des Juifs dans ce cadre, les analyses qu'elle livre demandent à repenser entièrement la question des droits hors des frontières nationales.

⁵⁹⁰ *Ibid.*, p. 340 : « *The clean solutions of which people dream and dreamt have led either to nothing, or to a much greater bestiality than the uneasy solutions with which sensible people will always be satisfied.* »

⁵⁹¹ *Ibid.*, p. 341. Il renvoie ici à un texte de Achad HA'AM, le représentant emblématique du sionisme culturel, intitulé « *Slavery in freedom* », in : *Selected Essays of Achad Ha'am*, translated and edited by L. Simon, Philadelphia, Jewish Publication Society, 1962, p. 171-194.

⁵⁹² STRAUSS, « Progress or return » (note 519), p. 91.

⁵⁹³ *Ibid.*, p. 92 : « *Assimilation proved to require inner enslavement as the price of external freedom* ».

Cette vision a des implications importantes pour la question des réfugiés dans son ensemble, et c’est à ce titre qu’elle continue à résonner jusqu’à aujourd’hui dans nos sociétés contemporaines.

4. Hannah Arendt et la question juive

Conformément à la ligne directrice fixée pour ces analyses, je commencerai par expliciter les liens qui unissent Arendt et Scholem et les discours sur l’identité ou la ‘symbiose judéo-allemande’. À première vue, ce qui a lié les deux intellectuels et l’objet de leurs débats parfois virulents est assez éloigné de la question de la ‘symbiose’, néanmoins, il semble difficile de les laisser de côté, et ce pour deux raisons. Arendt est une des premières autrices qui, après-guerre, a souligné la nécessité de repenser la question des droits humains à partir du totalitarisme et de ses origines. De plus, le conflit qui s’ouvre entre Arendt et Scholem autour de son compte rendu du procès Eichmann a, comme on le verra, trait à la question du sentiment d’appartenance au judaïsme et à l’identité. En introduction, j’évoquais la concomitance entre l’ouverture des grands procès de la Shoah au début des années 1960, au nombre desquels on compte le procès Eichmann de 1961, et l’ouverture des débats sur la ‘symbiose judéo-allemande’ et sur l’identité des Juifs d’Allemagne. Il est notable que Scholem et Arendt n’abordent pas ces questions dans leur correspondance, alors même que la question de l’identité semble y jouer un rôle central. Le premier temps de cette partie sera consacré à leur relation. Je me concentrerai ensuite sur deux aspects de ses travaux d’après 1945, à savoir d’une part, sa vision de l’Allemagne et d’une possible réconciliation entre Juifs et Allemands, d’autre part sa conception de l’émancipation, de la tolérance et des droits humains et des modifications auxquels ces concepts ont été soumis du fait de l’expérience de l’exil et de la Shoah. Il est frappant de noter que tous les articles d’Arendt sur ces questions ont été écrits nettement plus tôt que ceux que j’ai jusqu’ici évoqués. La plupart d’entre eux datent de l’immédiat après-guerre.

Hannah Arendt, Gershom Scholem et la question de la loyauté

La relation entre Arendt et Scholem interroge la mémoire de façon double⁵⁹⁴. Ils sont liés par un ami commun, Walter Benjamin, dont ils projettent d'éditer les œuvres, un projet mémoriel qui constitue, comme on l'a vu, une des contributions importantes de Scholem à la mémoire du judaïsme allemand d'avant 1933. L'autre pan de cette relation est constitué par le débat qui les oppose concernant le travail d'Arendt sur le procès Eichmann⁵⁹⁵. Nous rappellerons les enjeux du conflit qui a opposé Arendt à Scholem pour montrer en quoi il engage deux conceptions divergentes de l'identité et du rapport au peuple juif.

La controverse autour du Rapport Eichmann de Hannah Arendt de 1963, qui se déroule en partie dans sa correspondance avec Gershom Scholem, montre à quel point la compréhension de Scholem des interrogations entourant Eichmann diffère de l'interprétation d'Arendt. En effet, à sa demande, le *New Yorker* l'a envoyée à Jérusalem en 1961 pour suivre ce procès, qui commença le 15 avril 1961 et a suscité des débats passionnés depuis son annonce ; son rapport est paru en plusieurs épisodes au début de l'année 1963⁵⁹⁶. Au-delà de ce conflit entre deux intellectuels, la publication de ce rapport dans le *New Yorker* a donné lieu à une controverse extrêmement virulente à l'encontre de Hannah Arendt qui s'est cristallisée autour de quatre complexes thématiques : la vision qu'elle donne d'Eichmann et de son rôle, ce qu'on a appelé après elle la « banalité du mal », la question de la résistance au national-socialisme, les aspects juridiques du procès, et notamment l'idée de crime contre l'humanité, et enfin la question juive⁵⁹⁷. Du point de vue des communautés juives, ce qui a suscité l'incompréhension, c'est avant tout l'idée souvent mal comprise de la « banalité du mal », qui a parfois été entendue comme la volonté d'Arendt de dire que la Shoah serait un

⁵⁹⁴ Sonia GOLDBLUM / Robert KRAUSE, « Das Judentum im Dialog. Hannah Arendts und Gershom Scholems Briefwechsel », in: H. Hänschel/ I. Hansen-Schaberg (éd.), *Auf unsicherem Terrain. Briefschreiben im Exil*, Munich, Edition Text + Kritik 2013, p. 137-151.

⁵⁹⁵ Pour plus de précisions sur le déroulement du procès et les chefs d'accusation, voir : Bethânia ASSY, « Eichmann in Jerusalem », traduit de l'anglais par R. Koumari, in : W. Heuer/ B. Heiter/ S. Rosenmüller (éd.), *Arendt-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart, Metzler, 2011, p. 92-99, ici p. 92.

⁵⁹⁶ Hannah ARENDT, *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, New York, The Viking Press, 1964.

⁵⁹⁷ ASSY, « Eichmann in Jerusalem » (note 595), p. 93. La controverse a duré près de trois ans et a pris une telle mesure qu'elle en vient à perdre de vue son objet, le rapport rédigé par Arendt, pour devenir un débat conceptuel plus large. On notera que l'ensemble de la procédure qui a mené au procès d'Adolf Eichmann, de sa capture en Argentine à son procès en Israël a donné lieu à de nombreuses controverses. Voir James LOEFFLER, *Rooted Cosmopolitans. Jews and Human Rights in the Twentieth Century*, New Haven, Yale University Press, 2018, p. 239-244.

événement banal, alors qu’elle tentait plutôt de comprendre le mal comme un phénomène de surface, dont il est impossible d’étudier les racines, justement parce qu’il est sans profondeur⁵⁹⁸. Elle signale d’ailleurs sur ce point, dans sa correspondance avec Scholem, qu’elle a changé d’avis depuis son ouvrage sur les *Origines du totalitarisme* de 1950, où elle parlait encore de « mal radical », empruntant à Kant une conception du mal dont ce dernier voit la radicalité dans le fait qu’il « corrompt le fondement de toutes les maximes »⁵⁹⁹. Le terme de radicalité renvoie à une forme de mal qui agit à la racine de la liberté humaine. Et selon Arendt, à cette époque, c’est cette nature radicale du mal que donne à voir l’expérience totalitaire, dans le sens où elle dénature l’humain et détruit ses racines⁶⁰⁰. Un des points qui a heurté les communautés juives tient à l’interprétation qu’Arendt donne du système national-socialiste, qui travaille selon elle à effacer la distinction entre bourreau et victime⁶⁰¹. On l’a accusée, par son argumentation, de contribuer elle-même à l’effacement de cette frontière. Comme dans le cas de la « banalité du mal », on reproche à ses descriptions, qui en tant que telles peuvent sans doute être critiquées, leur caractère performatif : tout se passe comme si, en parlant de banalité du mal et d’effacement des frontières entre victimes et bourreaux, elle contribuait à banaliser et à effacer.

La correspondance entre Scholem et Arendt constitue une pièce capitale de ce dossier, et le débat qui les oppose débat diffère quelque peu des aspects généraux que je viens d’évoquer. À la suggestion de Scholem, les deux lettres qui traitent de ce sujet ont été publiées dans le bulletin d’information en langue allemande de *l’Irgoun Olei Merkas* [*Vereinigung der Einwanderer aus Osteuropa*] le 16 août 1963, et dans la *Neue Zürcher Zeitung* le 20 octobre 1963. Cette publication a été ensuite traduite en anglais, puis en hébreu⁶⁰². La décision de conserver la forme épistolaire qu’Arendt exige de Scholem suggère

⁵⁹⁸ Hannah ARENDT, « Answers to questions by Samuel Grafton » [1963], in : *The Jewish Writings*, New York, Schocken, 2007, p. 472-484, ici p. 479.

⁵⁹⁹ Immanuel KANT, *Die Religion innerhalb des Grenzen der bloßen Vernunft* [1793-94], p. 37 <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/aa06/037.html> [26/12/2021] : « *Dieses Böse ist radical, weil es den Grund aller Maximen verdirbt* ». Radical est ici pris au sens étymologique, qui renvoie à la racine.

⁶⁰⁰ ARENDT, *The Origins of Totalitarianism* (note 464), p. IX et 459. Voir Arendt / Scholem, *Der Briefwechsel*, (note **Erreur ! Signet non défini.**), Lettre du 20 juillet 1963 p. 444.

⁶⁰¹ Voir ASSY, « Eichmann in Jerusalem » (note 595), p. 93.

⁶⁰² On notera que Scholem évoque dès le lendemain de ce premier envoi la possibilité que cette lettre fasse l’objet d’une publication, ce qui a effectivement été le cas. Les lettres du 20 juillet (Arendt) et du 6 août 1963 (Scholem) traitent des modalités de cette publication. Voir ARENDT / SCHOLEM, *Der Briefwechsel* (note 396), p. 444 et p. 446-447.

que, selon elle, la dimension personnelle et la forme dialogique des échanges et du conflit qu'ils donnent à voir doit être préservée. On notera également que sa remise en cause de la légitimité d'un tribunal israélien pour juger Eichmann, formulée par Arendt, a fait l'objet de vives critiques de la part des magistrats impliqués dans le procès, et notamment Jacob Robinson⁶⁰³.

La lettre de Scholem du 23 juin 1963 contient le cœur de sa critique du rapport Eichmann, qui selon lui s'organise autour de deux pôles : « d'un côté les Juifs et leur attitude dans la catastrophe, de l'autre Eichmann et sa responsabilité. »⁶⁰⁴. D'emblée, Scholem concède que les questions soulevées par Arendt dans son livre sont légitimes. Il est cependant frappant de constater que tous deux accentuent différemment l'importance des différents points, comme on peut le voir dans les notes marginales qu'Arendt adjoint à la lettre de Scholem. En marge de la question « pourquoi au juste se sont-ils laissés tuer », qui est selon Scholem « profondément justifiée », Arendt écrit : « pas notre question »⁶⁰⁵, ce qui pointe l'incompréhension fondamentale entre Scholem et Arendt sur les présupposés mêmes du livre.

Ce que Scholem critique avec le plus de véhémence, c'est la manière dont le livre d'Arendt est écrit, ce qui donne lieu à la critique la plus discutée dont il ait fait l'objet :

C'est le ton insensible, et même presque narquois, sur lequel cette question qui nous concerne au cœur véritable de notre vie est traitée dans votre texte. Il y a dans la langue juive quelque chose que l'on ne peut absolument pas définir mais qui est parfaitement concret, ce que les Juifs appellent *Ahabath Israel*, l'amour pour les Juifs. Et de cela, on ne perçoit rien chez vous, chère Hannah, pas plus que chez tant d'intellectuels issus de la gauche allemande.⁶⁰⁶

⁶⁰³ LOEFFLER, *Rooted Cosmopolitans* (note 597), p. 257-260. Voir également : Jacob ROBINSON, *La tragédie juive sous la croix gammée à la lumière du procès de Jérusalem*, Paris, Centre de documentation juive contemporaine, 1968, p. 348-349.

⁶⁰⁴ ARENDT / SCHOLEM, *Der Briefwechsel* (note 396), p. 428-434, ici p. 428 : « *Ihr Buch bewegt sich um zwei Zentren, die Juden und ihre Haltung in der Katastrophe, und Eichmann und dessen Verantwortung* ». ARENDT / SCHOLEM, *Correspondance* (note 396), p. 418.

⁶⁰⁵ *Ibid.*, p. 429 : « *Die Frage der Jugend in Israel : warum eigentlich haben sie sich toeten lassen, ist tief begruendet [...]* ». Note 5 p. 435 : « *nicht unsere Frage* ». ARENDT / SCHOLEM, *Correspondance* (note 396), p. 419.

⁶⁰⁶ *Ibid.*, p. 429 (471 fr) : « *Es ist der herzlose, ja oft geradezu haemische Ton, in dem diese, uns im wirklichen Herzen unseres Lebens angehende Sache, bei Ihnen abgehandelt wird. Es gibt in der juedischen Sprache ettwas durchaus nicht zu definierendes und voellig konkretes, was die Juden Ahabath Israel nennen, Liebe zu den Juden. Savon ist bei Ihnen, liebe Hannah, wie bei so manchen Intellektuellen, die aus der deutschen Linke hervorgegangen sind, nichts zu merken.* ». ARENDT / SCHOLEM, *Correspondance* (note 396), p. 419.

Scholem formule ici un reproche, qu’il avait déjà émis en 1946 au sujet de l’essai « *Zionism reconsidered* », contre ce qu’il identifie comme un manque de solidarité d’Arendt envers les Juifs, ce qui nous place au cœur de la question de l’identité comprise comme sentiment d’appartenance⁶⁰⁷. Le manque de tact dont Scholem l’accuse, qu’il identifie à son « style de légèreté du cœur » et attribue partiellement à l’emploi de l’anglais, lui paraît inapproprié pour traiter du sujet. On peut s’en faire une idée dans la lettre du 3 novembre 1960 précédemment citée, où Arendt parlait de « s’amuser » au procès Eichmann⁶⁰⁸. Elle semble néanmoins avoir pris cette critique au sérieux, puisqu’elle supprime de l’édition suivante certains passages que Scholem avait pris explicitement comme exemple⁶⁰⁹. Ce n’est qu’à la fin de la lettre que Scholem aborde le procès Eichmann lui-même et son issue, et plus précisément l’attitude d’Arendt à l’égard d’Eichmann et son analyse du procès, ainsi que l’expression de « banalité du mal », que Scholem comprend comme une « formule »⁶¹⁰, mais l’accent porte nettement sur l’injustice que son livre fait, selon lui, aux Juifs. On notera que Scholem, dans les textes analysés dans la première partie, est tout sauf tendre à l’égard des Juifs qu’il accuse de s’être bercés d’illusions quant à leur relation avec les Allemands et d’avoir renoncé volontairement à leur culture au profit d’une émancipation, dont il estime qu’elle a été un échec. Toutefois, ses reproches ne portent jamais directement sur la Shoah, et il les formule dans des organes juifs, comme des éléments de débats internes au judaïsme, et non dans la presse générale, comme le fait Arendt.

Un mois plus tard, le 20 juillet 1963, Arendt répond point par point à cette critique. Ce qui est particulièrement intéressant ici, c’est la réponse qu’elle donne à l’accusation d’absence d’« *Ahabath Israel* » que l’on pourrait traduire littéralement par « amour pour le peuple d’Israël », et c’est dans ce sens que le comprend Arendt. Cependant, comme le souligne Stéphane Mosès, sa réponse repose sur un malentendu, en effet cette expression

⁶⁰⁷ Voir *Ibid.*, p. 91-96.

⁶⁰⁸ Sur l’influence de l’exil américain d’Arendt sur sa pensée, voir : Sophie LOIDOLT, « Exil als Neubeginn. Hannah Arendts amerikanische Inspirationen für ihren Begriff des Politischen », in : M. Beck / N. Coomann (éd.), *Historische Erfahrung und begriffliche Transformation. Deutschsprachige Philosophie im Exil in den USA 1933-1945*, Vienne, LIT, 2018, p. 199-219.

⁶⁰⁹ ARENDT / SCHOLEM, *Der Briefwechsel*, (note 396), p. 91-96, note 7 et p. 435.

⁶¹⁰ *Ibid.*, p. 434 : « Schlagwort ». ARENDT / SCHOLEM, *Correspondance* (note 396), p. 32.

signifie plutôt l'amour du prochain, la solidarité que l'amour d'un peuple⁶¹¹. Elle insiste sur le fait qu'elle n'a jamais ressenti d'amour pour aucun collectif, de quelque nature qu'il soit :

Je n'aime en effet que mes amis, et je suis absolument incapable de tout autre amour. Deuxièmement, cependant, cet amour pour les juifs, étant moi-même juive, serait suspect pour moi. Je ne m'aime pas moi-même ni ce que je sais appartenir d'une manière ou d'une autre à ma substance.⁶¹²

Indirectement, elle accuse donc Scholem de pratiquer lui-même le narcissisme qu'elle identifie dans la solidarité qu'il exige d'elle. Mais surtout, il y a ici un décalage évident dans la compréhension du judaïsme que tous deux revendiquent. Bien qu'Arendt se considère comme juive et assume également des responsabilités dans ce sens – notamment dans le contexte de la *Jewish Cultural Reconstruction* (voir p.115) ou de l'Aliyah des jeunes –, ce sentiment d'appartenance ne semble accompagné d'aucune charge émotionnelle. Il est possible que la déclaration d'Arendt permette de réinterpréter son engagement envers l'héritage juif. De son point de vue il s'agit d'une tâche historique face aux victimes et aux survivants de la Shoah, plutôt que de quelque chose qui la concerne en tant qu'individu membre d'un collectif. Selon James Loeffler, Hannah Arendt opère un changement de paradigme entre ses écrits sur le totalitarisme et le rapport sur le procès Eichmann, qui la fait passer d'une identification avec le peuple juif à l'universalisme de ce qu'il appelle, en reprenant l'expression d'Arendt *Amor mundi*⁶¹³. En s'appuyant sur des thèses formulées par Arendt, notamment dans *Les origines du totalitarisme*, dont il sera abondamment question dans le chapitre suivant, Loeffler formule la thèse selon laquelle les droits humains n'excluent pas ; bien au contraire, l'identification avec un peuple. En effet, malgré le patriotisme qu'elle évoque explicitement, elle s'affirme dans l'ensemble de cette lettre comme un individu qui n'est affilié à rien ni tenu par une quelconque forme de loyauté. C'est peut-être en ce sens qu'il faut comprendre l'affirmation quelque peu déroutante qu'elle

⁶¹¹ Stéphane MOSES, « Das Recht zu urteilen. Hannah Arendt, Gershom Scholem und der Eichmann-Prozess », in : G. Smith (éd.) : *Hannah Arendt Revisited: „Eichmann in Jerusalem und die Folgen“*, Francfort/Main, 2000, p. 78-92, ici p. 80.

⁶¹² ARENDT / SCHOLEM, *Correspondance* (note 396), p. 429. ARENDT / SCHOLEM, *Der Briefwechsel* (note 396), p. 439-440 : « Ich liebe in der Tat nur meine Freunde und bin zu aller anderen Liebe völlig unfähig. Zweitens aber wäre mir diese Liebe zu den Juden, da ich selbst jüdisch bin, suspekt. Ich liebe nicht mich selbst und nicht dasjenige, wovon ich weiß, dass es irgendwie zu meiner Substanz gehört. »

⁶¹³ LOEFFLER, *Rooted Cosmopolitans* (note 597), p. 296. Cette expression est issue de la *Condition de l'homme moderne*, ouvrage qu'Arendt publie en 1958, et qui se situe donc chronologiquement entre l'ouvrage sur le totalitarisme et le compte rendu du procès Eichmann.

formule dans la même lettre à Scholem : « Je sais bien entendu qu’il existe un problème juif sur ce plan, mais cela n’a jamais été le mien. Pas même dans mon enfance. »⁶¹⁴ En revanche, la tâche de Scholem implique de travailler à la construction de l’État juif sur les ruines du judaïsme européen, ce qui présuppose une perspective entièrement différente et permet une forme d’appartenance nationale qui est complètement étrangère à Arendt.

Quelques semaines plus tard, le 12 août 1963, Scholem aborde à nouveau le concept de « banalité du mal », ce qui entraîne une poursuite de l’échange et permet aux deux correspondants de préciser leurs positions respectives. Scholem exprime son scepticisme vis-à-vis de ce terme : « Je crois qu’Eichmann, lorsqu’il se promenait en uniforme SS et jouissait de voir tout le monde trembler devant lui, n’était pas du tout ce personnage banal auquel vous voulez nous faire accroire aujourd’hui, avec ou sans ironie. »⁶¹⁵ Scholem suggère ici qu’Eichmann n’a pas toujours été aussi ordinaire qu’il a pu le paraître au procès ; pour Scholem, Arendt est la victime d’une banalisation qu’Eichmann lui-même a initiée pour se donner l’air d’être le rouage inoffensif d’un système. La réponse d’Arendt, le 14 septembre 1963, ne revient pas sur cette objection, mais doit être comprise comme une réaction à quelque chose dont on l’a en effet souvent accusée, et à propos de son livre, de manière injustifiée :

Vous avez de nouveau compris de travers le mot « banalité du mal ». Il s’agit du fait que le mal est un phénomène superficiel et non qu’il est « banalisé » ou présenté comme inoffensif. C’est le contraire qui est vrai. L’élément décisif est que des gens parfaitement médiocres, qui n’étaient ni bons ni mauvais de nature, aient provoqué un malheur aussi monstrueux.⁶¹⁶

En conséquence, il convient de distinguer deux aspects : d’une part, Arendt n’a jamais eu l’intention de banaliser ou de minimiser la Shoah, nous pouvons en convenir, mais elle a souvent été mal comprise dans ce sens. Reste en revanche à savoir si ce qu’elle écrit sur les « gens médiocres » s’applique également aux cadres du parti et aux principaux organisateurs

⁶¹⁴ ARENDT / SCHOLEM, *Correspondance* (note 396), p. 428. ARENDT / SCHOLEM, *Der Briefwechsel* (note 396), p. 439 : « *Ich weiss natürlich, dass es ein Judenproblem auf dieser Ebene gibt, aber es ist niemals das meine gewesen.* »

⁶¹⁵ ARENDT / SCHOLEM, *Correspondance* (note 396), p. 440. ARENDT / SCHOLEM, *Der Briefwechsel* (note 396), p. 453 : « *Ich glaube, dass Eichmann, als er in der S.S. Uniform herumspazierte und genoss, wie alles vor ihm zitterte, gar nicht der banale Herr war, als den Sie ihn uns jetzt [...] aufreden wollen.* »

⁶¹⁶ ARENDT / SCHOLEM, *Correspondance* (note 396), p. 446. ARENDT / SCHOLEM, *Der Briefwechsel*, (note **Erreur ! Signet non défini.**), p. 458 : « *Das Wort Banalität des Bösen haben Sie wieder missverstanden. Es handelt sich darum, dass das Böse ein Oberflächenphänomen ist und nicht darum dass es ‚banalisiert‘ wird oder verharmlost [...]. Entscheidend ist, dass vollkommen durchschnittliche Leute, die von Natur aus weder böse noch gut waren, ein so ungeheuerliches Unheil anrichten konnten.* »

du massacre de masse et si, sur ce point précis, elle n'a pas succombé à la supercherie d'Eichmann.

Yerushalmi fait partie des voix qui se sont élevées contre les analyses développées par Arendt dans son ouvrage sur le procès Eichmann, alors même qu'il reconnaît la pertinence de certaines des analyses des *Origines du totalitarisme*. Yerushalmi critique, à l'instar de nombreux commentateurs, le traitement qu'Arendt réserve aux conseils juifs [*Judenräte*] dans son livre. Elle leur reproche en effet d'avoir contribué à organiser la déportation et l'extermination. Elle affirme que s'ils n'y avaient pas apporté leur concours, le nombre de victimes aurait été bien moins important⁶¹⁷. Yerushalmi note qu'il n'a nullement l'intention de défendre les conseils juifs, mais plutôt de rendre compte de la complexité de la situation et de prendre en considération un contexte historique qu'elle a elle-même développé dans son ouvrage sur le totalitarisme⁶¹⁸. Pour lui, l'idée selon laquelle sans les conseils juifs, le nombre de victimes de la Shoah aurait été moins important, relève de la pure spéculation. Le point majeur de sa critique concerne le fait que ce type d'organisation découle directement de l'ensemble des relations entre l'État et les communautés juives qu'il a développées dans les pages précédentes, à savoir l'alliance verticale, qui jusqu'alors avait constitué le cœur de leur organisation et de leur stratégie de protection. C'est la nature des relations entre les communautés juives et l'État qui explique, selon Yerushalmi, l'attitude des conseils juifs, qui ne prennent conscience que tardivement de leur impuissance et tentent de négocier, alors même qu'ils n'ont plus rien à obtenir. Il ne nie pas que certains individus aient eu une attitude déplorable dans ce cadre, mais insiste sur le fait que la plupart ont seulement essayé de se mettre au service de leur communauté du mieux qu'ils le pouvaient⁶¹⁹.

Arendt tente de répondre à la controverse dans différents textes, y compris le *post-scriptum* qui figure dans l'édition de 1977 d'*Eichmann in Jerusalem*, en soulignant qu'il s'agit d'un simple compte rendu objectif et qu'elle s'est contentée de traiter des sujets qui étaient abordés lors de débats⁶²⁰. C'est discutable, si l'on considère que souvent, comme chez

⁶¹⁷ ARENDT, *Eichmann in Jerusalem* (note 596), p. 125.

⁶¹⁸ YERUSHALMI, *Diener von Königen* (note 236), p. 50-51.

⁶¹⁹ *Ibid.*, p. 52-53. Yerushalmi cite l'ouvrage suivant, qui livre une étude substantielle du rôle des conseils juifs sous le nazisme : Isaiah TRUNK, *Judenrat. The Jewish Councils in Eastern Europe under Nazi Occupation*, New York, Macmillan, 1972.

⁶²⁰ ARENDT, *Eichmann in Jerusalem* (note 596), p. 280-298. On citera également ARENDT, « Answers to questions submitted by Samuel Grafton » (note 598), p. 481. Ainsi que Hannah ARENDT, « The Eichmann

Scholem, c’est le ton léger qu’elle adopte qui a été mis en cause, ou parfois, comme le fait Yerushalmi, une interprétation, qui figure indubitablement dans le texte. L’argument de l’objectivité du rapport est également contestable, étant donné qu’une des critiques les plus virulentes qui lui a été opposée, venait de Jacob Robinson, qui a contribué au procès en tant que collaborateur de l’avocat général, Gideon Hausner et que lui aussi tente d’argumenter de manière factuelle⁶²¹. Ce sont donc bien, au moins pour un pan de la controverse, des points de vue différents qui s’opposent. Elle justifie en outre son intérêt pour le procès en insistant sur le fait qu’elle y a participé en tant que « survivante »⁶²². Elle indique également que la part qui a été prise par les conseils juifs dans l’organisation de la déportation et de l’extermination relève selon elle du « passé non-assumé des Juifs »⁶²³. L’expression qu’elle emploie en anglais : « *unmastered past* » est la traduction qu’elle donne au terme allemand de « *unbewältigte Vergangenheit* ». L’expression figure également dans la lettre à Scholem du 20 juillet 1963 où elle justifie sa position sur les conseils juifs dont elle dit qu’ils constituent « notre part de ce qu’on appelle le passé non-assumé »⁶²⁴. En choisissant ce vocabulaire, Arendt inscrit son discours dans les discussions, particulièrement virulentes aux États-Unis et en Israël, autour du statut de ‘survivant’, dans le cadre des négociations concernant l’Accord sur les réparations, dont la version finale est signée en 1965 (voir introduction).

Ces justifications interrogent profondément la position adoptée par Arendt dans ces textes. En se qualifiant de survivante, elle s’inclut dans le groupe des victimes mais en même temps, le ton qu’elle adopte et l’objectivité qu’elle revendique la placent dans une position surplombante qui l’en exclut. Dans la même lettre à Scholem, elle considère le fait d’être juif

Case and the Germans: A Conversation with Thilo Koch » [1976], in : *The Jewish Writings*, New York, Schocken, 2007, p. 485-489, ici p. 485.

⁶²¹ Jacob ROBINSON, *And the crooked shall be made straight. The Eichmann Trial, the Jewish Catastrophe, and Hannah Arendt’s Narrative*. New York / Londres, Jewish Publication Society, 1965. Pour un compte rendu précis du contenu de cette critique, voir Loeffler, *Rooted Cosmopolitans* (note 597), p. 258.

⁶²² ARENDT, « Answers to questions submitted by Samuel Grafton » (note 598), p. 474. Voir également ARENDT, *Eichmann in Jerusalem* (note 596), p. 8.

⁶²³ ARENDT, « Answers to questions submitted by Samuel Grafton » (note 598), p. 476. ARENDT, « The Eichmann Case and the Germans » (note 620), p. 485 : « *unmastered past of the Jews* ». Arendt reprend l’expression employée par Erich Müller-Gangloff, directeur de l’Académie protestante de Berlin, dans son invitation au colloque « Verbindlichkeit und Problematik unserer Geschichte », organisé en 1955. Il y évoqué l’« ombre d’un passé non assumé » (« *Schatten einer unbewältigten Vergangenheit* »).

⁶²⁴ ARENDT / SCHOLEM, *Correspondance* (note 606), p. 430, ARENDT / SCHOLEM, *Der Briefwechsel*, (note 606), p. 441. Le traducteur a choisi de traduire cette expression par « passé non maîtrisé », ce qui ne me semble pas entièrement satisfaisant.

comme une simple détermination factuelle, mais, semble-t-il, pas comme quelque chose qui engage son discours et la réception dont il est l'objet. En cela, elle adopte une attitude radicalement différente de celle qui caractérisait les discours sur la 'symbiose judéo-allemande', dans lesquels les auteurs des années 1960 procédaient tous à des degrés divers à un croisement de leur histoire individuelle avec l'histoire collective.

Dans cette lettre, elle distingue clairement entre les fonctionnaires, qu'elle accuse d'avoir participé à l'entreprise d'extermination, et le reste des victimes. Néanmoins, dans l'essai de 1944, intitulé « *Organisierte Schuld* », elle analyse finement l'abolition des frontières entre le « bien » et le « mal » que rend possible le totalitarisme nazi. Ce texte rédigé par Arendt en 1944 est paru en anglais en 1945, avant de trouver sa place dans l'édition allemande des six essais publiés à Heidelberg en 1976, un an après la mort de l'autrice. Il analyse le mode de fonctionnement du national-socialisme comme ce qui rend impossible la distinction entre les criminels et les victimes et signale que cela rend difficilement réalisable la volonté des alliés de poursuivre et de punir les criminels de guerre : « La mobilisation totale s'est terminée par la totale complicité du peuple allemand. »⁶²⁵ Il découle du système national-socialiste un flou généralisé. La seule certitude possible concerne ceux et celles qui ont été exécutées. L'innocence ne peut donc être prouvée qu'*ex post*, et il résulte de cette indistinction une « culpabilité d'ensemble du peuple allemand »⁶²⁶. Cette idée de la culpabilité collective constitue probablement un impensé des discours sur la 'symbiose judéo-allemande'. Si l'on admet que l'avènement des nazis et la Shoah mettent en cause d'une manière ou d'une autre l'ensemble du peuple allemand, il n'est pas possible pour les Juifs d'affirmer qu'il ait pu exister quelque chose comme une 'symbiose' avec les Allemands. Le malaise que l'on ressent à l'énoncé de cette expression réside peut-être dans cette impossibilité d'identifier les coupables avec certitude et cette dernière explique peut-être également pourquoi les « preuves » de la 'symbiose' que livrent les auteurs qui la défendent se situent toujours à l'échelle individuelle et non pas à l'échelle collective. La formulation même de 'symbiose judéo-allemande' est rendue impossible, si l'on prend au sérieux la

⁶²⁵ Hannah ARENDT, « *Organisierte Schuld* » [1945], in : *Die verborgene Tradition* [1976], Francfort/ Main, Suhrkamp, 2016, p. 32-45, ici p. 33 : « *Die totale Mobilmachung hat in der totalen Komplizität des deutschen Volkes geendet.* » Une première version, traduite en anglais de cet article est parue en 1945 dans la revue *Jewish Frontier*.

⁶²⁶ *Ibid.*, p. 35 : « *Gesamtschuld des deutschen Volkes* ».

« culpabilité d’ensemble du peuple allemand ». La force de l’argumentation d’Hannah Arendt dans cet essai réside dans le fait qu’elle ne prend pas la culpabilité collective comme la conséquence d’une situation ou d’événements, mais comme le résultat d’une stratégie consciente de l’État nazi. En somme, si les Allemands dans leur ensemble sont pris dans une culpabilité collective, c’est le système qui en est responsable et pas eux-mêmes pris individuellement.

À la fin du texte « *Organisierte Schuld* », Arendt opère cependant une distinction fine, qui vise à empêcher son lecteur de succomber à la croyance selon laquelle seuls les Allemands seraient pris dans le nœud de culpabilité qu’elle évoque : « Depuis des années, je rencontre des Allemands qui déclarent qu’ils ont honte d’être allemands. J’ai toujours eu la tentation de leur répondre que j’avais honte d’être un humain. »⁶²⁷ Elle interprète cette honte comme une forme de solidarité, dont elle regrette en 1944 qu’elle n’ait pas eu d’efficacité politique concrète. Pour elle, l’idée d’humanité entre dans une nouvelle ère, à partir du moment où chacun a pu se rendre compte que l’humain des Lumières était aussi capable de barbarie et qu’il ne suffisait pas de s’en remettre à une humanité commune pour se défaire de ce trait. Dans ce texte, elle oppose radicalement l’idée d’humanité et l’idée de race. L’idée d’humanité implique selon elle une responsabilité collective que l’ensemble des humains n’est pas prêt à prendre en charge :

En effet, l’idée d’humanité, une fois libérée de tout sentimentalisme, a une lourde conséquence sur le plan politique, à savoir que d’une manière ou d’une autre nous allons devoir prendre sur nous la responsabilité de tous les crimes commis par des humains et que les peuples vont devoir prendre sur eux la responsabilité de tous les méfaits commis par des peuples.⁶²⁸

Cette vision place l’idée d’humanité dans le cadre d’une éthique de la solidarité et de la responsabilité. Elle donne des devoirs plus que des droits et les humains ne sont pas toujours prêts ni à les reconnaître ni à les prendre en charge. Pour elle, la honte d’être humain est la suite logique de la prise de conscience de ce devoir et de cette responsabilité.

⁶²⁷ ARENDT, « *Organisierte Schuld* » (note 625), p. 43-44 : « *Seit vielen Jahren begegnen mir Deutsche, welche erklären, daß sie sich schämten, Deutsche zu sein. Ich habe mich immer versucht gefühlt, ihnen zu antworten, daß ich mich schämte, ein Mensch zu sein.* »

⁶²⁸ *Ibid.*, p. 44 : « *Denn die Idee der Menschheit, gereinigt von aller Sentimentalität, hat politisch die sehr schwerwiegende Konsequenz, daß wir in dieser oder jener Weise die Verantwortung für alle von Menschen begangenen Verbrechen, daß die Völker für alle von Völkern begangenen Untaten die Verantwortung werden auf sich nehmen müssen.* »

Dans la « Dédicace à Karl Jaspers » qui ouvre les six essais publiés par Arendt en 1948, elle réfléchit à sa propre position par rapport à l'Allemagne, qui est éclairante quant à sa conception de la position de l'individu par rapport au groupe⁶²⁹. Elle évoque la difficulté qu'il y a à publier en Allemagne et met cette difficulté en regard du désir d'écrire en allemand, qui est, dit-elle « le seul retour d'exil que l'on ne peut jamais complètement bannir de ses rêves »⁶³⁰. D'emblée, l'ensemble des textes réunis dans ce volume est mis sous le signe de la Shoah, de l'exil, et de sa difficulté à se positionner par rapport au pays d'où elle vient. L'expérience de l'exil et du rejet est immédiatement replacée par l'autrice dans le temps long du judaïsme, comme une expérience non pas unique et singulière, mais connue et répétée. Néanmoins, elle évoque l'impossibilité qu'il y a de ne pas confronter chaque Allemand rencontré à son passé. Elle reviendra sur l'origine insidieuse et perverse de cet état de fait dans « Die organisierte Schuld », un essai précurseur à la fois de sa grande étude sur le totalitarisme et de l'esprit de son rapport sur le procès Eichmann. Elle insiste sur la nécessité de quitter le terrain de la haine pour en créer un nouveau, qu'elle définit de la manière suivante à la fin de la dédicace à Karl Jaspers :

Puisque le socle des faits s'est transformé en abîme [à Auschwitz], l'espace dans lequel on pénètre quand on le quitte, est pour ainsi dire un espace vide, dans lequel il n'y a plus de nations ni de peuples, mais des individus, qui n'accordent plus beaucoup d'importance à ce que pense la majorité des humains, quand bien même il s'agirait du peuple auquel on appartient.⁶³¹

Ce texte n'est pas dénué de provocation. Ceux des années suivantes sont l'œuvre d'un individu qui, étant donné les événements qui viennent de se dérouler, décide d'agir par l'écriture, sans se soucier de l'opinion de qui que ce soit, sans prêter attention à ce que l'un ou l'autre pourrait penser.

⁶²⁹ Hannah ARENDT, *Sechs Essays. Die verborgene Tradition* [1948], Göttingen, Wallstein, 2019. Cette dédicace, ainsi que les essais qui suivent ont fait l'objet d'une publication sous le titre *Die verborgene Tradition*. Sont venus s'ajouter au six précédents « Aufklärung und Judenfrage » et « Der Zionismus in heutiger Sicht ». ARENDT, « Zueignung an Karl Jaspers » (note 425).

⁶³⁰ *Ibid.*, p. 7 : « Angesichts dessen, was geschehen ist, zählt die Verführung, seine eigene Sprache schreiben zu dürfen, Wahrhaftig nicht, obwohl dies die einzige Heimkehr aus dem Exil ist, die man nie ganz aus den Träumen verbannen kann ».

⁶³¹ *Ibid.*, p. 11. « Ist der Boden der Tatsachen zu einem Abgrund geworden, so ist der Raum, in den man sich begibt, wenn man sich von ihm entfernt, ein gleichsam leerer Raum, in welchem es nicht mehr Nationen und Völker gibt, sondern nur noch einzelne, für die es nicht mehr sehr erheblich ist, was die Mehrzahl der Menschen jeweils gerade denkt, und sei es die Mehrzahl des eigenen Volkes. »

Émancipation et droits humains

Dans « La tradition cachée », Arendt remarque au sujet de Heinrich Heine : « Heine est le seul Juif allemand qui aurait pu dire de lui-même qu’il était à la fois juif et allemand. Il est le seul grand exemple d’assimilation réussie dont peut se féliciter toute l’histoire de l’assimilation. »⁶³² Il est sans doute possible de discuter cette assertion, d’abord pour ce qui est de l’‘assimilation réussie’ de Heine, qui est marquée tant par l’expérience du rejet que par l’exil, et ensuite pour son caractère unique⁶³³. La formulation d’Arendt insiste sur le caractère fondamentalement individuel de l’expérience de l’‘assimilation’. Si cette dernière a réussi, c’est pour des individus isolés, pas pour un groupe, encore moins pour l’ensemble des Juifs d’Allemagne. Par ailleurs, le choix de l’expression donne à entendre qu’Arendt trouverait légitime que Heine se dise juif et allemand, alors même que la réussite ou l’échec de ce processus et son caractère pervers tient au fait qu’ils sont toujours constatés de l’extérieur, et pas par n’importe quel tiers, mais par un tiers, qui n’est pas lui-même membre du groupe minoritaire. On soulignera enfin le caractère ambigu du terme ‘assimilation’ dont rend bien compte l’article « Assimilation » d’Amos Morris-Reich dans le *Handbuch jüdischer Geschichte und Kultur*. Il montre d’une part que ce concept se développe au même moment que l’antisémitisme moderne autour de 1870 et qu’il y a d’autre part un contraste frappant entre l’interprétation majoritairement positive que donnent les Juifs de l’assimilation et celle qu’en donnent les antisémites, qui voient en elle une exigence jamais remplie⁶³⁴. Dans cette divergence de points de vue sur le concept et dans la diversité des interprétations auxquelles il donne lieu réside le caractère problématique de l’emploi de ce terme⁶³⁵.

Dans *Les Origines du totalitarisme*, Arendt souligne un des paradoxes de l’assimilation des Juifs qui est lié à ce qu’elle appelle « la perversion de l’égalité » et tient selon elle au fait

⁶³² Hannah ARENDT, « Die verborgene Tradition » [1948], in : *Die verborgene Tradition. Acht Essays*, Francfort/ Main, 2016, p. 46-73, ici p. 52 : « Heine ist der einzige deutsche Jude, der wirklich von sich hätte sagen können, daß er beides zugleich und in eins gewesen sei: Deutscher und Jude. Er ist das einzige große Beispiel geglückter Assimilation, das die gesamte Geschichte der Assimilation. »

⁶³³ Pour comprendre pourquoi Heine ne peut être pas être compris comme une figure de l’« assimilation réussie », on s’intéressera à son rapport au judaïsme et à l’exil, qui fait l’objet de l’article suivant : Anna REDLICH-GAIDA, « Heinrich Heine: *Jehuda ben Halevy* (1851) », in : B. Bannasch / G. Roschus (éd.), *Handbuch der deutschsprachigen Exilliteratur*, Berlin, De Gruyter, 2013, p. 321-328.

⁶³⁴ À partir du moment, où l’antisémitisme envisage le judaïsme comme appartenance à une ‘race’, cette condition ne peut pas être remplie.

⁶³⁵ Amos MORRIS-REICH, « Assimilation », in : D. Diner (éd.), *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur*, vol. 1, Stuttgart, Metzler, 2011, p. 171-176.

que cette dernière qui était un concept politique est devenue un concept social⁶³⁶. Elle en résume ainsi les enjeux : « Plus les conditions sont égales, moins il y a d'explications aux différences qui existent entre les personnes et de ce fait, plus les groupes et les individus sont inégaux. »⁶³⁷ Elle distingue ici l'égalité garantie par le droit et les inégalités plus diffuses, mais non moins réelles qui se perpétuent au sein de la société. De ce point de vue, le diagnostic qu'elle pose n'est pas si éloigné de celui de Strauss, qui voyait dans l'avènement des sociétés libérales le résultat d'un processus de dépolitisation. Selon Arendt, il y aurait une forme de relation de vases communicants entre l'égalité formelle et l'inégalité sociale, la première, en rendant caduques les différences entre les groupes, nourrirait l'incompréhension du groupe majoritaire envers les différences qui perdurent malgré tout chez les individus issus des groupes minoritaires. En outre, tout se passe comme si, plus les différences étaient ténues, plus elles sautaient aux yeux et étaient perçues comme intolérables⁶³⁸.

Comme l'écrit Martine Leibovici dans l'*Arendt-Handbuch*, dans lequel elle rend compte de la conception arendtienne de l'antisémitisme, le fait d'être juif a cessé d'être un statut pour devenir « un ensemble de caractéristiques naturelles et indélébiles qui étaient inhérentes à tout Juif. »⁶³⁹. On notera cependant que le nazisme et ses lois raciales ont, sous le prétexte de ces caractéristiques, repolitisé l'antisémitisme en l'inscrivant dans la loi. Ces différences sociales perçues, qui survivent à la disparition des différences légales du fait de l'émancipation, constituent donc le terreau sur lequel un nouvel ordre politique raciste pourra

⁶³⁶ Hannah ARENDT, *The Origins of Totalitarianism* (note 464), p. 54 : « *Perversion of equality* ».

⁶³⁷ *Ibid.* : « *The more equal conditions are, the less explanation there is for the differences that actually exist between people; and thus all the more unequal do individuals and groups become.* » Voir aussi Martine LEIBOVICI, « Antisemitismus », traduit du français par R. Krause, in : W. Heuer/ B. Leiter/ S. Rosenmüller (éd.), *Arendt-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart, Metzler, 2011, p. 264-265, ici p. 264.

⁶³⁸ Ce type de réflexions a été poursuivi par certains chercheurs qui ont appliqué le concept d'*uncanny Valley*, issu de la robotique, au racisme. Ce concept, souvent traduit par « vallée de l'étrange » ou « vallée dérangement », désigne le malaise créé par les robots qui ont des traits humains réalistes. Plus la proximité est grande, plus les légères différences qui demeurent sont perçues comme une source d'inconfort. Appliqué au racisme, ce concept permet de saisir comment des différences minimales entre individus sont gonflées par la perception et nourrissent de racisme. Il permet en outre de lier ce phénomène psychologique à des processus de déshumanisation. Voir Timothy MORTON, « Racism, Ecology and The Uncanny Valley » http://aihumanities.org/ko/wp-content/uploads/mangboard/2019/07/16/F272_Racism,%20Ecology%20and%20The%20Uncanny%20Valley_Timothy%20Morton.pdf [2/06/2021] Voir aussi: <http://www.umich.edu/~uncanny/implicit.html> [2/06/2021].

⁶³⁹ LEIBOVICI, « Antisemitismus » (note 637), p. 264 : « *ein Ensemble natürlicher, unauslöschlicher Eigenschaften bestimmt, die jedem Juden innewohnen* ».

s’appuyer. La persistance de différences ressenties par certaines franges de la population constitue donc un danger majeur pour la pérennité des acquis du processus d’émancipation. Dans un texte de 1933 intitulé « *Original assimilation* » qu’Arendt écrit pour les cent ans de la mort de Rahel Varnhagen, on peut lire « l’assimilation est un fait, et ce n’est que plus tard, dans le contexte d’une lutte de défense qu’il devient une idéologie »⁶⁴⁰. *Les Origines du totalitarisme* viennent d’une certaine manière nuancer le propos du texte de 1933. En effet, le livre montre qu’il y a au moins deux versants idéologiques à l’assimilation, sans qu’il soit possible de dire lequel des deux est premier. Les Juifs revendiquent pour certains d’entre eux leur faculté d’assimilation et leur appartenance à la nation allemande ou française. Mais il y a aussi de l’autre côté une exigence d’assimilation, formulée par la société majoritaire ou certains de ses pans qui insistent sur la nécessité pour les Juifs de s’assimiler pour être considérés comme des membres de plein droit de cette société. Cette exigence s’accompagne, comme on l’a vu dans le premier chapitre de cette partie, d’une suspicion permanente à l’égard des Juifs qui ne seraient jamais assez assimilés⁶⁴¹. Dans son article sur l’antisémitisme, Arendt voit dans le rapport à l’histoire un signe du rapport à l’assimilation. Les défenseurs juifs de l’assimilation, au premier rang desquels elle place Hermann Cohen, tendent à faire de l’histoire juive une histoire de l’injustice. Et elle replace cette tendance dans un contexte plus large qu’elle décrit de la manière suivante : « quand l’histoire juive est écrite par des Juifs, elle a souvent été une tentative tacite et inconsciente – rarement consciente et exprimée – de composer avec leurs ennemis ou, plus précisément, avec l’histoire de leurs ennemis »⁶⁴². Si l’on suit l’analyse menée par Arendt, « l’assimilationisme » qu’elle considère comme caractéristique du judaïsme d’Europe de l’Ouest, se retrouve dans la compréhension de l’histoire juive en termes de ‘symbiose judéo-allemande’. En effet, cette dernière inscrit l’histoire juive dans l’histoire allemande, tout en tentant de montrer que l’histoire allemande s’inscrit également dans l’histoire juive. Cette

⁶⁴⁰ Hannah ARENDT, « Original Assimilation »[1932], in : *The Jewish Writings* sld. J. Kohn et R. H. Feldman, New York, Schocken Books, 2007, p. 22-28, ici p. 22 : « *assimilation is a fact, and only later, in the context of defensive struggle, does it become ideology.* »

⁶⁴¹ Voir Martine LEIBOVICI, « Assimilation », traduit du français par R. Krause, in : W. Heuer/ B. Leiter/ S. Rosenmüller (éd.), *Arendt-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart, Metzler, 2011, p. 268-269.

⁶⁴² Hannah ARENDT, « Antisemitism » [années 1930], in : *The Jewish Writings* sld. J. Kohn et R. H. Feldman, New York, Schocken Books, 2007, p. 46-125, ici p. 48 : « *when Jewish history is written by Jews, it has usually been a tacitly – rarely expressis verbis – conscious or unconscious attempt to come to terms with their foes or, better, with the history of their foes.* »

vision des deux peuples insiste sur l'intrication de leurs histoires, devenues indissociables l'une de l'autre. C'est une interprétation qui s'impose de manière encore plus pressante depuis la Shoah et constitue un des fondements de l'idée de 'symbiose négative', développée par Dan Diner et dont il sera question dans la partie suivante.

Arendt se montre extrêmement sceptique à l'égard de l'émancipation et de l'assimilation. Dans l'essai de 1948 « Die verborgene Tradition », elle évoque « l'ambiguë liberté de l'émancipation et l'égalité plus ambiguë encore de l'assimilation »⁶⁴³. Voici comment elle formule l'attente propre au mouvement d'émancipation : « Les Juifs, une fois émancipés seraient non seulement des humains, mais des humains plus libres et plus dénués de préjugés et plus humains. »⁶⁴⁴ C'est la temporalité impliquée par cette phrase qui en fait l'intérêt : l'humanité commune n'y est pas vue comme la justification et la raison de l'émancipation, mais elle en est le résultat. C'est parce qu'il est émancipé que le Juif est humain et non parce qu'il est humain qu'on l'émancipe. L'humanité n'est donc pas comprise comme un donné préalable, mais comme une caractéristique variable, mesurable en fonction du degré d'émancipation. Cette vision, pour provocante qu'elle soit, permet d'expliquer le sentiment dont ont eu à souffrir les Juifs d'Allemagne de ne jamais être assez émancipés aux yeux des Allemands. Elle l'amène à la conclusion qu'elle qualifie elle-même d'absurde, selon laquelle « il [existe] certes toutes sortes de peuples, mais en outre également des humains par excellence, à savoir les Juifs »⁶⁴⁵. L'humanité, à l'époque de l'émancipation, n'est évoquée que pour les pans de la population dont on doute qu'ils relèvent de cette catégorie. Tout se passe comme si l'homme des droits humains était en fait l'*homo sacer*, pour reprendre la catégorie sur laquelle a beaucoup travaillé Giorgio Agamben, et que ce statut le désignait bien plus comme victime que comme détenteur de droits⁶⁴⁶. Comme l'écrit le philosophe italien : « Derrière le long processus conflictuel qui mène à la reconnaissance des droits et

⁶⁴³ Hannah ARENDT, « Die verborgene Tradition » (note 632), p. 47 : « *die zweideutige Freiheit der Emanzipation und die noch zweideutigere Gleichheit der Assimilation* ».

⁶⁴⁴ *Ibid.*, p. 54 : « *daß Juden, wenn erst einmal emanzipiert, nicht nur Menschen, sondern freiere, vorurteilslosere, menschlichere Menschen werden würden.* »

⁶⁴⁵ *Ibid.* : « *es [gäbe] zwar alle möglichen Völker, aber außerdem auch noch Menschen schlechthin, nämlich die Juden.* »

⁶⁴⁶ Agamben explique que, dans le droit romain, le meurtrier d'un homme qualifié de sacré, *homo sacer*, ne pouvait pas être puni de ce crime. L'homme sacré l'était au sens où il ne pouvait pas être sacrifié. Voir Giorgio AGAMBEN, *Homo Sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, traduit de l'italien par M. Raiola, Paris, Le Seuil, 1997, p. 81.

des libertés formelles se trouve, encore une fois, le corps de l’homme sacré avec son double souverain, sa vie insacriable et pourtant, tuable. »⁶⁴⁷ Les droits humains peinent, pour les populations qui se trouvent aux marges des sociétés, à avoir la valeur protectrice que leur conférerait une pleine appartenance. Chez Agamben, c’est la Shoah qui impose de repenser l’humain et la valeur de sa vie ; chez Arendt, la situation minoritaire elle-même est porteuse de ce type de réflexions, comme elle le montre dans son analyse de la « figure du paria ».

La catégorie de ‘paria’ sert à Arendt pour analyser la figure de K. dans *Le château* de Franz Kafka, qui est selon elle le produit de l’émancipation et le symbole de la volonté d’assimilation, dont ce texte constitue une parabole⁶⁴⁸. Elle se sert de ce texte pour se livrer à une analyse de ce que sont les droits humains et du piège qu’ils représentent pour les Juifs. Selon elle, la solitude de K. dans le texte représente la situation de l’individu juif qui souhaite effacer ce qui le distingue des non-Juifs et doit donc faire comme si ses coreligionnaires n’existaient pas, raison pour laquelle il est présenté comme seul dans le texte. Arendt parle de son « isolation radicale »⁶⁴⁹. On retrouve ici une argumentation proche de celle de Strauss, qui expliquait que l’individualisme propre aux sociétés libérales privait les communautés juives de leur fonction protectrice. Cependant, à partir de la fin du XIX^{ème} siècle, les associations juives se multiplient en Allemagne, et sont loin d’être toutes adossées aux communautés religieuses. On citera notamment le *Central-Verein deutscher Bürger jüdischen Glaubens** créé en 1893, qui poursuivait le but de l’obtention et de la protection des droits des Juifs d’Allemagne⁶⁵⁰. Entre la fin du XIX^{ème} siècle et 1933, on observe une multiplication d’associations juives dont les membres se réunissent autour d’intérêts divers, ce qui témoigne d’un sentiment d’appartenance qui persiste malgré l’intégration dans la société allemande et contredit la thèse d’un isolement radical de l’individu juif en son sein⁶⁵¹. Ces associations juives n’avaient pas le statut juridique qu’avaient les communautés juives

⁶⁴⁷ *Ibid.*, p. 18.

⁶⁴⁸ ARENDT, « Die verborgene Tradition » (note 632), p. 63.

⁶⁴⁹ *Ibid.*, p. 67.

⁶⁵⁰ Concernant le rôle politique joué par le *Centralverein deutscher Bürger jüdischen Glaubens*, voir Rebekka DENZ / Tilmann GEMPP-FREIDRICH (éd.), *Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens. Anwalt zwischen Deutschtum und Judentum* Berlin, De Gruyter Oldenbourg, 2021. Ainsi que Avraham BARKAI, „Wehr dich!“ *Der Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens (C.V.) 1893–1938*, Munich, Beck, 2002.

⁶⁵¹ Au sujet de l’analyse de ces structures communautaires et de leurs évolutions, voir BRENNER, *The Renaissance of Jewish Culture* (note 373), p. 36-65.

avant l'émancipation, mais elles jouaient un rôle social indéniable. L'isolation qu'Arendt identifie comme celle des Juifs dans son interprétation du texte de Kafka correspondait sans doute à un ressenti, mais on peine à y voir une représentation de la situation historique, où une grande partie des Juifs n'abandonnent pas leur appartenance communautaire en s'intégrant à la société allemande. Si les Juifs ont renoncé à quelque chose, c'est d'une part à tout un ensemble de traditions religieuses et d'autre part à la vie communautaire qu'elles impliquent. Arendt revient sur cet abandon de ce qu'elle appelle des « caractéristiques » (*Eigenschaften*), qui fait de K. pour ainsi dire un 'homme sans qualité', un homme réduit à une pure humanité : « Sa volonté se dirige uniquement vers ce à quoi tous les hommes devraient naturellement avoir droit »⁶⁵². Elle souligne d'ailleurs qu'en cela, la figure de K. dépasse la problématique propre au judaïsme et est emblématique de l'attitude de tout représentant d'un groupe victime de discriminations. Il veut des droits et pas de faveurs de la part du château, ce qui provoque l'incompréhension des autres auprès desquels il finit par comprendre que « cette simple humanité, ces droits humains, cette normalité qu'il croyait si naturelle pour les autres, n'existent pas »⁶⁵³. La thèse d'Arendt est pour le moins provocante, elle revient à dire que les droits humains n'existent pas, ou du moins qu'ils n'existent que pour ceux qui n'ont pas de droits. Ils ne peuvent désigner que l'exception, c'est pourquoi le sionisme, comme solution collective, comme volonté d'être « un peuple comme tous les peuples » est selon elle une solution moins désespérée que le désir individuel d'obtenir des droits que les autres n'identifient même pas comme des droits, tant ils leur semblent naturels⁶⁵⁴. On voit qu'après 1945, Arendt désespère de la capacité des droits humains à être érigés comme principe collectif protégeant chaque individu. Ce désespoir s'exprime de manière poignante dans le texte de 1943 intitulé *We Refugees*, qui évoque la situation des Juifs en exil, leur optimisme forcé, mais aussi les suicides nombreux auxquels mènent les situations inextricables auxquelles ils sont confrontés. Arendt montre de plus que le nazisme a amené à une remise en cause radicale du principe même des droits humains accordés aux Juifs :

⁶⁵² Arendt, « Die verborgene Tradition » (note 632), p. 67 : « *Sein Wille richtet sich nur auf das, worauf alle Menschen natürlicherweise ein Recht haben sollten.* »

⁶⁵³ *Ibid.*, p. 68 : « *daß jenes einfach Menschliche, jene Menschenrechte, jene Normalität, die er für so selbstverständlich für andere gehalten hat, gar nicht existieren.* »

⁶⁵⁴ *Ibid.*, p. 71.

Mais avant de nous jeter la première pierre, ils devraient se rappeler que nous, Juifs, ne disposons d’aucun statut juridique dans ce monde. Si nous commençons à dire la vérité, à savoir que nous ne sommes rien d’autre que des Juifs, nous nous exposerions au destin de l’humanité nue ; nous ne serions alors protégés par aucune loi spécifique ni convention politique, rien d’autre que des êtres humains.⁶⁵⁵

Ce que l’on voit, c’est que les Juifs sont renvoyés à une pure humanité qui, en dernière analyse, ne leur offre aucune protection, ce qui constitue une remise en cause des droits humains, non pas seulement pour les Juifs, mais dans leur totalité, c’est sur cette idée que se clôt le texte : « La communauté des peuples d’Europe s’est rompue quand et parce qu’elle a permis que son membre le plus faible soit exclu et persécuté. »⁶⁵⁶ On retrouve ici l’idée défendue par Strauss que la situation des Juifs a des conséquences symboliques et réelles sur la situation des autres peuples. Ils semblent s’accorder sur le fait que la situation des Juifs et le sort qui leur est réservé constitue le reflet de la condition de l’humanité entière. En effet, l’association des droits humains à ceux du citoyen, qui était le propre de la Déclaration de 1789 lie ces droits fondamentaux à une citoyenneté. Si cette dernière est retirée, comme cela a été le cas en France et en Allemagne, alors les apatrides perdent tous leurs droits.

En Allemagne, une loi organisant la perte de nationalité des personnes qui l’ont obtenue après la guerre civile de 1918-1919 a été promulguée dès le 14 juillet 1933, il s’agit du *Gesetz über den Widerruf von Einbürgerungen und die Aberkennung der deutschen Staatsangehörigkeit*⁶⁵⁷. Cette loi impliquait que toute personne qui quittait le territoire sans autorisation pouvait être déchue de sa nationalité. Elle a notamment abouti à la dénaturalisation de 16 000 Juifs de l’Est⁶⁵⁸. Le *Reichsbürgergesetz* du 15 septembre 1935, qui introduisait une distinction entre les citoyens allemands en fonction de leur ‘race’, a connu de nombreuses modifications et la 11^{ème} ordonnance du 25 novembre 1941 a décrété la déchéance de nationalité automatique de tous les déportés au moment où ils passaient la

⁶⁵⁵ Hannah Arendt, « We Refugees », in : *The Jewish Writings*, sld. J. Kohn et R. H. Feldman, New York, Schocken Books, 2007, p. 264-274, ici p. 273 : « *But before you cast the first stone at us, remember that being a Jew does not give any legal status in this world. If we should start telling the truth that we are nothing but Jews, it would mean that we expose ourselves to the fate of human beings who, unprotected by any specific law or political convention, are nothing but human beings.* »

⁶⁵⁶ *Ibid.*, p. 274 : « *The community of European peoples went to pieces when, and because, it allowed its weakest member to be excluded and persecuted.* »

⁶⁵⁷ http://www.documentarchiv.de/ns/1933/deutsche-staatsangehoerigkeit_ges.html [31/12/2021].

⁶⁵⁸ Pour une description précise des lois qui ont mené à ces dénaturalisations, voir : Karl A. SCHLEUNES, *The Twisted Road to Auschwitz: Nazi Policy toward German Jews 1933–1939*, Urbana, University of Illinois Press, 1970, p. 102-104.

frontière. En France, c'est la Loi du 22 juillet 1940, intitulée « Loi relative à la révision des naturalisations », qui mène à la déchéance de nationalité de toutes les personnes ayant acquis la nationalité française après 1927 et de leur famille. Elle a abouti à la dénaturalisation massive de citoyens juifs, ils sont au nombre de 7000 sur les 150 000 dénaturalisés⁶⁵⁹.

Arendt fait dater les problèmes posés par les droits humains, tels qu'ils ont été conçus après la Révolution française, de la fin de la Première Guerre mondiale et de la réorganisation des frontières européennes liée à la chute de l'Empire austro-hongrois. Pour elle, la question des minorités constitue un défi tout particulier pour les droits humains et les droits fondamentaux⁶⁶⁰. La Première Guerre mondiale a montré que le problème des minorités constituait une menace pour la paix à l'échelle internationale, c'est la raison pour laquelle les traités de paix qui ont suivi ont accordé une place importante à ces questions⁶⁶¹. La question des minorités ne se limite pas au statut des personnes de confession juive, mais ce dernier joue un rôle important, notamment pour le Traité polonais, qui constitue une réponse partielle au pogrome de Lwów (Lemberg), et plus généralement aux violences subies par les Juifs de Galicie. La Conférence de paix de Paris, qui a abouti à la signature du Traité de Versailles le 28 juin 1919 prévoyait la création de la Société des nations (SDN) et visait à protéger les minorités ethniques et religieuses dans l'ensemble de l'espace européen. La reconnaissance diplomatique des nouveaux États des Balkans, tout comme l'adhésion à la SDN était subordonnée à la signature des traités sur les minorités. Malgré ces mesures que la SDN était bien incapable de faire appliquer, puisqu'elle ne disposait d'aucun moyen de coercition, beaucoup de citoyens des anciens États se sont retrouvés apatrides après la Première Guerre mondiale, notamment parce qu'ils ne souhaitaient pas revenir dans les territoires qui appartenaient aux États nouvellement créés. Ce que montrent les débats de l'époque, c'est

⁶⁵⁹ [https://www.legifrance.gouv.fr/download/securePrint?token=\\$ybjhuXgm7YGqnCSA9wP](https://www.legifrance.gouv.fr/download/securePrint?token=$ybjhuXgm7YGqnCSA9wP) [14/05/2021].

À ce sujet, voir Claire ZALC, *Dénaturalisés. Les retraits de nationalité sous Vichy*, Paris, Seuil, 2016.

⁶⁶⁰ ARENDT, *The Origins of Totalitarianism* (note 464), p. 268. En fait, la littérature sur la question souligne que la conscience du problème des minorités sur la scène internationale remonte au Traité de Westphalie de 1648, qui met un terme à la Guerre de Trente Ans. Voir Carole FINK, « The Minorities Question at the Paris Peace Conference: The Polish Minority Treaty, June 28, 1919 », in : M. Boemeke/ G. Feldman/ E. Glaser (éd.), *The Treaty of Versailles (A Reassessment after 75 Years)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 249-274, ici p. 250.

⁶⁶¹ *Ibid.*, p. 251. Fink évoque ici notamment le pogrome de Lwów, qui introduit également l'ouvrage suivant de James Loeffler. L'auteur fait le lien entre cette expérience extrême de l'antisémitisme et l'implication des Juifs en faveur des droits de l'homme au XX^{ème} siècle. LOEFFLER, *Rooted Cosmopolitans* (note 597). On renverra notamment à l'introduction de l'ouvrage, intitulée : « Prologue: A pogrom in Lemberg ». *Ibid.*, p. ix-xv.

que le sionisme a mené à un changement de paradigme, indépendamment de la déclaration Balfour de 1917 et de la volonté de créer « un foyer national juif ». Alors que les Juifs se sont battus pendant tout le long XIX^{ème} siècle pour obtenir les mêmes droits que les citoyens des pays dans lesquels ils vivaient, ils réclament pour certains, dans le cadre des débats sur les minorités, la reconnaissance d’une « minorité nationale juive »⁶⁶². La réorganisation des frontières européennes avait créé, malgré ces traités, de nombreux apatrides, pour ne prendre que le cas de la Pologne, les Juifs russes qui y résidaient et les colons allemands⁶⁶³. Comme l’écrit Carole Fink : « De ce fait, dans l’Europe d’après-guerre, des milliers de réfugiés juifs ou non restaient entièrement privés de la protection du traité sur les minorités. »⁶⁶⁴

Selon Arendt, les minorités qui ont perdu leur citoyenneté dans le cadre de ces restructurations ont également perdu « ces droits que l’on avait conçus et même définis comme inaliénables, à savoir les droits de l’homme »⁶⁶⁵. Selon elle, la dénaturalisation, qui prive celui ou celle qui en fait l’objet de l’ensemble de ses droits, est devenue une arme pour les régimes totalitaires. L’incapacité dont fait preuve la SDN à protéger efficacement les minorités qui ne relèvent pas de ce statut dans leur pays de résidence ou à régler la question des apatrides, montre l’immense difficulté à préserver les droits inaliénables des individus hors de structures nationales. Or, si les droits humains sont *de facto* subordonnés à une appartenance nationale, alors ils ne sont plus à proprement parler des droits fondamentaux. Pour Arendt, l’esprit dans lequel ont été conçus les traités concernant les minorités relève uniquement d’intérêts nationaux. Elle en veut pour preuve le fait que les Grandes puissances ne s’y soumettent pas, mais se contentent du rôle de chefs d’orchestre et que « des personnes de nationalité différente aient besoin d’une loi d’exception jusqu’à ce que ou à moins qu’ils

⁶⁶² FINK, « The Minorities Question at the Paris Peace Conference » (note 660), p. 261 : « *the recognition of the Jewish national minority* ».

⁶⁶³ *Ibid.*, p. 270.

⁶⁶⁴ *Ibid.* « *thus thousands of stateless Jewish and other refugees in postwar eastern Europe remained entirely unprotected by the minority treaty.* » Dans un ouvrage plus substantiel, Carole Fink revient sur toute l’histoire du traitement des minorités dans les relations internationales depuis le Traité de Berlin de 1878 jusqu’en 1938. Carole FINK, *Defending the Rights of Others. The Great Powers, the Jews and International Minority Protection 1878-1938*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

⁶⁶⁵ ARENDT, *The Origins of Totalitarianism* (note 464), p. 268 : « *those rights which had been thought of and even defined as inalienable, namely the Rights of Man* ». Voir Aussi : Waltraud MEINTS, « Flüchtlinge / Minderheiten / Staatenlose », in : W. Heuer / B. Leiter / S. Rosenmüller (éd.), *Arendt-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart, Metzler, 2011, p. 276-278.

soient complètement assimilés et se séparent de leur origine »⁶⁶⁶. Pour elle, le fait que les droits humains de ces personnes relèvent du droit international et non plus du droit des États fait des droits humains une loi d'exception. Elle voit dans sa propre conclusion la preuve que l'État n'est plus « un instrument de la loi mais un instrument de la nation »⁶⁶⁷. L'État-nation contemporain a cessé de se considérer comme le protecteur des personnes qui occupent son sol pour devenir le défenseur d'un groupe majoritaire. Elle considère que le droit d'asile, qui est le symbole même des droits humains et vient du droit médiéval, est un droit non écrit. On peut se demander s'il est pertinent de considérer les droits humains comme un droit non écrit qui n'aurait pas force de loi⁶⁶⁸. En effet, la garantie des libertés est à la base des textes de lois des États modernes, tant en France, qu'en Allemagne ou aux États-Unis. Le droit d'asile est par ailleurs inscrit dans la Constitution française depuis 1946, tout comme dans la Loi fondamentale de la République fédérale depuis 1949. Il figurait d'ailleurs également dans la Constitution de la RDA. Outre ces garanties à l'échelle des États, des institutions internationales visent à protéger ces droits fondamentaux, pour le cas où un État y faillirait. On sait que ces grandes institutions peinent souvent à garantir les droits des personnes remis en cause par des dictatures, on peut néanmoins se demander si cela ne renvoie pas, en 1919 comme aujourd'hui, plus à la faiblesse des institutions internationales, prises dans des conflits de puissance et de loyauté qu'à l'indigence des appareils législatifs nationaux. Arendt lie cette question des minorités au problème juif, parce que les Juifs constituent selon elle la minorité par excellence, parce qu'ils ne sont majoritaires dans aucun pays⁶⁶⁹. Elle conclut ce chapitre concernant la question des minorités en déplorant que la création de l'État d'Israël, censée constituer une solution au problème juif ne soit parvenue qu'à créer une nouvelle catégorie de réfugiés, les Arabes palestiniens⁶⁷⁰.

James Loeffler, dans son ouvrage *Rooted Cosmopolitans. Jews and Human Rights in the Twentieth Century*, insiste sur le changement de paradigme imposé par la question des

⁶⁶⁶ Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (note 464), p. 275 : « *that persons of different nationality needed some law of exception until or unless they were completely assimilated and divorced from their origin* ». Voir également Liisi KEEDUS, *The Crisis of German Historicism. The Early Political Thought of Hannah Arendt and Leo Strauss*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p. 96.

⁶⁶⁷ Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (note 464), p. 275 : « *from an instrument of the law into an instrument of the nation* ».

⁶⁶⁸ *Ibid.*, p. 280.

⁶⁶⁹ *Ibid.*, p. 289.

⁶⁷⁰ *Ibid.*, p. 290.

minorités. Il voit d’ailleurs dans ces droits, comme Arendt, la source de la remise en cause des droits humains, non pas principalement comme une conséquence de la Shoah qui a mené à la Déclaration universelle des droits de l’homme en 1948, mais comme un résultat du problème des minorités en Europe de l’Est après la Première Guerre mondiale⁶⁷¹. Voici la définition des droits, dans l’esprit desquels la Déclaration universelle a été rédigée, que cite également Arendt, et qui définit l’objectif de l’Organisation des Nations unies comme étant de « garantir à tout homme, femme et enfant de toute race, de toute croyance et de tout pays, les droits fondamentaux à la vie, à la liberté et à la poursuite du bonheur »⁶⁷². Dans le prologue de son livre, Loeffler relate le pogrome de Lwów en lien avec la naissance du droit des minorités, pour montrer comment les réponses que trouve la communauté juive à ce déchaînement de violence à son encontre témoignent d’une sortie du paradigme de la tolérance comme fondement de la coexistence. Le jeune juriste Hersch Zvi Lauterpacht, un des fondateurs de la législation internationale sur les droits humains, au lieu d’en appeler à la tolérance, a organisé un boycott des écoles polonaises et a réclamé pour les Juifs le droit de créer leurs propres écoles. Cette volonté s’inscrit naturellement dans le cadre du projet sioniste qu’il poursuit, mais peut également être compris comme une revendication du droit des minorités qui se construit en opposition à l’idée de tolérance⁶⁷³. Il définit *a contrario* les droits humains comme un « appel à l’universel et un refus du particulier »⁶⁷⁴. Le problème de cette vision, c’est qu’elle prévoit que les États défendent ces droits pour leurs citoyens, mais n’envisage pas le cas où l’État ne se sentirait pas ou plus responsable des individus vivant sur son sol. Les droits humains atteignent leurs limites dans cette situation, où ils sont réduits au rang de pure abstraction.

Pour Arendt, le problème des apatrides et des réfugiés, tel qu’il se pose au XX^{ème} siècle, pousse en outre à redéfinir ce que l’on entend par droits humains. Ces droits fondamentaux ne peuvent selon elle pas être définis comme des droits particuliers, mais comme le droit d’avoir des droits, le fait de ne pas être privés de droits :

⁶⁷¹ James LOEFFLER, *Rooted Cosmopolitans*, (note 597), p. xii. Dans cet ouvrage qu’il consacre à cinq grandes figures de la législation internationale sur les droits humains, Loeffler montre comment l’arrière-plan juif et sioniste de ces hommes a marqué notre conception actuelle de ces droits.

⁶⁷² *Ibid.*, p. 102. « *guarantee for every man, woman and child, of every race and creed and in every country, the fundamental rights of life, liberty and the pursuit of happiness.* »

⁶⁷³ *Ibid.*, p. x.

⁶⁷⁴ *Ibid.*

La calamité des sans-droits, ce n'est pas qu'ils sont privés de la vie, de la liberté et de la poursuite du bonheur ou de l'égalité devant la loi ou de la liberté d'opinion – des formules qui ont été forgées pour régler des problèmes qui se posaient au sein de communautés données – mais qu'ils n'appartiennent plus à aucune communauté quelle qu'elle soit.⁶⁷⁵

Le fait de priver un individu de toute appartenance le prive du même coup de tout droit. Pour Arendt, le seul droit humain qui conditionne véritablement tous les autres est « le droit d'avoir des droits [...] et le droit d'appartenir à une forme de communauté organisée », ce qui réconcilie pour ainsi dire les droits humains et les droits des minorités⁶⁷⁶. Arendt souligne qu'il a fallu que des millions de personnes se retrouvent dans cette situation pour que l'on se rende compte de la nécessité de redéfinir les droits humains de cette manière. Ce qu'elle ne dit pas, c'est qu'il a fallu qu'elle et ses proches se retrouvent dans cette même situation, pour qu'elle ait elle-même l'idée de la nécessité d'une telle redéfinition.

C'est dans cet esprit que Daniel Loick écrit : « La conception européenne de la citoyenneté est structurellement dépendante de la fabrication d'apatrides et de hors la loi. »⁶⁷⁷ Dans l'article cité ici, il part de l'essai « We Refugees » pour développer une nouvelle manière de considérer les droits humains de manière extra-territoriale, ou comme il l'écrit, post-territoriale, à partir de l'expérience migratoire ou diasporique des groupes concernés. Tout comme Arendt, il considère les réfugiés comme « l'avant-garde de leur peuple », qui montre la nécessité d'aller au-delà d'une compréhension territoriale de la citoyenneté⁶⁷⁸. En parallèle avec la conception marxienne du prolétariat, qui devait servir de modèle à une société dont la propriété privée serait absente, les réfugiés montrent la voie d'une société dans laquelle l'obtention de droits ne serait plus conditionnée par une appartenance territoriale. Pour Arendt, le droit fondamental qui conditionne tous les autres est « le droit

⁶⁷⁵ ARENDT, *The Origins of Totalitarianism* (note 464), p. 295 : « *The calamity of the rightless is not that they are deprived of life, liberty, and the pursuit of happiness, or of equality before the law and freedom of opinion – formulas which were designed to solve problems within given communities – but that they no longer belong to any community whatsoever.* »

⁶⁷⁶ *Ibid.*, p. 296 : « *the existence of a right to have rights [...] and a right to belong to some kind of organized community* »

⁶⁷⁷ Daniel LOICK, « Wir Flüchtlinge. Überlegungen jenseits des Nationalstaats », in : *Leviathan* 4, 2017, p. 574-591, ici p. 574 : « *Das europäische Konzept der Staatsbürgerschaft ist strukturell auf die Fabrikation von Staatslosen und Vogelfreien angewiesen* ». On peut associer cette idée au vieux concept germanique de « *vogelfrei* » qui désigne une personne qui n'est plus protégée par le droit et peut donc être tuée sans que le tueur soit inquiété.

⁶⁷⁸ Hannah ARENDT, « The Jewish war that isn't happening » [1941-42], in : *The Jewish Writings*, sld. J. Kohn et R. H. Feldman, New York, Schocken Books, 2007, p. 135-177, ici p. 141 : « *the avant-garde of their own people* ». Voir aussi LOICK, « Wir Flüchtlinge » (note 677), p. 574.

d’avoir des droits »⁶⁷⁹. L’expérience qu’Arendt décrit dans « We Refugees » livre, par la négative la preuve de la nécessité du « droit d’avoir des droits » : les réfugiés sont obligés d’affirmer, dans chaque pays dans lequel ils s’établissent, leur volonté de s’intégrer et d’en devenir citoyen, pour espérer pouvoir obtenir des droits. S’ils s’affirment comme juifs, ils sortent de tout cadre législatif, ce qui tend à montrer que le fait d’être juif, du moins en 1943, prive toute personne d’une quelconque existence politique, dans les pays de l’exil. Loick déduit de ces réflexions un échec des droits humains à protéger les personnes hors de leurs frontières⁶⁸⁰. Il plaide, à la suite d’Arendt pour une « politique du refuge » (*Politik der Zuflucht*) qui ne passe pas par l’intégration ou l’obtention d’autorisations de séjour, mais dans une compréhension nouvelle du droit⁶⁸¹. Il appelle cette nouvelle forme de droit, à la suite d’Andreas Fischer-Lescano un « droit mondial exterritorial », en s’appuyant sur son concept d’« interlégalité »⁶⁸². Cette conception dont il donne des exemples d’application issues des crises migratoires de ces dernières années a le mérite de comprendre les populations de réfugiés comme des acteurs politiques, avec lesquels il est possible d’interagir et de prendre des décisions. Elle vise à permettre la participation politique aux réfugiés. Il donne l’exemple des « villes refuges » qui constituent des expériences pionnières à l’échelle communale dans lesquelles la participation politique n’est plus subordonnée à l’obtention de papiers d’identités ou de droits de résidence⁶⁸³. Cette manière de réinvestir l’expérience de l’exil comme une force de réinvention politique n’est pas dénuée d’une dimension utopique que reconnaît l’auteur, mais elle a le mérite de la réintégrer dans le cadre d’une vision politique et de ne pas se contenter d’un saut dans la théologie ou le champ spéculatif, comme le faisait Strauss, qui semblait se contenter de prendre acte de l’incapacité du politique à donner une réponse au problème juif. Carole Widmaier, dans son ouvrage sur la philosophie politique de Strauss et Arendt, met en regard la critique de la modernité politique, telle qu’elle se donne à voir dans la pensée des deux auteurs, mais occulte l’importance capitale de la Shoah et de l’expérience de l’émancipation et de son échec dans la nécessité commune aux deux auteurs

⁶⁷⁹ ARENDT, *The Origins of Totalitarianism* (note 464), p. 296 et 298.

⁶⁸⁰ LOICK, « Wir Flüchtlinge » (note 677), p. 576.

⁶⁸¹ *Ibid.*

⁶⁸² Andreas FISCHER-LESCANO, « Regenbogenrecht. Transnationales Recht aus den ‘Quellen des Judentums’, in : J. König / S. Seichter (éd.), *Menschenrechte. Demokratie. Geschichte. Transdisziplinäre Herausforderungen an die Pädagogik*, Weinheim, Beltz Juventa, 2014, p.163-181, ici p.165 : « exterritoriales Weltrecht ».

⁶⁸³ LOICK, « Wir Flüchtlinge » (note 677), p. 588 : « Städte der Zuflucht ».

de repenser le politique. Dans un autre ouvrage, Liisi Keedus revient sur les analyses de la parenté de la pensée de Arendt avec celle de Strauss. Elle note par ailleurs, en prenant appui sur ses recherches dans les archives que l'un et l'autre auteur se sont ignorés toute leur vie durant et ne se mentionnent que très peu. Si Arendt reconnaît çà et là la pertinence des analyses de Strauss, ce dernier ne fait jamais référence à Arendt⁶⁸⁴.

La partie suivante portera sur la tentative de chercheurs, hors des débats présentés dans la première partie de cette étude, d'utiliser le concept de 'symbiose judéo-allemande' comme point d'entrée dans l'analyse des relations entre Juifs et Allemands. On pourrait penser que cette partie constitue un décrochage par rapport aux développements exposés plus haut sur la critique de l'héritage des Lumières. J'espère pouvoir montrer que c'est moins le cas qu'il n'y paraît, puisque nombreux sont les auteurs qui se réfèrent à ces idéaux ou à l'idée d'une fonction émancipatrice de la culture (au sens de *Bildung*) pour justifier ou expliquer l'emploi de l'expression 'symbiose judéo-allemande'.

⁶⁸⁴ Voir Carole WIDMAIER, *Fin de la philosophie politique. Hannah Arendt contre Leo Strauss*, Paris, CNRS éditions, 2012, p. 13. KEEDUS, *The Crisis of German Historicism* (note 666), p. 4, 6 et 9.

III – Les sciences sociales et la ‘symbiose judéo-allemande’

En marge des débats sur la ‘symbiose judéo-allemande’ et souvent en réponse à ces derniers s’est construit un discours de chercheurs qui ont fait usage de cette catégorie dans le but caractériser les relations entre Juifs et Allemands. Ces textes sont de nature très différente de ceux qui ont été abordés dans la première partie, parce qu’ils ne relèvent pas à proprement parler d’un dialogue. S’ils font tous référence de manière plus ou moins approfondie au débat initié par Scholem en 1962, ils vont bien au-delà de cette réponse pour se réapproprier le concept et l’intégrer dans une perspective de recherche.

En introduction, j’ai justifié l’intérêt que je porte au discours de la ‘symbiose judéo-allemande’ par le fait qu’il est devenu inévitable dès qu’il est question de l’identité des Juifs d’Allemagne au XX^{ème} siècle, que les auteurs en fassent un emploi affirmatif ou le récuse. Au moment où les études sur les Juifs d’Allemagne connaissent un véritable intérêt en Allemagne, à partir des années 1980 et plus massivement encore à la fin des années 1990 (voir introduction p. 35 et suiv.), ces questions deviennent un véritable objet de recherche et agrègent à la question de savoir s’il y a eu une ‘symbiose judéo-allemande’ d’autres thématiques qui lient ces questions à l’ensemble de l’histoire des Juifs d’Allemagne depuis les années 1750. Ces textes traitent notamment de l’idée de *Bildung* comme idéal fondamental des Juifs allemands et se rattachent ainsi aux préoccupations des auteurs de la partie précédente qui faisaient le lien entre la situation des Juifs par rapport aux Allemands et une remise en cause radicale des idéaux des Lumières.

Les travaux que je vais présenter dans cette partie témoignent d’orientations très diverses et, même s’ils partagent l’objectif de contribuer à écrire l’histoire des Juifs et Juives d’Allemagne, ils n’ont pas tous été écrits par des historiens. Leschnitzer est germaniste et pédagogue, Ilzar a eu une carrière de diplomate du ministère des Affaires étrangères israélien et a rédigé sur le tard une thèse sur le bouddhisme⁶⁸⁵. Voigts est germaniste. Seuls George Mosse, Dan Diner et Julius Schoeps sont historiens au sens strict. Pourtant, ils ont, tous à leur manière, contribué à faire entrer le concept de ‘symbiose’ dans l’historiographie sur les Juifs

⁶⁸⁵ Yehiel ILSAR, *Der Satz vom Widerspruch und der Theravâdabuddhismus*, Tuttligen, Gaggstatter, 1972. Il s’agit d’une thèse de doctorat en philosophie et en indologie qu’il a présentée à l’université de Zurich.

d’Allemagne et ont en quelque sorte donné une dimension nouvelle aux débats dont j’ai traité dans la première partie.

Pour la clarté de l’exposé, j’ai choisi de procéder à un regroupement thématique. Le premier moment analyse les premières tentatives d’objectivation de la relation entre Juifs et Allemands à travers les approches de Leschnitzer et d’Ilsar. Le deuxième évoque la manière dont Mosse, Voigts et Schoeps reprennent le concept de *Bildung* pour défendre l’idée d’une relation fructueuse ou symbiotique entre Juifs et Allemands avant 1933. La troisième partie montre à la fois la spécificité de l’approche de Dan Diner et la manière dont les chercheurs et chercheuses qui s’y réfèrent sortent d’une vision conflictuelle du concept de ‘symbiose judéo-allemande’ pour en faire une dénomination dépassionnée des relations entre Juifs et Allemands.

1. À la recherche d’une approche objective : Adolf Leschnitzer et Yehiel Ilsar

Les prémisses d’une approche historiographique : Adolf Leschnitzer

Le premier auteur à s’être livré à une analyse de la « relation judéo-allemande » par le prisme de la ‘symbiose’ est Adolf Leschnitzer (1899-1980) dans un ouvrage de 1954 intitulé *Saul und David. Die Problematik der deutsch-jüdischen Lebensgemeinschaft*⁶⁸⁶. Il s’agit d’une figure intéressante, quoique relativement peu connue, du judaïsme d’origine allemande. Germaniste et professeur d’allemand, né en Pologne, mais émigré à Berlin avec ses parents, alors qu’il était enfant, il a contribué à l’organisation de l’enseignement à destination des Juifs à partir de 1933 dans le cadre de la « *Reichsvertretung der deutschen Juden* »⁶⁸⁷. En 1939, il parvient à gagner la Grande-Bretagne où il contribue avec Leo Baeck au projet qui visait à transférer à Cambridge la *Berliner Hochschule für die Wissenschaft des*

⁶⁸⁶ Adolf LESCHNITZER, *Saul und David. Die Problematik der deutsch-jüdischen Lebensgemeinschaft*, Heidelberg, Lambert Schneider, 1954. Le livre a fait l’objet d’une traduction en anglais deux ans plus tard sous le titre : *The Magic Background of Modern Anti-Semitism. An Analysis of the German-Jewish Relationship*, New York, International Universities Press, 1956.

⁶⁸⁷ Monika RICHARZ, « Zwischen Berlin und New York. Adolf Leschnitzer, der erste Professor für jüdische Geschichte in der Bundesrepublik », in : J. Matthäus / K.-L. Malmann (éd.), *Deutsche, Juden, Völkermord. Der Holocaust als Geschichte und Gegenwart*, Darmstadt, WBG, 2006, p. 73-86, ici p. 75. On retrouve une biographie succincte d’Adolf Leschnitzer dans l’ouvrage suivant : Werner RÖDER / Herbert A. STRAUSS, *Biographisches Handbuch der deutschsprachigen Emigration nach 1933*, vol. 1, Munich, Saur, 1999, p. 434.

*Judentums*⁶⁸⁸. Il arrive à New York en mai 1940, où il contribue à l'hebdomadaire *Aufbau* et crée avec son épouse Maria Leschnitzer (née Bratz), qui était titulaire d'un doctorat en économie, une école de langue, visant à enseigner rapidement l'anglais aux nouveaux arrivants. Il fut ensuite professeur d'université, d'abord au Brooklyn College, puis au City College. En 1951, il est invité à enseigner « l'histoire et la problématique des relations judéo-allemandes » à l'Université libre de Berlin, fondée trois ans auparavant. Monika Richarz cite le texte de cette invitation, tout en soulignant son caractère à la fois louable et naïf, puisque l'objectif de l'historien Friedrich Meinecke et de Hans von Kress, recteur de l'université, était de livrer par ce cours une vision objective des « graves problèmes » liés aux relations judéo-allemandes, afin d'œuvrer à une réconciliation après les « événements effroyables des années passées »⁶⁸⁹. Ils pensaient, alors même que la justice ne s'était pas encore spécifiquement attaquée aux responsables de la Shoah, que l'approche scientifique pouvait contribuer à la réparation des dommages commis et emploient le terme de « *hinwegkommen* qui renvoie à l'idée de surmonter une épreuve, mais aussi de passer à autre chose ». Tout se passe comme si le fait de s'intéresser à l'histoire des Juifs d'Allemagne devait permettre de surmonter le traumatisme de la Shoah, ce qui peut sembler discutable. En 1955, Leschnitzer est donc nommé professeur honoraire d'« histoire du judaïsme allemand » et a continué jusqu'en 1972 à se rendre tous les étés à Berlin pour y enseigner un semestre. Comme le souligne Richarz, il a marqué les débuts des études juives en Allemagne, avant même que ne soit créé par Jacob Taubes en 1963 le premier institut d'études juives dans la même université. Elle note aussi le statut particulier de l'Université libre de Berlin qui, du fait de sa création en 1948, n'était pas confrontée aux mêmes problèmes de conscience et de responsabilité que d'autres universités, qui devaient faire face à leur passé nazi. Néanmoins, la décision d'accepter cette invitation n'a pas été aisée pour Leschnitzer, qui ne s'est pas pour autant réinstallé en Allemagne. On notera que cette nomination équivaut pour le germaniste et pédagogue qu'était Leschnitzer à un changement de domaine de spécialité, puisque c'est

⁶⁸⁸ RICHARZ, « Zwischen Berlin und New York » (note 687), p. 79. Au sujet des tentatives de transfert d'institutions intellectuelles juives à l'étranger dans les années 1930, voir NATTERMANN, *Deutsch-jüdische Geschichtsschreibung nach der Shoah* (note 412), p. 21-36.

⁶⁸⁹ RICHARZ, « Zwischen Berlin und New York. Adolf Leschnitzer » (note 687), p. 80-81 : « *diese schwerwiegenden Probleme* », « *über das grauenhafte Geschehen der vergangenen Jahre hinwegzukommen* ».

en tant qu’historien qu’il est appelé à intervenir à la FU⁶⁹⁰. Leschnitzer fait également partie des membres fondateurs du Leo Baeck Institute et il s’est activement engagé pour la création de l’antenne du LBI à Berlin, qu’il a défendue dès 1968, mais qui n’a été réalisée qu’en 2001⁶⁹¹.

Si l’expression ‘symbiose judéo-allemande’ n’apparaît pas dans le titre de l’ouvrage de 1954, elle joue un rôle majeur dans sa structuration, qui reprend, selon Monika Richarz, qui a été son étudiante et sa doctorante, les contenus des cours qu’il a donnés à Berlin dans les premières années de son activité⁶⁹². Leschnitzer en livre de premiers éléments dès avril 1945, dans un article paru en deux parties dans l’hebdomadaire new-yorkais de langue allemande *Aufbau*⁶⁹³. Son titre « *Juden und Deutsche – Das Ende einer Symbiose. Vom Hexenwahn zum Nationalsozialismus* » introduit l’idée de symbiose, mais renvoie avant tout à l’analyse de l’antisémitisme et des dynamiques centrifuges qui ont déstructuré le judaïsme allemand⁶⁹⁴. Le titre semble faire référence au texte de Buber, publié en 1939, mais le contenu en est très différent. La première partie de l’article esquisse un parallèle quelque peu étonnant entre antisémitisme et chasse aux sorcières. Il insiste sur le fait que les persécutions subies par les femmes pour motif de sorcellerie (« *Hexenwahn* », dans le vocabulaire de Leschnitzer) n’ont pas eu lieu au Moyen Âge, mais avant tout à la Renaissance, dans une période de transition, où le savoir et la culture étaient florissants. Pour lui, les ressorts de cette croyance étaient liés

⁶⁹⁰ À ce sujet, Richarz insiste sur l’influence de Hans Rosenberg, pionnier de l’histoire sociale, ainsi que sur l’accent que met Leschnitzer sur la littérature allemande dans son traitement de l’histoire des Juifs d’Allemagne. *Ibid.*, p. 83. Sur le rôle des historiens issus de l’exil allemand aux USA dans les travaux sur le nazisme, voir Anna CORSTEN, « „Unerbetene Erinnerer“? Emigrationshistoriker in den USA als Impulsgeber für die Aufarbeitung von Nationalsozialismus und Holocaust in der Bundesrepublik », in : D. Groß / J. Nebe (éd.), *Forschung zwischen Freiheit und Verantwortung. Die wissenschaftshistorische Perspektive*, Kassel, Kassel University Press, 2018, p. 199-232.

⁶⁹¹ NATTERMANN, *Deutsch-jüdische Geschichtsschreibung nach der Shoah* (note 412), p. 209-210.

⁶⁹² RICHARZ, « Zwischen Berlin und New York. Adolf Leschnitzer » (note 687), p. 82-83.

⁶⁹³ On notera que Leschnitzer comme Buber publie dans des organes de la presse juive allemande à l’étranger, Buber dans la *Jüdische Weltrundschau* qui poursuit en Palestine les activités de la *Jüdische Rundschau* et Leschnitzer dans *Aufbau*. Au sujet de la *Jüdische Weltrundschau*, voir : Thomas von der OSTEN-SACKEN, « Aufstieg und Fall einer zionistischen Zeitung » : Die Jüdische Welt-Rundschau, in : *Kesher*, n° 31, Mai 2002, [http://www.jewish-life.de/kesher/weltrundschau.htm#\(4\)](http://www.jewish-life.de/kesher/weltrundschau.htm#(4)) [17/02/2022] Au sujet de *Aufbau*, voir : Daniel AZUELOS, « ‘L’autre Allemagne’ et l’identité juive allemande : débats en exil autour de la revue *Aufbau*, in : H. Roussel / J. Mortier (éd.), *Exil. Résistance. « Autre Allemagne ». L’opposition allemande au III^{ème} Reich*, Paris, Chlorofeuille, 1998, p. 167-178. Peter SCHRAG, *The World of Aufbau. Hitler’s Refugees in America*, Madison, University of Wisconsin Press, 2019.

⁶⁹⁴ Adolf LESCHNITZER, « Juden und Deutsche – Das Ende einer Symbiose. Vom Hexenwahn zum Nationalsozialismus », in : *Aufbau*, vol. XI, n° 14 et 16, 6 et 20 avril 1945. <https://archive.org/details/aufbau111945germ/page/n211/mode/1up?view=theater> [16/02/2022].

à une incompréhension des femmes, engendrant la peur, et à un abus de la position de faiblesse qui leur était donnée par la société. Pour lui, l'antisémitisme raciste de la modernité repose sur les mêmes fondements : une période marquée par des changements profonds, un groupe faible qui sert de bouc émissaire et devient l'objet d'un déchaînement de violence⁶⁹⁵. Dans cette première partie, Leschnitzer évoque aussi la manière dont l'antisémitisme affecte les Juifs et les place, pour ainsi dire, dans une position d'« amoureux éconduits »⁶⁹⁶, où ils ne cessent d'espérer qu'ils finiront par être compris, reconnus et appréciés à leur juste valeur, sans que ce moment ne vienne jamais. Le fait de se sentir en permanence jugés et observés explique, selon Leschnitzer, la nervosité propre aux Juifs et les succès qu'on leur prête.

Ce qui frappe dans la seconde partie de l'article, c'est que Leschnitzer, sans définir ce qu'il entend précisément par 'symbiose', en donne une vision bien plus ambivalente que celle qui fera l'objet des débats des années 1960. Le texte commence ainsi : « L'atmosphère de la symbiose entre Juifs et chrétiens en Allemagne est toujours emplie de tensions électriques, sous la pression d'un orage qui se prépare. »⁶⁹⁷ Il semble ici placer la 'symbiose' sur le plan de la différence religieuse, mais ne s'arrête pas particulièrement sur cette définition. Au contraire de Buber, qui voit dans la 'symbiose' une forme de fécondité dans le partage d'un espace commun et dans une forme de coopération culturelle, Leschnitzer insiste sur la dimension conflictuelle de ce partage, une dimension qui, selon lui, est sciemment ignorée par les Juifs eux-mêmes. On trouve dans cette partie de l'article, bien plus nettement encore que dans la précédente, des accents qui anticipent, jusque dans le choix des mots, l'argumentation de Scholem, au sujet duquel on peut se demander pourquoi il ne cite jamais Leschnitzer, ni dans ses textes ni dans la correspondance. Il qualifie notamment le « ghetto invisible » dans lequel vivent les Juifs de « curieux monde d'aveuglement »⁶⁹⁸. Cette idée d'une isolation inconsciente se retrouvera dans l'ensemble des textes de Scholem. Pour Leschnitzer, le sentiment d'être allemand, partagé par toute une frange de la population juive, relève de la tragédie, puisque les descendants paient en quelque sorte le prix des illusions

⁶⁹⁵ *Ibid*, n° 14 : Leschnitzer parle de « *moderner Rassenantisemitismus* » dans la première partie de l'article.

⁶⁹⁶ *Ibid*. « *unglücklich Liebende* ».

⁶⁹⁷ *Ibid*, n° 16 : « *Die Atmosphäre der Symbiose zwischen Juden und Christen in Deutschland ist immer von elektrischen Spannungen erfüllt, unter dem Druck eines heraufziehenden Gewitters.* »

⁶⁹⁸ *Ibid*. : « *unsichtbares Ghetto* », « *eigentümliche Welt der Selbsttäuschung* » On retrouve la même expression de « *Selbsttäuschung* » chez SCHOLEM, « *Zur Sozialpsychologie der Juden in Deutschland* » (note 296), p. 234.

dont se sont bercé leurs parents. Ce moment du texte peut être lu comme une allusion claire à la Shoah, dont il n’est pourtant jamais explicitement question, dans aucune des deux parties de l’article. Le texte de Leschnitzer se présente comme un plaidoyer en faveur du sionisme, qui constitue selon lui une manière de sortir des illusions imposées par la situation des Juifs au sein de la société allemande, qu’il qualifie, comme Buber, de « société hôte » (*Wirtsvolk*, voir p. 46). Pour lui, le sionisme constitue une solution pacifique aux problèmes rencontrés par les Juifs en Allemagne, mais l’aveuglement des Juifs les a empêchés de s’en apercevoir. À la fin du texte, Leschnitzer évoque la politesse qui avait cours envers les Juifs dans les milieux bourgeois, qui entretient selon lui leur aveuglement et contribue à la déstructuration des communautés : « Alors que l’inimitié contribue à conserver la communauté juive, l’amitié favorise la dissolution du groupe juif. C’est un signe distinctif de l’anomalie de l’existence diasporique. »⁶⁹⁹ Ce texte ne distingue pas les différentes périodes historiques qui ont jalonné la présence juive sur le sol allemand, mais il donne à voir une interprétation de la vie en diaspora* comme une anomalie, ainsi que le caractère tragique de la situation des Juifs, telle qu’elle est comprise par Leschnitzer. En effet, au terme d’une période de rapprochement relatif qui a entretenu l’aveuglement des Juifs, ils se sont trouvés confrontés à la montée de l’antisémitisme, alors même que l’absence de cohésion résultant du processus d’acculturation ne leur permettait plus de se défendre. C’est un argument que l’on retrouvera chez Scholem comme chez Strauss, et qui est caractéristique des prises de position critiques vis-à-vis de l’émancipation. Il mérite d’être nuancé, dans la mesure où les historiens ont bien montré qu’au XX^{ème} siècle, les communautés juives en Allemagne continuaient à bénéficier d’institutions communautaires religieuses et laïques⁷⁰⁰. Leschnitzer a d’ailleurs contribué à la réorganisation forcée des institutions juives à partir de l’arrivée au pouvoir des nazis en 1933⁷⁰¹. On comprend néanmoins en lisant les travaux d’Avraham Barkai sur le fonctionnement de ces organisations juives à partir de 1933 qu’une bonne partie de la population juive restait relativement étrangère à ces institutions⁷⁰².

⁶⁹⁹ *Ibid.* « Während Feindschaft dazu beiträgt, die jüdische Gemeinschaft zu erhalten, fördert Freundschaft die Auflösung der jüdischen Gruppe. Das ist ein charakterisches Merkmal der Anomalie der Diasporaexistenz. »

⁷⁰⁰ Voir BRENNER, *The Renaissance of Jewish Culture* (note 373), p. 36-65.

⁷⁰¹ À ce sujet, voir RICHARZ, « Zwischen Berlin und New York. Adolf Leschnitzer » (note 687), p. 75-78.

⁷⁰² Avraham BARKAI, « Organisationen und Zusammenschluß », in : A. Barkai / P. Mendes-Flohr/ S. M. Lowenstein (éd.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, vol. 4, Munich, Beck, 1997, p. 249-271, ici p. 249.

Quand on entame la lecture de *Saul und David. Die Problematik der deutsch-jüdischen Lebensgemeinschaft*, que Leschnitzer publie en allemand en 1954, on comprend tout de suite ce qui distingue sa démarche de ce qu'écrit Buber au sujet de la fin de la 'symbiose judéo-allemande' et des textes des années 1960 qui constituent les débats autour de la 'symbiose judéo-allemande'. Son objectif est d'analyser les caractéristiques de ce qu'il qualifie dans le titre de *Lebensgemeinschaft*. L'approche de Leschnitzer, dans sa volonté globale de compréhension et du fait du cadre universitaire dans lequel elle a vu le jour s'apparente aux démarches de recherche qui émergeront plusieurs décennies plus tard. En effet, l'objectif de Leschnitzer est de parvenir à définir ce qui a caractérisé les relations entre Juifs et Allemands avant 1933 pour comprendre la montée de l'antisémitisme et la Shoah⁷⁰³. En ce sens, son intention diffère complètement de celle de Buber, qui tente, comme les défenseurs de la 'symbiose judéo-allemande' après lui, de sauver le caractère positif ou fructueux de la relation entre Juifs et Allemands. Pour Leschnitzer, il s'agit bien plus d'expliquer que de garantir la stabilité ou la légitimité d'une identité judéo-allemande. Il donne à sa démarche un tour objectif et s'efforce d'appuyer ses propos sur des travaux de recherche, notamment, mais pas exclusivement, ceux de l'*Akademie für die Wissenschaft des Judentums* de Berlin⁷⁰⁴. Avant même l'ouverture des débats sur la symbiose judéo-allemande, il livre un embryon de travail historiographique, qui manifeste du désir de poursuivre les études qui avaient été entreprises dans le cadre de la science du judaïsme. À bien des égards, on peut donner raison à Monika Richarz, quand elle insiste sur le rôle précurseur qu'a joué Leschnitzer dans les études juives⁷⁰⁵. Il adopte une approche chronologique et segmente l'histoire des Juifs d'Allemagne en quatre phases qu'il divise en deux grandes périodes. La première va de 1690 à 1812, la seconde de 1812 à 1933. De 1690 à 1812, un nombre limité de familles juives sont autorisées à s'installer dans les grandes villes comme Vienne et Berlin, pour des raisons économiques. Se développe ainsi une grande bourgeoisie qui, à partir de 1750, début de la deuxième phase, commence à entretenir des liens avec la population chrétienne, qui finissent

⁷⁰³ Adolf LESCHNITZER, *Saul und David* (note 686), p. 30.

⁷⁰⁴ Au sujet de cette institution, voir Michael BRENNER, « Akademie für die Wissenschaft des Judentums », in : D. Diner (éd.), *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur*, vol. 1, Stuttgart / Weimar, Metzler, 2011, p. 20-22. Sonia GOLDBLUM, « Jüdisches Forschen oder jüdisches Lernen. Zwei jüdische Wissenseinrichtungen in Berlin in den 1920er Jahren. », in : L. Guillon, H. Knörzer (éd.), *Berlin und die Juden. Geschichte einer Wahlverwandschaft?*, Berlin, Neofelis, 2015, p. 89-108.

⁷⁰⁵ RICHARZ, « Zwischen Berlin und New York. Adolf Leschnitzer » (note 687), p. 82.

par aboutir à la disparition complète du judaïsme dans ces familles, dont les membres se font baptiser ou se marient avec des chrétiens⁷⁰⁶. Pour Leschnitzer, la seconde période 1812-1933 commence par un changement de nature du rapprochement entre Juifs et chrétiens qui, entre 1812 et 1870 (3^{ème} phase), ne concerne plus seulement une petite minorité de Juifs mais la population juive dans son ensemble. La quatrième phase 1871-1933 est marquée, à la fois par la réussite du processus d’émancipation mené tout au long du XIX^{ème} siècle et par la montée de l’antisémitisme. Leschnitzer dresse un parallèle entre la montée du nationalisme allemand et celle de l’antisémitisme⁷⁰⁷. Il reprend l’idée de la tragédie, déjà présente dans l’article de 1945 et voit dans la période nazie son cinquième acte, celui de la catastrophe.

Leschnitzer définit la symbiose comme un phénomène naturel qui résulte du « lien biologique entre les deux groupes »⁷⁰⁸ et d’une caractéristique selon lui propre aux Juifs qui, malgré leurs contacts avec le reste de la population, « restent attachés à leurs pratiques rituelles et à leur endogamie et conservent ainsi [leur] identité »⁷⁰⁹. Selon Leschnitzer, c’est cette forme de protectionnisme qui mène à la « symbiose ». Cette dernière est selon lui une étape intermédiaire sur le chemin vers l’absorption (*Absorption*) ; Leschnitzer emploie également le terme d’amalgamation (*Amalgamierung*). La symbiose est donc « un processus d’absorption qui s’est arrêté ou s’est incroyablement ralenti à l’avant-dernière étape »⁷¹⁰. Il compare la situation des Juifs d’Allemagne avec celle des Juifs du monde hellénique de la fin de l’Antiquité et avec celle des Juifs d’Espagne. Pour lui, le critère qui permet de parler de symbiose est celui de la « synchronisation », qu’il ne définit pas explicitement, mais qu’il rapporte à l’étroitesse du contact avec le reste de la population avec lequel les Juifs partagent à partir du XIX^{ème} siècle, une même temporalité⁷¹¹. On note ici que Leschnitzer emprunte des termes issus des sciences de la nature, mais ne les rattache pas, comme le faisait Buber à

⁷⁰⁶ LESCHNITZER, *Saul und David* (note 686), p. 35. Leschnitzer s’appuie ici sur une étude de Heinrich SILBERGLEIT, *Die Bevölkerung und Berufsverhältnisse der Juden im Deutschen Reich*, Berlin, Akademie-Verlag, 1930.

⁷⁰⁷ LESCHNITZER, *Saul und David* (note 686), p. 36. Cette périodisation correspond à celle qu’utilise Scholem dans « Zur Sozialpsychologie der Juden in Deutschland », il la tient très vraisemblablement de Leschnitzer, qu’il ne cite pourtant jamais (Voir p. 169).

⁷⁰⁸ *Ibid.*, p. 38 : « biologische Verbindung der beiden Gruppen ».

⁷⁰⁹ *Ibid.*, p. 39 : « am eigenen Ritual und an der Endogamie festhält und dadurch seine Identität bewahrt ».

⁷¹⁰ *Ibid.*, p. 39 : « ein auf vorletzter Station zum Stillstand gekommener oder außerordentlich verlangsamter Absorptionsprozess ».

⁷¹¹ *Ibid.*, p. 38. Il oppose la synchronisation propre à la modernité à ce qu’il appelle un « long Moyen Âge » (« länger während[s] Mittelalter »), durant lequel les Juifs vivaient selon leur temporalité propre. Pour lui, la modernité juive se caractérise par l’adoption de la temporalité de la société majoritaire.

une question d'utilité ou même d'échange culturel. Ils lui permettent plutôt d'esquisser une sociologie des Juifs d'Allemagne, pour laquelle il s'appuie sur les travaux d'Arthur Ruppin⁷¹². Il insiste sur la répartition inégale des Juifs sur l'ensemble du territoire et sur l'échelle sociale, ce qui explique, selon lui que les contacts les plus étroits avec le reste de la population aient eu lieu au sein de la classe moyenne⁷¹³. Pour lui, le type de relation particulier que constitue la symbiose explique les tensions qui ont émergé entre les Juifs et le reste de la population⁷¹⁴. Leschnitzer ne se sert que de peu de données, il puise principalement dans sa connaissance du judaïsme allemand, mais ce qu'il tente de faire, c'est une analyse socio-historique de la vie des Juifs d'Allemagne, hors de tout cadre idéologique. Cette volonté d'objectivité, qui répond aux exigences formulées par l'invitation de Meinecke et de Kress, l'amène à donner une vision finalement mesurée de ce qu'est selon lui la 'symbiose judéo-allemande', dénuée de toute forme d'idéalisation. Au contraire de Buber et des auteurs qui viendront après lui, elle est pour lui une simple dénomination pour le type de contact particulier qu'entretiennent les Juifs avec la population majoritaire, dans certaines sociétés diasporiques. En ce sens, Leschnitzer est très éloigné des débats sur la 'symbiose judéo-allemande', auxquels il n'a d'ailleurs pas participé, parce que l'enjeu identitaire que j'ai identifié dans les textes qui les constituent est entièrement absent de son travail, qui vise uniquement à la compréhension historique. Si le titre de l'article de Leschnitzer dans *Aufbau* semblait le rapprocher de celui de Martin Buber sur la fin de la 'symbiose judéo-allemande', l'analyse montre que les deux démarches n'ont que peu de points communs. Leschnitzer est en fait bien plus un pionnier de l'historiographie sur les Juifs d'Allemagne qu'un chantre de la 'symbiose judéo-allemande'.

Il est néanmoins curieux qu'aucun des auteurs pris dans les débats des années 1960 ne fasse référence explicitement aux travaux de Leschnitzer. On a vu que Scholem reprend un certain nombre d'éléments que l'on trouve chez son prédécesseur, dont on peut penser qu'il a utilisé les textes sans pour autant les citer. En revanche, il est régulièrement cité par les auteurs qui proposent un traitement différent de l'identité des Juifs d'Allemagne, dont ils font un véritable objet de recherche, comme c'est le cas de Yehiel Ilisar.

⁷¹² Arthur RUPPIN, *Soziologie der Juden*, Berlin, Jüdischer Verlag, 1930.

⁷¹³ LESCHNITZER, *Saul und David* (note 686), p. 40-41.

⁷¹⁴ *Ibid.*, p. 102.

Tentative de réponse aux débats sur la ‘symbiose judéo-allemande’ – Yehiel Ilsar

L’objectif affirmé de Yehiel Ilsar, dans son texte « Zum Problem der Symbiose. Prolegomena zur deutsch-jüdischen Symbiose »⁷¹⁵ est de clore les débats sur la ‘symbiose judéo-allemande’, en les déplaçant du champ de la polémique et de l’opinion vers celui de la démarche scientifique⁷¹⁶. C’est le Leo Baeck Institute de Jérusalem qui confie à Ilsar la tâche d’écrire un ouvrage sur la ‘symbiose judéo-allemande’, ce qu’il signale dès le début du texte, tout en précisant également que l’expression a donné lieu à prises de position divergentes, notamment celles de Buber et de Scholem. Le texte paraît en 1975 dans le Bulletin de l’institution, mais les discussions concernant les orientations à lui donner, auxquelles renvoie Ilsar en note, semblent dater de 1959⁷¹⁷. Ce décalage temporel fait que les travaux d’Ilsar, de leur conception à leur publication, couvrent l’ensemble de la période des débats auxquels a participé Scholem. Lors de la séance où ce projet d’ouvrage a été discuté, Buber a argumenté en faveur d’un ouvrage collectif qui livrerait des portraits de grandes figures incarnant le phénomène. Ce type de démarche est courant, c’est notamment celle qu’adopte Thilo Koch dans ses *Porträts zur deutsch-jüdischen Geistesgeschichte* (1961) ou plus récemment Wolfgang Benz dans son ouvrage intitulé *Deutsche Juden im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Porträts*, paru en 2011⁷¹⁸. C’est aussi de cette démarche biographique que relève le *Men in dark times* de Hannah Arendt, paru en 1968. Elle semble garantir aux auteurs un certain succès éditorial, présente néanmoins deux inconvénients, quand l’objectif est de clarifier un concept tel que celui de ‘symbiose judéo-allemande’. D’abord une telle approche ne peut avoir de valeur qu’illustrative. La légitimité de l’expression est ‘démontrée’ par l’exemple qu’en donne la vie de l’une ou l’autre personnalité, ce qui n’est intellectuellement guère satisfaisant. De plus, elle participe d’une écriture de l’histoire par ses grands hommes et leurs hauts-faits, qui s’apparente à l’historiographie héritée du XIX^{ème} siècle et dont il était

⁷¹⁵ Yehiel ILSAR, « Zum Problem der Symbiose. Prolegomena zur deutsch-jüdischen Symbiose », in : *Bulletin des Leo Baeck Instituts* N.F. 14 (1975), Nr. 51, p. 122-165.

⁷¹⁶ Ilsar lui-même est un Juif d’Allemagne, né en 1912 et qui a grandi dans la région de Dortmund, avant de s’exiler en Palestine mandataire, après l’arrivée au pouvoir des nazis. Il a travaillé pour l’Agence juive, a été le secrétaire de Golda Meir et entre 1948 et 1978 fonctionnaire au ministère des Affaires étrangères israélien.
http://www.juedischeliteraturwestfalen.de/index.php?valex=101&vArticle=1&author_id=00000340&id=1 [3/05/2020].

⁷¹⁷ ILSAR, « Zum Problem der Symbiose » (note 715), p. 122, note 1.

⁷¹⁸ Thilo KOCH (éd.), *Porträts zur deutsch-jüdischen Geistesgeschichte* [1961], Cologne, Dumont, 1997. Wolfgang BENZ, *Deutsche Juden im 20. Jahrhundert : eine Geschichte in Porträts*, Munich, Beck, 2011.

déjà légitime à l'orée des années 1960 de considérer qu'elle était dépassée. Cette vision de l'histoire, mue par les grands hommes, est déjà considérée par Georg Iggers comme caractéristique de l'historiographie allemande. Dans son ouvrage de 1968, intitulé *The German Conception of History. The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*, il voit à l'œuvre dans l'historicisme allemand une conception de l'individu héritée de Goethe, où ce dernier est « l'individualisation d'une idée éternelle »⁷¹⁹. Cette conception justifie, d'après Iggers, une analyse de l'histoire par le prisme des figures qui la font. Iggers traite avant tout de l'histoire politique, qui met dès lors l'accent, comme il l'écrit au sujet de Meinecke, sur « les actions des hommes d'État, des généraux, des diplomates et laisse presque entièrement de côté le cadre matériel et institutionnel dans lequel ces décisions ont été prises »⁷²⁰. Mais, si l'on transpose son observation à l'approche historique qui fait l'objet de cette partie, on retrouve une histoire des relations entre Juifs et Allemands non juifs qui n'est vue que par le biais de grandes personnalités du monde intellectuel et culturel. Ce point de vue est particulièrement présent dans ces histoires par portraits, mais caractérise aussi une bonne partie de l'argumentation en faveur de la 'symbiose judéo-allemande' dans les années 1960.

C'est donc une tout autre démarche que choisit Ilzar, qui se livre à une analyse extrêmement précise des domaines d'application possibles du terme de symbiose et de la légitimité de son emploi dans le cadre des sciences sociales et dans le cas de la vie juive en Allemagne. Il quitte donc le domaine biographique et autobiographique qui constituait un point d'ancrage important pour les auteurs impliqués dans les débats des années 1960. Pour sortir de la polémique qui opposait la position de Buber à celle de Scholem, il revient au concept de symbiose, qu'il souhaite distinguer de concepts apparentés pour en chercher les traces dans la « réalité sociale »⁷²¹. Sa démarche vise à sortir du domaine spéculatif pour faire usage des méthodes des sciences sociales dont il espère qu'elles livreront une vision plus objective de la question. Pour ce faire, il revient sur les emplois du terme de symbiose dans

⁷¹⁹ Georg IGGERS, *The German conception of history. The national tradition of historical thought from Herder to the present* [1968], Middletown, Connecticut, Wesleyan University Press, 1983, p. 32 : « *individualized eternal idea* ».

⁷²⁰ *Ibid.*, p. 15 : « *actions of statesmen, of generals, and of diplomats, and leaving almost entirely out of account the institutional and material framework in which these decisions were made.* »

⁷²¹ Ilzar se réfère d'une part au texte de Buber « Das Ende der deutsch-jüdischen Symbiose » et d'autre part au texte de Scholem de 1966, intitulé « Juden und Deutsche ».

le domaine de la biologie et dans la langue courante, parce que selon lui, c’est une définition claire du concept qui manque chez l’ensemble des auteurs, notamment chez Adolf Leschnitzer, dont on a vu qu’il utilise le terme de symbiose comme une forme spécifique que prend la communauté ou le vivre-ensemble (*Lebensgemeinschaft*)⁷²².

Il note le lien qu’établit Alex Bein, mais que l’on trouve aussi chez Buber, entre l’idée de symbiose et celle de parasite⁷²³. Ce que montre Bein, c’est que sur le plan sémantique, la symbiose est pour ainsi dire le versant optimiste de l’idée du parasite. En effet, le parasitisme nuit à l’hôte, alors que la symbiose est une relation dont bénéficient les deux parties. Or, si l’on quitte le domaine de la biologie pour appliquer ces concepts à la sociologie, il devient difficile de juger du caractère fructueux ou nuisible de la relation selon des critères objectifs⁷²⁴. Le groupe majoritaire aura donc tendance à minimiser le bénéfice qu’il tire du groupe minoritaire, alors que ce dernier insistera sur ce point pour légitimer sa présence. Ce constat pousse Bein à mettre en garde contre l’emploi de termes issus de la biologie dans le domaine des relations entre humains⁷²⁵. Le second point qu’il mentionne relève de ce qu’on pourrait appeler les chaînes signifiantes, qui associent le parasite, au nuisible, au diable et au poison, et qui aboutissent en dernière analyse à la déshumanisation des groupes auxquelles elles sont appliquées⁷²⁶.

Ilsar, pour sa part, signale que le terme de symbiose est neutre axiologiquement dans le domaine de la biologie – c’est le propre des sciences du vivant –, ce qui mène à s’interroger sur l’association de l’idée de la symbiose à celle du parasite. Elle vient peut-être du fait qu’un des premiers emplois attestés du terme de symbiose pour qualifier la relation entre Juifs et Allemands peut être attribué à Wilhelm Stapel, antisémite notoire, que cite Ilsar⁷²⁷. Il insiste aussi sur le caractère nécessairement collectif du phénomène et remet ainsi implicitement en cause le traitement par l’expérience individuelle qui a été observé chez la plupart des auteurs⁷²⁸. Ilsar attribue la faiblesse conceptuelle des débats au fait que synthèse et symbiose

⁷²² ILSAR, « Zum Problem der Symbiose » (note 715), p. 131. LESCHNITZER, *Saul und David* (note 686), p. 104.

⁷²³ ILSAR, « Zum Problem der Symbiose » (note 715), p. 125. BEIN, « The Jewish parasite » (note 122).

⁷²⁴ *Ibid.*, p. 5.

⁷²⁵ *Ibid.*, p. 24.

⁷²⁶ *Ibid.*, p. 26.

⁷²⁷ Wilhelm STAPEL, *Antisemitismus und Antigermanismus. Über das seelische Problem der Symbiose des deutschen und des jüdischen Volks*, Hambourg / Berlin / Leipzig, Hanseatische Verlagsanstalt, 1928.

⁷²⁸ ILSAR, « Zum Problem der Symbiose » (note 715), p. 126.

y soient traités comme des synonymes, alors que dans le domaine de la biologie, la symbiose, au contraire de la synthèse, implique la conservation des caractéristiques propres à chaque individu. Cette distinction est selon Ilsar bien opérée par Leschnitzer, qui voit dans la symbiose le rapport entre minorité et majorité. Pour lui, ce rapport implique une tension entre ressemblance et dissemblance. Leschnitzer anticipe en ce sens l'intérêt théorique qu'identifie Albrecht Koschorke dans la « ressemblance » comme « catégorie dédramatisante » dans le domaine interculturel⁷²⁹. Cette dernière permet en effet, selon Nicole Colin, de prendre en charge des distinctions de degrés, sans se limiter à une dichotomie pensée en termes d'identité et d'altérité. Leschnitzer pense néanmoins ces catégories dans un cadre beaucoup plus statique, qui doit être compris dans le cadre d'une théorie de l'imitation, peut-être héritée de la sociologie de Georg Simmel⁷³⁰. La ressemblance est selon lui ce qui est obtenu par le groupe minoritaire, dont le groupe majoritaire ne perçoit pour sa part que la dissemblance. Voir le processus d'intégration en termes d'imitation, c'est l'intégrer à un modèle sociologique plus large, qui régit, selon Simmel, qui s'inspire des *Lois de l'imitation* de Gabriel Tarde, les rapports entre les groupes et les individus⁷³¹. Le fait de reprendre à son compte ce modèle permet à Ilsar de dire que malgré la volonté d'assimilation des Juifs d'Allemagne, il n'est pas légitime de parler « d'abandon de soi », comme le fait Scholem⁷³².

Ilsar quitte par ailleurs le domaine spécifique des Juifs d'Allemagne pour se livrer à une analyse détaillée de différents concepts, dont l'assimilation et l'acculturation, du point de vue général des transferts culturels⁷³³. Il élargit la perspective pour montrer que les

⁷²⁹ Albrecht KOSCHORKE, « Ähnlichkeit. Valenzen eines post-kolonialen Konzepts, in : A. Bhatti / D. Kimmich (éd.), *Ähnlichkeit. Ein kulturtheoretisches Paradigma*, Constance, Konstanz University Press, 2015, p. 35-46, ici p. 35. Voir aussi Nicole COLIN, « Ähnlichkeit und Kontrafakt », *Cahiers d'Études Germaniques*, 77, 2019, p. 107-119.

⁷³⁰ Leschnitzer utilise effectivement le concept de ressemblance, qu'il considère comme un stade préalable à l'absorption. LESCHNITZER, *Saul und David* (note 686), p. 82.

⁷³¹ Georg SIMMEL, « Philosophie der Mode », in : *Moderne Zeitfragen*, Nr. 11, 1905, p. 5-41. <https://www.projekt-gutenberg.org/simmel/philmode/philmode.html> [03/03/2022].

⁷³² ILSAR, « Zum Problem der Symbiose » (note 715), p. 132. Voir SCHOLEM, « Wider den Mythos » (note 43), p. 9.

⁷³³ Dans l'introduction d'un ouvrage collectif intitulé *État, minorités religieuses et intégration*, Ivan Jablonka revient sur l'emploi d'expressions du type « juif assimilé », pour souligner qu'elles reposent sur une contradiction. Si les Juifs sont assimilés, alors il ne semble plus pertinent de préciser qu'ils sont juifs. JABLONKA, « Intégrer les minorités » (note 437), p. 8. Olivier Agard revient la question de « l'"acculturation" juive dans un contexte posttraditionnel », et plus largement dans le contexte de la première école de Chicago, dans l'article suivant : Olivier AGARD, « Contributions juives à l'ethnographie urbaine : Simmel, Kracauer et l'École de Chicago », *Revue germanique internationale*, 17, 2002, p. 127-146. <https://journals.openedition.org/rgi/891>, §23 [10/05/2022]. Agard cite l'article suivant au sujet du

questions auxquelles sont confrontés les Juifs d’Allemagne sont liées à des problématiques migratoires générales, ce qui vise à donner une validité plus large à ses analyses et lui permet également de traiter, par le choix de certains exemples, de la situation des populations arabes en Israël. Il lie les références à des auteurs et à des sources dont il adopte ou critique le raisonnement et se soumet à une démarche scientifique rigoureuse. Ilsar fait un effort pour s’abstraire du cas particulier de la symbiose judéo-allemande et mener une réflexion théorique sur le sujet, ce qui donne un statut tout à fait à part dans les débats. Le judaïsme ne joue qu’un rôle marginal dans le cœur de la démonstration, même s’il en constitue le cadre explicite. L’auteur tire systématiquement ses exemples d’autres contextes, pour désenclaver, d’une certaine manière, la question judéo-allemande. Il la prend comme matrice, mais la replace dans un cadre plus général de compréhension des relations entre les peuples.

D’une manière générale, Ilsar est méfiant quant à l’utilisation dans le domaine de la sociologie de concepts issus de la biologie. Au concept de symbiose, il préfère celui d’interaction (*Wechselwirkung*), lui aussi hérité des sciences de la nature et popularisé par Simmel pour le domaine des sciences de la société⁷³⁴. Le terme semble en effet présenter l’avantage d’insister sur le caractère réciproque de la relation. Cela étant, comme cela a été dit en introduction, c’est son emploi et non ses caractéristiques intrinsèques qui fait que le terme de symbiose est peu à peu devenu problématique pour définir la relation judéo-allemande. Pour Ilsar, le terme de *Wechselwirkung* décrit les échanges qui régissent la relation symbiotique⁷³⁵. Il reprend l’idée de Buber, selon laquelle la symbiose se rapporte au domaine de la civilisation au sens large : « économie, société, science et art ». Pour lui l’interaction implique l’échange et la modification, en l’occurrence, d’éléments culturels⁷³⁶. La création d’une communauté nouvelle par assimilation implique la perte au moins partielle d’éléments traditionnels pour parvenir à un changement culturel total (« *totaler*

passage du concept d’assimilation à celui d’acculturation : Shulamit VOLKOV « Jüdische Assimilation und jüdische Eigenart im Deutschen Kaiserreich. Ein Versuch », in : R. Rürup (éd.), *Juden in Deutschland zwischen Assimilation und Verfolgung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, p. 331-348, p. 332-333. Pour une histoire du concept d’acculturation et de ses évolutions, on renverra à l’ouvrage de FARGES, *Le trait d’union* (note 29), p. 38-44. L’auteur montre comment on est passé, dans les réflexions sur l’intégration de l’idée d’acculturation à celle de creuset.

⁷³⁴ Frank Stern argumente également en faveur de l’emploi de *Wechselwirkung* à la place de symbiose et d’assimilation pour définir la relation entre Juifs d’Allemagne et Allemands non juifs. STERN, *Dann bin ich um den Schlaf gebracht* (note 98), p. 12-13.

⁷³⁵ ILSAR, « Zum Problem der Symbiose » (note 715), p. 134.

⁷³⁶ *Ibid.*, p. 134-135.

Kulturwechsel »), qui s'apparente à celui qu'observait Leschnitzer dans la première vague de ce qu'il appelle la 'symbiose judéo-allemande' entre 1690 et 1812⁷³⁷.

Contrairement à l'assimilation, Ilsar définit l'acculturation comme « l'emprunt d'éléments de la culture étrangère par une sélection libre et l'adaptation de ces emprunts à la culture propre », cette dernière n'implique donc pas de renoncer à sa propre identité⁷³⁸. Pour lui, l'acculturation relève du refus de l'assimilation et elle peut impliquer un processus de transfert culturel réciproque⁷³⁹. On a l'impression que pour lui, l'acculturation est la forme sociologique ou anthropologique équivalente à ce qu'est la symbiose dans le domaine de la biologie, puisqu'elle implique que les éléments propres à chacune des populations soient conservés et échangés⁷⁴⁰. Le contenu de l'acculturation est l'échange culturel (*Kulturaustausch*), qui a la possibilité d'être réciproque, mais ne l'est pas nécessairement⁷⁴¹. Après une comparaison point par point des critères de la symbiose et de l'acculturation, il conclut à une distinction fondamentale, qui tient au fait que la symbiose dans le domaine de la biologie concerne des individus, alors que dans le domaine social, il est question de groupes. Cette conclusion en apparence banale n'est pas dénuée d'importance, parce qu'elle révèle une imprécision constante de la part des auteurs. En effet, quand il est question de 'symbiose judéo-allemande', qu'on adhère ou non à cette thèse ou à cet usage linguistique, il semble évident qu'il s'agit d'un phénomène global, qui concerne des groupes de personnes. Cependant, dans le traitement qui est fait de la question, le rôle donné aux individus est capital. La tendance à traiter de la question par le biais de grandes figures, qui symboliseraient le phénomène, a déjà été évoquée. Parallèlement à cela, les auteurs eux-mêmes tendent à prendre leur propre exemple personnel comme une preuve de l'existence ou non de ce

⁷³⁷ *Ibid.*, p. 139.

⁷³⁸ ILSAR, « Zum Problem der Symbiose » (note 715), p. 140 : « *borgt sich die Akkulturation in freier Selektion Elemente der fremden Kultur und adaptiert das Entlehnte an die eigene Kultur* ». Il critique ici les développements de Robert PARK et Ernest BURGESS, *Introduction to the Science of Sociology*, Chicago, The University of Chicago Press, 1937.

⁷³⁹ L'emploi que je fais ici du terme de « transfert culturel » se justifie à mon sens parce que la définition que donne Ilsar de l'acculturation est assez proche de celle que donne Michel Espagne des « transferts culturels », qui emprunte non plus aux sciences de la nature, mais à la psychanalyse. : « C'est de la mise en relation de deux systèmes autonomes et asymétriques qu'implique la notion de transfert culturel. Les besoins spécifiques du système d'accueil opèrent une sélection : ils refoulent des idées, des textes ou des objets, qui demeurent désormais dans un espace où ils restent éventuellement disponibles pour de nouvelles conjonctures. » ESPAGNE, *Les transferts culturels franco-allemands* (note 33), p. 286.

⁷⁴⁰ ILSAR, « Zum Problem der Symbiose » (note 715), p. 144.

⁷⁴¹ *Ibid.*, p. 145.

dernier. C’est cette tendance à traiter ou à juger d’un phénomène global par un prisme individuel et souvent subjectif qui peut pousser à invalider la ‘symbiose judéo-allemande’ comme outil conceptuel.

Après avoir analysé point par point différentes théories de l’assimilation, de l’acculturation, de l’interaction et de la symbiose, Ilsar revient en conclusion à la ‘symbiose judéo-allemande’, en se demandant ce que les analyses précédentes lui permettent de conclure quant à son existence⁷⁴². À mon sens, cette conclusion manque son but pour deux raisons. Premièrement, analyser un concept ne permet jamais de dire si le référent de ce concept existe ou a réellement existé. Une telle analyse ne saurait remplacer les études historiques concrètes sur la vie des Juifs en Allemagne, qui elles seules permettent de livrer une représentation différenciée des relations des Juifs avec les non-juifs. C’est le rôle des travaux d’historiens et d’historiennes qui ont vu le jour à partir des années 1980 et 1990 et qui livreront une vision très différenciée des relations entre Juifs et Allemands en distinguant les époques, les espaces de vie, les groupes sociaux et professionnels, les domaines culturels. Deuxièmement, le fait d’analyser les domaines d’application et les implications du concept de symbiose, relève d’une vision essentialiste de la langue, qui perd de vue la question de son usage. C’est bien l’usage qui est fait de cette expression qui la rend à la fois problématique et incontournable, et non sa définition théorique. Ilsar tente dans son texte d’opérer un retour à la sémantique, mais de ce fait, il manque l’enjeu réel du terme de « symbiose », à savoir la description d’un moment épiphanique entre Juifs et Allemands, au-delà de toute réalité socio-historique. Il manque en fait sa dimension mythique, qui en même temps qu’elle rend l’expression discutable sur le plan scientifique, lui donne toute sa charge émotionnelle et subjective et explique l’âpreté des débats analysés en première partie.

2. Les ambiguïtés du concept de *Bildung* : George Mosse et Manfred Voigts

George Mosse : Le concept de Bildung et l’identité des Juifs d’Allemagne

L’ouvrage de George Mosse *German Jews beyond Judaism*, paru en 1985 constitue un tournant dans les interrogations sur la formation de l’identité des Juifs d’Allemagne. Il a fait

⁷⁴² *Ibid.*, p. 163-165.

l'objet d'une traduction en allemand en 1992, sous le titre : *Jüdische Intellektuelle in Deutschland. Zwischen Religion und Nationalismus*⁷⁴³. George Mosse, né à Berlin en 1918 dans une famille de la grande bourgeoisie juive, a fui l'Allemagne en 1933 avec sa famille, qui s'installe aux Etats-Unis en 1939. Il a fait une carrière d'historien, principalement à l'Université du Wisconsin, où il a consacré ses recherches à l'histoire de l'Europe, de l'Allemagne et du nationalisme et s'est intéressé à l'histoire des Juifs d'Europe et d'Allemagne à partir des années 1970. Il est également l'auteur de travaux pionniers dans le domaine de l'histoire de la masculinité⁷⁴⁴.

Dans ce livre, il analyse comment le concept de *Bildung*, compris comme une culture commune aux Juifs et aux Allemands, a cristallisé les espoirs d'intégration de la bourgeoisie juive depuis le XIX^{ème} siècle et comment elle a été le terreau d'une certaine impuissance politique. Il reprend et développe l'idée, qui était déjà présente chez Buber dans *Das Ende der deutsch-jüdischen Symbiose*, que la culture allemande pervertie par le nazisme continuerait à vivre chez les Juifs, qui en seraient les dépositaires et les meilleurs représentants. On pourrait y voir une forme de réécriture de la conception biblique du reste d'Israël que l'on trouve chez les prophètes et qui désigne la part du peuple hébreu qui résistera à la destruction. Comme on peut le lire chez Ésaïe (10 : 20-21) : « En ce jour-là, Le reste d'Israël et les réchappés de la maison de Jacob, Cesseront de s'appuyer sur celui qui les frappait; Ils s'appuieront avec confiance sur l'Éternel, le Saint d'Israël. Le reste reviendra, le reste de Jacob, Au Dieu puissant. » Ici les Juifs exilés, survivants sont présentés comme le reste des Allemands, qui ont pu être sauvés de la catastrophe morale, ce qui revient, dans un contexte séculier, à leur conférer un rôle messianique. Il importe de souligner que ce concept a été utilisé dès 1945 pour désigner les survivants de la Shoah, dont des listes commencent alors à être établies⁷⁴⁵. L'idée du 'reste' qui renvoie aux Juifs comme la part des Allemands qui a pu être sauvée ne laisse donc d'étonner.

⁷⁴³ George L. MOSSE, *German Jews beyond Judaism*, Bloomington, Indiana University Press, 1985. *Jüdische Intellektuelle in Deutschland. Zwischen Religion und Nationalismus*, traduit de l'anglais par C. Spelsberg, Francfort/Main, Campus, 1992.

⁷⁴⁴ Au sujet de la biographie de George Mosse, voir Jost HERMAND, « German Jews beyond Judaism. The Gerhard/Israel/George L. Mosse Case », in : K. L. Berghahn (éd.), *The German-Jewish Dialogue Reconsidered. A Symposium in Honor of George L. Mosse*, New York, Peter Lang, 1996, p. 233-246.

⁷⁴⁵ Voir Ze'ev MANKOWITZ, « The Formation of She'erit Hapleita: November 1944-July 1945 », in : *Yad Vashem Studies*, 20, 1990, p. 337-370.

La traduction allemande du titre fait disparaître un aspect essentiel de l’approche de Mosse, à savoir qu’il s’agit pour lui d’analyser ce qui constitue l’identité des Juifs d’Allemagne au-delà du judaïsme (*beyond judaism*). Pour lui, le culte voué par la bourgeoisie juive allemande à la *Bildung* a constitué un aspect essentiel de la reformation ou de la reformulation de l’identité juive en Allemagne après les Lumières. Quand les communautés juives traditionnelles n’ont plus constitué pour les Juifs le point de référence religieux et « national », cette identification culturelle a pris le relais⁷⁴⁶. En cela, il démontre la pertinence du bon mot, qui avait cours à propos des Juifs : « Allemands par la grâce de Goethe »⁷⁴⁷. Pour lui, la *Bildung* a également constitué la matrice de la « Renaissance juive », de la redécouverte du judaïsme traditionnel au tournant du XX^{ème} siècle, puis sous la République de Weimar. De façon assez originale, il associe les histoires hassidiques de Martin Buber, non pas à la redécouverte des Juifs de l’Est, mais à une réécriture de la tradition pour un public cultivé⁷⁴⁸. Dans un parallèle là encore étonnant, il identifie un même mouvement chez Walter Benjamin, qui aurait selon lui accédé à la culture juive par le truchement de la culture allemande. Ce qui est exact pour Benjamin, pour Scholem ou pour Rosenzweig, mais sans doute moins évident pour Buber, c’est que ces auteurs ont été confrontés à la culture allemande, par leur famille et par l’école, bien avant d’avoir accès à la tradition juive⁷⁴⁹. Le terreau culturel qui a nourri cet intérêt peut donc légitimement être considéré comme de source allemande.

Mosse emploie bien les termes de symbiose ou de dialogue judéo-allemand, pour qualifier le creuset culturel dans lequel ont baigné les Juifs d’Allemagne et qui a constitué

⁷⁴⁶ MOSSE, *Jüdische Intellektuelle in Deutschland* (note 743), p. 51. Il parle de « judaïsme au-delà de la religion et de la nationalité », « *Judentum jenseits von Religion und Nationalität* ».

⁷⁴⁷ « *Deutsche von Goethes Gnaden* » Il s’agit d’une expression que l’on retrouve souvent, mais dont il est difficile d’identifier la source première. MENDES-FLOHR, *Jüdische Identität* (note 97), p. 20. Wolfgang BENZ, « Die Legende von der deutsch-jüdischen Symbiose », in : *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, 45, 2, Février 1991, p. 168-174, ici p. 168.

⁷⁴⁸ MOSSE, *Jüdische Intellektuelle in Deutschland* (note 743), p. 64. À ce sujet, voir aussi Delphine BECHTEL, « La renaissance culturelle juive. La rencontre entre Juifs allemands et Juifs d’Europe de l’Est comme facteur déterminant », in : *Cahiers d’études germaniques*, 77, 2019, p. 121-133. Martine BENOIT, « Représentation littéraire de l’‘Ostjude’ chez les auteurs juifs allemands aux XIX^{ème} et XX^{ème} siècles », in : D. Bohnkamp (éd.), *Penser les identités juives dans l’espace germanique*, Rennes, PUR, 2015, p. 97-105.

⁷⁴⁹ On renverra ici à la biographie de Martin Buber qui, à la suite de la séparation de ses parents, a été élevé par ses grands-parents à Lviv (Lemberg) en Galicie et a donc, dès son plus jeune âge, été en contact avec le judaïsme traditionnel de l’Est de l’Europe. Dominique BOUREL, *Martin Buber. Sentinelle de l’humanité*, Paris, Albin Michel, 2015, p. 26-29.

leur bain culturel. Néanmoins, à la différence des auteurs qui, dans les années 1960, défendaient le concept de ‘symbiose judéo-allemande’ contre les arguments de Scholem, il ne met pas cet emploi au service de l’idéalisations d’un passé ou d’un âge d’or. Voici comment il envisage ce dialogue dont il donne une définition très précise :

Or, le concept de « dialogue » implique un échange entre égaux et c’est ce que le dialogue judéo-allemand a été par périodes. Je préférerais définir le « dialogue » comme une influence réciproque sur des plans intellectuels différents, sans pour autant d’égalité nécessaire, [...] mais sans non plus de perte identitaire d’un côté ou de l’autre.⁷⁵⁰

L’originalité de la position Mosse réside d’une part, comme je l’ai dit, dans l’intérêt qu’il porte au concept de *Bildung*, dont il met au jour l’importance pour les Juifs d’Allemagne, mais aussi dans sa vision mesurée du dialogue judéo-allemand. Il insiste à de nombreuses reprises sur leur isolation croissante⁷⁵¹, sur leur rôle de marginaux et sur le fait que ce dialogue n’a concerné que des franges de la population très limitées⁷⁵². Il prend l’exemple d’auteurs à succès tels que Stefan Zweig et Emil Ludwig, tout en insistant sur le fait qu’ils ne sont pas représentatifs de l’ensemble de la population juive de leur époque. Selon Mosse, le culte de la culture a amené la majorité des Juifs d’Allemagne à se détourner de la politique. Par conséquent, ils auraient dû se détacher de la *Bildung* pour accéder à la conscience politique. Pour lui, les Juifs qui ont en Allemagne embrassé le socialisme l’ont fait dans l’espoir de dépasser les deux éléments identitaires dont ils étaient tributaires pour en revenir à l’idéal des Lumières, qui visait l’égalité et la fraternité entre les humains au nom de leur humanité commune⁷⁵³. Quand il traite de la période de la République de Weimar, il met l’accent sur la polarisation croissante de la société et sur le caractère paradoxal de cette phase, qui donne aux Juifs, sur le plan politique, l’ensemble des droits dont leurs aînés avaient rêvé, tout en accentuant leur isolation sur le plan social⁷⁵⁴. Le livre est bref et ne donne pas toutes les clés qui permettent de comprendre son argumentation. Ce qui importe pour mon propos,

⁷⁵⁰ MOSSE, *Jüdische Intellektuelle in Deutschland* (note 743), p. 20 : « Nun läßt der Begriff ‚Dialog‘ auf ein Gespräch zwischen Gleichgestellten schließen und zeitweise war der deutsch-jüdische Dialog dies auch. Ich möchte ‚Dialog‘ lieber als eine gegenseitige Beeinflussung auf unterschiedlichen intellektuellen Ebenen definieren, nicht unbedingt gleichrangig [...], wohl jedoch ohne eine Identitätseinbuße auf der einen oder der anderen Seite. »

⁷⁵¹ *Ibid.*, p. 45.

⁷⁵² *Ibid.*, p. 49.

⁷⁵³ *Ibid.*, p. 90.

⁷⁵⁴ *Ibid.*, p. 46 et 49.

c’est la réappropriation dans une démarche proprement historiographique et sous une forme apaisée des éléments des débats qui avaient cours dans les années 1960.

Alors que le texte de Mosse ne fait aucune référence aux débats sur la ‘symbiose judéo-allemande’, tout en citant les travaux de Gershom Scholem sur d’autres sujets, Aleida Assmann, qui rédige la préface de l’édition allemande du livre, place Mosse dans le contexte des débats initiés par Scholem. Elle voit dans l’ouvrage de Mosse une réponse à la lettre de Scholem à Schlösser, par laquelle s’ouvrent les débats sur la ‘symbiose judéo-allemande’ en 1962⁷⁵⁵. Avant d’évoquer cet aspect, elle commence par livrer sa propre vision de l’émancipation, dont elle identifie deux facettes : « Adaptation à la culture hégémonique et adaptation aux exigences de l’évolution socio-culturelle et à la modernisation technique du monde »⁷⁵⁶. Ce point est important parce qu’il montre que la période qui va des Lumières à la fin du XIX^{ème} siècle n’a pas seulement exigé des Juifs qu’ils changent de mode de vie, mais a également constitué une phase de transformation capitale, sur le plan socio-économique, politique et culturel pour l’ensemble de la population allemande. Dans ce cadre, elle oppose la démarche de Mosse à celle de Scholem dans les termes suivants : « À la différence de Mosse, Scholem s’intéresse moins à ce que les Juifs avaient à apporter à l’histoire culturelle de l’Allemagne qu’à ce qu’ils ont dû abandonner au profit de cette culture »⁷⁵⁷. Il est vrai que Scholem met l’accent sur la perte qui a accompagné le processus d’émancipation ; quant au point de vue de Mosse, il se révèle plus nuancé que ne le présente Assmann. Il est vrai qu’il n’évoque jamais la perte des repères traditionnels, néanmoins, on a vu qu’il développait un point de vue critique sur le modèle d’intégration propre à la majorité des Juifs d’Allemagne.

Assmann ne nie pas que l’émancipation des Juifs se soit faite au prix de certains sacrifices, mais elle considère que ces derniers ont été librement consentis : « l’abandon tout à fait volontaire du judaïsme fait partie de l’histoire des Juifs. »⁷⁵⁸ En ce sens, la définition

⁷⁵⁵ Aleida ASSMANN, « Einleitung zur deutschen Ausgabe », in : G. L. Mosse, *Jüdische Intellektuelle in Deutschland. Zwischen Religion und Nationalismus*, traduit de l’anglais par C. Spelsberg, Francfort/Main, Campus, 1992, p. 7-15, ici p. 14.

⁷⁵⁶ *Ibid.*, p. 11 : « Anpassung an die hegemoniale Kultur und Anpassung an die Erfordernisse der soziokulturellen Evolution und technischen Modernisierung der Lebenswelt ».

⁷⁵⁷ *Ibid.*, p. 14 : « Im Unterschied zu Mosse interessiert sich Scholem weniger für das, was die Juden der deutschen Bildungsgeschichte zu geben hatten, als für das, was sie zugunsten dieser Bildung aufzugeben hatten. »

⁷⁵⁸ *Ibid.*, p. 15 : « denn die durchaus freiwillige Aufgabe des Judentums gehört mit zur Geschichte der Juden ».

des Juifs d'Allemagne dans leur interaction culturelle avec les Allemands et dans leur contribution à la *Bildung*, permet selon elle une redéfinition, pour ainsi dire post-religieuse, de leur identité. On peut néanmoins se demander s'il est légitime de considérer qu'un processus collectif d'intégration relève pleinement du libre-arbitre. D'une manière générale, l'adoption par un groupe minoritaire des codes du groupe majoritaire, même si elle n'est pas contrainte, ne se laisse sans doute pas subsumer sous ces catégories. Elle affirme que Scholem a été porteur de ce qu'elle appelle un « *Machtwort* », un argument d'autorité, qui pose un interdit sur le fait de considérer l'existence d'une 'symbiose judéo-allemande' ou d'un dialogue productif entre Juifs et Allemands⁷⁵⁹. L'histoire lui donne tort, si l'on considère que cette question de la symbiose est devenue un discours incontournable sur l'histoire des Juifs d'Allemagne, mais son jugement sert de fondement aux réflexions menées par Manfred Voigts, qui développe, à partir de là, sa propre interprétation de la 'symbiose judéo-allemande', en s'appuyant, comme le fait Mosse, sur le concept de *Bildung*, tout en s'opposant bien plus explicitement que ce dernier au point de vue de Scholem.

Manfred Voigts : une ultime défense de la 'symbiose judéo-allemande'

À première vue, la démarche de Manfred Voigts (1946-2020) peut étonner. Qu'est-ce qui pousse ce chercheur, spécialiste d'études juives, ayant passé sa carrière à l'Institut d'études juives de Potsdam, à publier en 2004, dans la revue *Pardes*, puis dans la revue *Aschkenas*, une charge si virulente contre les deux textes de Gershom Scholem de 1964 et 1965 contre 'la symbiose judéo-allemande'. À le lire, on peine à croire que les arguments qu'il récuse sont alors vieux de quarante ans⁷⁶⁰ ? Il voit dans le point de vue de Scholem une prise de pouvoir, qu'il qualifie de « *Machtwort* », une idée qui fait autorité et empêche une autre vision des relations entre Juifs et Allemands de s'exprimer :

Son argument d'autorité a érigé des interdictions de penser ; il est grand temps de les dépasser. Peut-être était-il nécessaire au milieu des années 1960 de diriger un tel argument

⁷⁵⁹ *Ibid.*, p. 14. Voir Manfred VOIGTS, « Das Machtwort. Scholems Position zum ›deutsch-jüdischen Gespräch‹ », *Aschkenas*, 15 (2005), p. 209-224, ici p. 224.

⁷⁶⁰ SCHOLEM, « Wider den Mythos » (note 43). SCHOLEM, « Noch einmal: das deutsch-jüdische Gespräch » (note 241).

contre les tendances à minorer la dictature nazie qui existaient alors. Mais il ne peut servir de fondement à une étude scientifique de la symbiose judéo-allemande.⁷⁶¹

Ce terme de « *Machtwort* » est inspiré à Voigts par une remarque tirée de l’introduction d’Aleida Assmann à l’édition allemande de l’ouvrage de George L. Mosse *Jüdische Intellektuelle in Deutschland. Zwischen Religion und Nationalismus* pour forger sa critique contre Scholem⁷⁶². Il découle de cette critique deux articles très proches, publiés en 2004 et en 2005, et explicitement dirigés contre Scholem⁷⁶³. Il développe ensuite un point de vue plus général, visant à défendre la symbiose judéo-allemande comme phénomène historique et réciproque. En 2005, il publie un article dans la *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte*, puis un ouvrage en 2006 intitulé *Die deutsch-jüdische Symbiose. Zwischen deutschem Sonderweg und Idee Europa*⁷⁶⁴. Ces deux textes défendent l’idéal de la *Bildung* comme préalable à la symbiose et le *Sonderweg* allemand comme sa condition. Ils argumentent en faveur d’une vision qui implique une évolution parallèle des Juifs et des Allemands au XIX^{ème} siècle, qui expliquerait cette rencontre et son caractère réciproque. Ce que fait Voigts dans le second article de 2005 et dans le livre de 2006 va largement au-delà d’une simple critique du point de vue défendu par Scholem, c’est la défense d’un idéal, voire d’une utopie.

L’article de *Pardes*, tout comme celui qui a été publié quelques mois plus tard dans *Aschkenas*, répond en quatre points à l’argumentation de Scholem, après avoir critiqué à la suite de Assmann son caractère dominant dans le discours. Doivent être remis en cause, selon lui, le fait que la volonté d’assimilation des Juifs ait mis en danger la « totalité juive »⁷⁶⁵, le

⁷⁶¹ VOIGTS, « Das Machtwort. Scholems Position zum ›deutsch-jüdischen Gespräch‹ » (note 759), p. 224 : « *Sein Machtwort hat Denkverbote errichtet, es ist höchste Zeit, sie zu überschreiten. Vielleicht war es Mitte der 60er Jahre notwendig, solch ein Machtwort gegen weiter bestehende Tendenzen der Verharmlosung der Nazi-Diktatur zu richten. Zur Grundlage einer wissenschaftlichen Aufarbeitung der deutsch-jüdischen Symbiose kann es aber nicht dienen.* »

⁷⁶² ASSMANN, « Einleitung zur deutschen Ausgabe » (note 755).

⁷⁶³ Manfred VOIGTS, « Das Machtwort - Scholems Position zum ‚deutsch-jüdischen Gespräch‘ », in : *PaRDeS. Informationsblatt der Vereinigung für Jüdische Studien e.V.*, N°9 Kislev-Tevet 5765, Décembre 2004, p. 10-14. VOIGTS, « Das Machtwort » (note 759).

⁷⁶⁴ Manfred VOIGTS, « Weder Höhepunkt der Geschichte noch Schrei ins Leere. Grundriß der deutsch-jüdischen Symbiose », *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, vol. 57, N°2, 2005, p. 123-149. Manfred VOIGTS, *Die deutsch-jüdische Symbiose. Zwischen deutschem Sonderweg und Idee Europa*, Tübingen, Niemeyer, 2006.

⁷⁶⁵ VOIGTS, « Das Machtwort – Scholems Position zum “deutsch-jüdischen Gespräch” » (note 763), p. 10 : « *Jüdische Totalität* ». Voigts remet notamment en cause l’idée que Mendelssohn serait le père de l’assimilation. On soulignera que l’évocation de cette grande figure est toujours délicate, parce que les arguments formulés à son endroit sont souvent plus dirigés vers l’image d’Épinal qu’en a conservé la

caractère asymétrique du dialogue ainsi que son caractère fictif, et enfin le fait que les Juifs d'Allemagne aient payé un prix trop élevé pour leur croyance en cette fiction⁷⁶⁶. Les deux derniers points méritent qu'on leur porte une attention toute particulière, parce qu'émerge de la critique une défense de la 'symbiose judéo-allemande', qui repose sur une interprétation alternative de l'histoire des Juifs d'Allemagne. Pour Voigts, la 'symbiose judéo-allemande' n'est pas une fiction, ou une illusion mensongère mais un idéal, au même titre que les idéaux des Lumières, qui ne sauraient être remis en cause ni par l'antisémitisme, ni par les années de dictature nationale-socialiste, ni même par la Shoah : « Il faut mettre encore plus d'énergie à défendre [les idéaux de la symbiose], pour que l'horreur du nazisme [...] ne se répète pas. Ce ne sont pas les idéaux de ceux qui ont porté la symbiose qui étaient faux, ils étaient – malheureusement – trop faibles. »⁷⁶⁷ L'analyse de Voigts procède ici, pour ainsi dire, au télescopage de deux points de vue. On a en effet d'une part l'affirmation, dénoncée par Scholem, selon laquelle une situation historique passée, à savoir celle des Juifs en Allemagne avant 1933 peut être qualifiée de 'symbiose judéo-allemande'. Scholem incrimine au contraire les Juifs d'Allemagne qui ont cru dans leur intégration à la société allemande et procède à une critique en règle de l' 'assimilation'. Voigts mêle les deux points de vue. Il ne voit pas dans la symbiose une évaluation rétrospective, un discours qui se constitue après 1933, comme je l'ai montré, mais un idéal porté par les Juifs d'Allemagne depuis les Lumières, idéal qui doit continuer à être porté haut dans le présent, afin d'éviter la répétition du passé nazi. Pour lui, tout se passe comme si la « symbiose » était un supplément juif aux idéaux des Lumières, comme une réinterprétation de la Haskalah*, en somme. Si l'on laisse de côté son emploi anachronique du terme de symbiose, un point de son analyse est juste, c'est que la critique de la « symbiose » comme grille d'interprétation de l'histoire juive en Allemagne, porte en elle une remise en cause radicale des idées des Lumières. Selon Voigts, « le fait de ne pas considérer les idéaux de la Révolution française comme fondement messianique de l'histoire nouvelle [constitue] une position sioniste »⁷⁶⁸. On peut s'interroger

postérité, celle du père de l'émancipation, de la première figure du dialogue judéo-allemand, celle de l'ami de Lessing, que vers l'intellectuel Moses Mendelssohn et sa propre production intellectuelle.

⁷⁶⁶ *Ibid.*, p. 11, p. 12 et p. 13.

⁷⁶⁷ *Ibid.* : « Man muss noch energischer für sie [die "Ideale" der Symbiose] eintreten, damit sich das Grauen der Nazizeit [...] nicht wiederholt. Nicht die Illusionen derer, die die Symbiose trugen, waren falsch, sie waren – leider – zu schwach. »

⁷⁶⁸ *Ibid.*, p. 13 : « die Nichtachtung der Ideale der Französischen Revolution als messianischer Untergrund der neuen Geschichte – eine durchaus zionistische Position. » Voigts reprend le même argument, selon

sur la pertinence qu’il y a à conférer une dimension messianique à des valeurs qui constituent encore aujourd’hui, non pas les fondements de l’histoire, mais bien ceux de nos lois et du fonctionnement politique de nos démocraties libérales. Mais la critique des Lumières qui découle de la Shoah ne saurait être réduite à une prise de position sioniste, puisqu’elle est centrale, tant chez Scholem que chez Arendt ou chez Adorno et Horkheimer. Il serait plus juste de dire que les sionistes ont été les premiers à remettre en cause la politique d’émancipation, telle qu’elle a été mise en œuvre en Allemagne⁷⁶⁹. En revanche, si l’on considère que la conception européenne de la Nation, telle qu’elle se cristallise au XIX^{ème} siècle est liée à l’héritage des Lumières, alors, les sionismes en sont tout autant tributaires que les Juifs libéraux qui croyaient à l’émancipation au sein de la société allemande⁷⁷⁰.

En somme, Voigts rejette en bloc toute critique du processus d’émancipation et de la volonté des Juifs d’Allemagne de s’intégrer dans la société allemande, ce qui l’amène à simplifier à l’extrême le point de vue de Scholem, quand il écrit que sa conception selon laquelle, « sans la symbiose, Hitler n’aurait pas mené de guerre exterminatrice contre les Juifs, est fondamentalement fausse »⁷⁷¹. Scholem se garde bien de développer un scénario contrefactuel de ce qui se serait passé si les Juifs ne s’étaient pas imbriqués dans la société allemande, comme ils l’ont fait par le biais de l’émancipation. En revanche, il voit dans la montée de l’antisémitisme à la fin du XIX^{ème} siècle et dans la Shoah une raison de conclure à l’échec de l’émancipation. La critique formulée par Voigts dans cet article présente des limites et fait sentir à son lecteur le profond agacement que provoque chez lui la position de Scholem, mais elle permet à son auteur de poser les jalons de la réinterprétation de l’histoire des Juifs d’Allemagne qu’il a développée dans ses textes suivants.

Pour Voigts, la symbiose est un phénomène social caractérisé par l’humanisme hérité des Lumières, qui se limite à la bourgeoisie cultivée, et non un phénomène qui concernerait la totalité des Allemands et des Juifs en Allemagne. Il englobe néanmoins, d’après sa

lequel c’est le sionisme de Scholem qui le pousse à refuser la « symbiose » dans le second article. VOIGTS, « Das Machtwort. Scholems Position zum ›deutsch-jüdischen Gespräch‹ » (note 759), p. 209.

⁷⁶⁹ MEYER/ BRENNER, *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, vol. 3 (note 166), p. 292-293.

⁷⁷⁰ Voir Moshe ZIMMERMANN, « Aufklärung, Emanzipation, Selbstemanzipation », in : K. Gründer / N. Rotenstreich (éd.), *Aufklärung und Haskala in jüdischer und nichtjüdischer Sicht*, Tübingen, Max Niemeyer, 1990, p. 143-152.

⁷⁷¹ VOIGTS, « Das Machtwort – Scholems Position zum “deutsch-jüdischen Gespräch” » (note 763), p. 13 : « Scholems Vorstellung, ohne die Symbiose hätte Hitler seinen Vernichtungskrieg gegen die Juden nicht durchgeführt, ist grundfalsch. »

conception, une frange significative de la population. Il ajoute que cette dernière a perdu en influence au cours du XIX^{ème} siècle, ce qui explique selon lui qu'elle n'ait pas été à même de mettre en œuvre un programme politique qui lui permette de réaliser cet idéal. L'intérêt du propos de Voigts réside dans le fait qu'il défend l'idéal culturel allemand du XIX^{ème} siècle et l'utilise, comme le faisait Mosse avant lui comme grille de lecture du judaïsme allemand. Il dit en somme que la bourgeoisie cultivée, chrétienne comme juive, s'est éloignée de la religion, tout en érigeant la *Bildung* au rang de religion. C'est selon lui l'échec politique de ce groupe social qui a amené à l'échec de la symbiose, ou l'a plus exactement rendu incapable de réaliser cet idéal.

Deux aspects distinguent fondamentalement la démarche de Voigts de la mienne. La première, c'est qu'il part du principe que le jugement négatif sur la symbiose est omniprésent, quand il est question de l'histoire des Juifs d'Allemagne et que Scholem est responsable de cette vision négative⁷⁷². Ici, je suis partie de l'idée que les discours sur la 'symbiose judéo-allemande' étaient omniprésents, indépendamment de la position de tel ou telle auteure sur le sujet. Dans le deuxième article, intitulé « Das Machtwort. Scholems Position zum ›deutsch-jüdischen Gespräch‹ », Voigts critique la posture de Scholem, qui prétend selon lui rendre compte de la réalité historique, alors même qu'il poursuit un agenda idéologique, caractéristique du sionisme. À la lecture de Scholem, Voigts souhaite en opposer une autre, qui rétablisse la réalité historique. On a vu dans le chapitre consacré à l'évolution du discours de Scholem sur ce sujet, que si l'on ne se limite pas à la lecture des deux premiers articles sur le dialogue judéo-allemand, mais qu'on reprend l'ensemble de ses travaux sur l'identité des Juifs d'Allemagne, on constate que les articles prennent un tour plus personnel qui se mêle à la volonté de produire un discours historiographique cohérent, sinon objectif. D'une certaine manière, Voigts est victime de la caricature qui est souvent faite du discours de Scholem sur la 'symbiose'. Le second point de désaccord qui m'oppose à Voigts relève du statut de la 'symbiose' dont il traite comme s'il s'agissait d'un événement historique avéré, qui n'a certes pas concerné l'ensemble des Juifs d'Allemagne, mais a disposé d'une agentivité propre au sein de la bourgeoisie cultivée ; alors que j'y vois avant tout un phénomène discursif.

⁷⁷² VOIGTS, « Das Machtwort. Scholems Position zum ›deutsch-jüdischen Gespräch‹ » (note 759), p. 224.

Le creuset d'échange culturel que Voigts qualifie de « symbiose » constitue selon lui un pendant à l'antisémitisme dans une société allemande fracturée, polarisée entre tenants de l'émancipation et antisémites. Cette polarisation est aussi constatée par Shulamit Volkov, que cite Voigts⁷⁷³, mais elle l'évoque au sujet de l'Allemagne wilhelmienne, alors que d'après Voigts, cette dernière perdure après 1945 et oppose l'« holocaustisme » à la « symbiotique »⁷⁷⁴. Il oppose donc deux focales, celle portée sur une vision optimiste de la relation judéo-allemande avant 1933, à laquelle Voigts adhère et celle qui relit l'ensemble de l'histoire juive au prisme de la Shoah. C'est ce dernier biais, qui est selon Voigts caractéristique du point de vue de Scholem. Si Scholem accentue bien l'antisémitisme et les conséquences négatives de l'émancipation, on est en droit de s'interroger sur la légitimité du néologisme d'holocaustisme, alors que Scholem n'évoque la Shoah qu'avec une grande parcimonie et que cet emploi péjoratif pour évoquer la mémoire d'un génocide est de nature à interroger⁷⁷⁵. Voici la forme de vision historique que Voigts appelle de ses vœux :

Pour obtenir une vision réaliste de l'histoire judéo-allemande, il faut dépasser cette alternative, en effet, dans une histoire allemande profondément divisée, les deux tendances étaient parallèles. La vie intellectuelle allemande n'était pas plus dominée par les tendances antijuives que la symbiose n'était cette période glorieuse de l'histoire juive au rang de laquelle elle est souvent érigée [...].⁷⁷⁶

Il me semble légitime d'en appeler à une vision mesurée et diversifiée de l'histoire des Juifs d'Allemagne, qui est tout sauf monolithique et elle-même traversée par des débats et des divisions importantes. Ces dernières constituent la preuve de sa richesse et nous rappellent, comme le fait Voigts régulièrement, que les Juifs d'Allemagne ne constituaient pas un groupe homogène et qu'ils doivent être étudiés de manière différenciée. On rappellera en outre qu'ils étaient loin de tous participer à la vie intellectuelle du pays, même si l'importance des revues

⁷⁷³ Shulamit VOLKOV, *Antisemitismus als kultureller Code*, Munich, Beck, 1990, p. 34-25.

⁷⁷⁴ VOIGTS, « Das Machtwort. Scholems Position zum ›deutsch-jüdischen Gespräch‹ » (note 759), p. 224. Il s'appuie sur un article d'Edward TIMMS, « Zwischen Symbiotik und Holocaustismus. Neue Ansätze in der deutsch-jüdischen Geschichtsschreibung », in : *Menora*, 7, 1996, p. 25-40.

⁷⁷⁵ Ce malaise se confirme si l'on recherche rapidement le terme sur Internet. On est immédiatement dirigé vers des sites qui ont pour but de réviser l'histoire de la Shoah ou d'accuser les victimes et leur descendants et descendants d'en exagérer les conséquences.

⁷⁷⁶ VOIGTS, « Das Machtwort. Scholems Position zum ›deutsch-jüdischen Gespräch‹ » (note 759), p. 224 : « Man muß für eine realistische Sicht auf die deutsch-jüdische Geschichte dieses Entweder-Oder überwinden, denn in der tiefgespaltenen deutschen Geschichte lief beides parallel. Weder war das deutsche Geistesleben von antijüdischen Tendenzen beherrscht noch war die Symbiose jene glorreiche Periode der jüdischen Geschichte, zu der sie oft erhoben wird [...]. »

juives aux XIX^{ème} et XX^{ème} siècle et leur diffusion témoigne d'un intérêt large pour les questions ayant trait au judaïsme et à son intégration dans la société allemande.

Pour répondre à Voigts, il semble utile de distinguer deux points, qui constituent deux étapes dans la critique formulée par Scholem. Il commence par dire qu'il n'y a pas eu de symbiose judéo-allemande ou de « dialogue judéo-allemand », qui aurait impliqué, sinon la fusion de deux cultures, du moins une situation égalitaire, permettant une réciprocité. D'après Scholem, on ne peut pas parler de symbiose pour au moins trois raisons : parce que la relation entre Juifs et Allemands est restée asymétrique, parce que l'assimilation a mené à un abandon de la culture juive et parce qu'elle a échoué à éradiquer l'antisémitisme. Il est possible de critiquer la position de Scholem sur ce point, pour des raisons qui s'apparentent à celles que formule Voigts, à savoir qu'il a développé une argumentation globalisante, dont il cache souvent, du moins dans ses tout premiers textes, qu'elle relève d'un point de vue particulier, celui du milieu social auquel il a appartenu, d'une part, et celui du sionisme, d'autre part. En revanche, il paraît difficile de dire, comme le fait Voigts, que Scholem critique la 'symbiose judéo-allemande' en tant que telle, puisqu'il ne la considère pas comme un fait ou un événement historique, mais comme un élément de discours, produisant un jugement sur une réalité historique. De mon point de vue, il est capital de conserver ce trait à cette expression, parce qu'on risque, si l'on ne se tient pas à cette dimension discursive, de ne plus savoir précisément ce qu'elle désigne. En effet, Voigts semble tantôt employer la symbiose comme synonyme d'assimilation, tantôt la considérer comme une période historique ou à d'autres moments encore, employer ce terme pour désigner le groupe concerné au premier chef par les échanges culturels entre Juifs et Allemands. Il écrit par exemple au sujet de la montée de l'antisémitisme à partir de la fin du XIX^{ème} siècle : « La symbiose judéo-allemande était incapable de réagir à cette évolution [vers le chauvinisme et l'antisémitisme] »⁷⁷⁷. La symbiose est prise comme un acteur et plus comme une idée. Plus haut, dans le même article, Voigts évoque les « objectifs de la symbiose », comme s'il s'agissait d'un programme, alors que l'apparition même du terme le place du côté du diagnostic, du bilan⁷⁷⁸.

⁷⁷⁷ VOIGTS, « Weder Höhepunkt der Geschichte noch Schrei ins Leere » (note 764), p. 148 : « *Die deutsch-jüdische Symbiose war unfähig auf diese Entwicklung [hin zum Chauvinismus und Antisemitismus] zu reagieren* ».

⁷⁷⁸ *Ibid.*, p. 125 : « *Ziele der Symbiose* ».

Voigts emploie en outre un argument, qui était déjà présent dans le texte de Martin Buber et chez Mosse, à savoir que : « C’étaient justement les Juifs qui transmettaient aux Allemands leur propre patrimoine culturel. »⁷⁷⁹ On retrouve ici en somme l’argument développé par Moritz Goldstein dans son article « Deutsch-jüdischer Parnass », qui avait donné lieu à controverse en 1912, après sa publication dans la revue *Der Kunstwart*⁷⁸⁰. Mais Voigts en occulte toute l’amertume. Rappelons l’argument de Goldstein : « Nous les Juifs, nous administrons la propriété intellectuelle d’un peuple, qui nous dénie la légitimité et la capacité de le faire. »⁷⁸¹ Le propos de Goldstein a donné lieu à controverse, et il ne s’agit pas de lui donner raison contre Voigts, mais plutôt de montrer que le rôle de médiateur que ce dernier attribue aux Juifs et dont il fait l’un des marqueurs de la ‘symbiose judéo-allemande’, de la réalité de l’échange intellectuel avant 1933, n’a pas été vécu par tous les acteurs comme une réalité simple et bien acceptée. Il insiste par ailleurs dans un troisième article, intitulé « Weder Höhepunkt der Geschichte noch Schrei ins Leere. Grundriß der deutsch-jüdischen Symbiose » sur les situations parallèles des Juifs et des Allemands avant 1933, de populations qui sont à la recherche de leur identité, unies dans le même refus de valeurs religieuses, et par la volonté de développer de nouvelles valeurs. Selon Voigts, la symbiose relève de la rencontre de deux entités en proie à une crise identitaire⁷⁸², la symbiose est donc le résultat d’une double évolution, une crise interne au judaïsme, qui lui fait perdre sa cohésion et l’attractivité croissante de la vie de la bourgeoisie culturelle⁷⁸³.

Sa conception, telle qu’il l’expose à la fin du second article dirigé contre Scholem, repose en outre sur l’idée selon laquelle la « “forme de société neutre” et les liens des formes de pensée juives et allemandes qu’elle rendait possible n’ait pas été suffisamment prise en considération »⁷⁸⁴. Voigts emprunte l’expression « forme de société neutre » à Jakob Katz,

⁷⁷⁹ VOIGTS, « Das Machtwort. Scholems Position zum ›deutsch-jüdischen Gespräch‹ » (note 759), p. 216 : « Gerade die Juden vermittelten den Deutschen ihr eigenes Kulturgut ».

⁷⁸⁰ Voigts a d’ailleurs rendu compte dans cette controverse dans un article du *Handbuch der deutsch-jüdischen Literatur*. Voir Manfred VOIGTS, « Die “Debatte” – Kontroversen um Assimilation und Kulturzionismus », in : H. O. Horch (éd.), *Handbuch der deutsch-jüdischen Literatur*, Berlin, De Gruyter, 2016, p. 122-134.

⁷⁸¹ Moritz GOLDSTEIN, « Deutsch-jüdischer Parnass », *Der Kunstwart* 25/11 (1912), p. 281-294, ici p. 290 : « Wir Juden verwalten den geistigen Besitz eines Volkes [des deutschen, S.G.], das uns die Berechtigung und die Fähigkeit dazu abspricht. »

⁷⁸² VOIGTS, « Weder Höhepunkt der Geschichte noch Schrei ins Leere. » (note 764), p. 126.

⁷⁸³ *Ibid.*, p. 129.

⁷⁸⁴ VOIGTS, « Das Machtwort. Scholems Position zum ›deutsch-jüdischen Gespräch‹ » (note 759), p. 224 : « Die ›neutrale Gesellschaftsform‹ und die in ihr möglichen Verbindungen deutscher und jüdischer Denkformen konnte so nur unzureichend ins Blickfeld gerückt werden. »

qui parle pour sa part, au sujet de la bourgeoisie cultivée, de forme de « société neutralisée »⁷⁸⁵. Selon Voigts, l'appartenance religieuse ne joue pas de rôle pour la *Bildung*, ce qui, en créant un espace « neutre », a rendu possible la « symbiose ». Voici comment Jacob Katz lie les Lumières à cette idée de neutralité : « L'alternative : chrétien ou juif a été équilibrée par le concept neutre d'humain. »⁷⁸⁶ Katz emploie dans sa thèse de doctorat le concept de « forme de société neutralisée » pour signifier la perte d'importance du clivage religieux avec les Lumières. On pourrait cependant lui opposer que les appartenances religieuses n'ont jamais cessé d'être importantes dans la société allemande⁷⁸⁷. Voigts cite ensuite des penseurs protestants, dont Hölderlin, et prend les références qu'ils font à la culture vétérotestamentaire comme un signe de l'influence des Juifs sur la culture germano-protestante au XIX^{ème} siècle. Le christianisme s'est en outre toujours considéré comme le dépositaire légitime de cet héritage ; il ne s'agit pas d'un emprunt dû aux Lumières, mais plutôt d'une forme d'annexion qui constitue le fondement du christianisme.

Voigts ne mentionne pas non plus le processus de confessionnalisation du judaïsme, qui découle d'une forme de sécularisation et d'adaptation à l'environnement chrétien, pour reprendre la thèse défendue par Leora Batnitzky⁷⁸⁸. Il oublie que le judaïsme, dans sa forme traditionnelle, est un mode de vie collectif et non une religion individuelle. Pour Voigts, la crise du judaïsme est parallèle à une crise du christianisme, ce qui a mené à la création d'une sphère culturelle où l'appartenance religieuse ne jouait plus de rôle⁷⁸⁹. Dans la dynamique qu'il identifie du côté juif – perte de cohésion d'une part et attractivité de la naissance d'un espace culturel religieusement neutre d'autre part – il néglige l'importance d'éléments

⁷⁸⁵ Jakob KATZ, *Die Entstehung der Judenassimilation in Deutschland und deren Ideologie* (Inaugural-Dissertation). Francfort/Main, David Droller, 1935, p. 32 : « *Die neutralisierte Gesellschaftsform* ».

⁷⁸⁶ VOIGTS, « Weder Höhepunkt der Geschichte noch Schrei ins Leere » (note 764), p. 130. Voir aussi KATZ, *Die Entstehung der Judenassimilation* (note 785), p. 63.

⁷⁸⁷ Dans son article sur le rôle de la religion dans le Romantisme allemand, Käte Friedemann montre bien, à partir des textes, que les institutions religieuses continuent à jouer un rôle structurant pour ses représentants et qu'elles ne sont pas dissoutes, ni dans le rationalisme des Lumières, ni dans le panthéisme romantique. Käte FRIEDEMANN, « Die Religion der Romantik », in : *Philosophisches Jahrbuch der deutschen Philosophiengesellschaft*, 1928, p. 118-140. Dans les années 1870, la virulence des persécutions subies par les catholiques dans le cadre du *Kulturkampf* bismarckien témoigne aussi de l'importance politique des questions religieuses dans le dernier tiers du XIX^{ème} siècle. Anna REICHEL, « *Kulturkampf* », in : É. Décultot / M. Espagne / J. Le Rider (éd.), *Dictionnaire du monde germanique*, Paris, Bayard, 2007, p. 603-604. Shulamit Volkov insiste également sur l'importance culturelle et sociale des appartenances religieuses dans l'Allemagne du XIX^{ème} siècle.

⁷⁸⁸ BATNITZKY, *How Judaism became a religion* (note 140), p. 41.

⁷⁸⁹ VOIGT, « Weder Höhepunkt der Geschichte noch Schrei ins Leere. » (note 764), p. 130 : « *die Bildungsschicht war nicht mehr christlich* ».

exogènes, à savoir l’exigence d’assimilation à laquelle se couplait la perspective d’une émancipation. Son propos présente néanmoins l’intérêt de replacer l’évolution des communautés juives dans le contexte plus large de l’émergence de la bourgeoisie cultivée et de mettre au jour des évolutions propres à la société allemandes en général. Il prend ensuite six exemples qui le font quitter le domaine collectif, qui lui semblait devoir permettre d’établir la symbiose comme un phénomène socio-historique, et le fait retomber dans le travers de l’histoire par portraits de grandes figures.

Pour lui, tout comme le terme de *Bildung* ne dispose pas d’équivalent dans d’autres langues, la ‘symbiose’ est un concept qui ne peut concerner que Juifs et Allemands⁷⁹⁰. On peut se demander si cette spécificité nationale, qui ferait de l’échange culturel entre Juifs et Allemands une réalité d’une nature fondamentalement différente de celui qui les lie avec d’autres nations, ne suffit pas à disqualifier le terme de symbiose comme catégorie d’analyse pour en faire un terme qui relève plus du ressenti identitaire, de l’affectivité que de l’analyse historique. Pour Voigts, la symbiose doit être comprise comme la rencontre de deux recherches d’identité, celle des Allemands et celle des Juifs. Il insiste sur la situation similaire, au sortir de la Révolution française, de deux peuples dont l’existence est surtout idéale, sans frontières propres. Avant 1870, la langue constitue le seul creuset de la nation allemande, cela fait partie de la définition que Voigts donne de l’exception allemande (*Sonderweg*)⁷⁹¹. Pour lui, cet ancrage linguistique constitue un des points communs entre Juifs et Allemands, qui partagent également une forme d’identité nationale déficitaire, qui fait que tout est à construire dans un enthousiasme commun⁷⁹². Voigts associe le *Sonderweg* essentiellement au fait que la population des territoires germanophones s’identifie à une langue et à une culture. Or, ce concept sert traditionnellement plutôt à désigner les spécificités propres à l’histoire politique de l’Allemagne : une entrée tardive dans la Révolution industrielle et une accession tardive à l’unité nationale. Cette idée a pris des formes argumentatives diverses depuis le XIX^{ème} siècle, mais après 1945, elle a souvent servi de

⁷⁹⁰ *Ibid.*, p. 126. Voigts se garde par ailleurs bien d’expliquer précisément en quoi les échanges ayant eu lieu en Allemagne sont qualitativement différents de ceux qui ont eu lieu dans d’autres pays.

⁷⁹¹ Voigts écrit même : « Sans, le *Sonderweg*, il n’y aurait pas eu de symbiose judéo-allemande » (« *Ohne den Sonderweg hätte es die deutsch-jüdische Symbiose nicht gegeben* »). *Ibid.*, p. 143.

⁷⁹² *Ibid.*, p. 137.

modèle interprétatif pour expliquer le nazisme et la Shoah⁷⁹³. La valorisation de la culture allemande [*Kultur*], par opposition aux civilisations [*Zivilisation*] d'autres pays d'Europe, fait partie de l'interprétation classique de l'exception allemande, mais chez Voigts, elle fait l'objet d'une accentuation toute particulière, qui estompe les considérations d'ordre politique, tout en affirmant la faiblesse politique des Juifs comme des Allemands issus de la bourgeoisie cultivée.

On notera en outre, qu'au contraire de Voigts, qui fait remonter avant 1750 la fracturation de l'identité juive fondée sur la religion, de nombreux auteurs s'accordent à voir la période d'avant les Lumières comme un moment où l'identité juive est stable. C'est la manière dont argumente Scholem, mais aussi Rosenzweig dans « L'homme juif », ou même Volkov dans *Die Erfindung einer Tradition*⁷⁹⁴. Pour ces auteurs, c'est l'émancipation qui met en mouvement l'identité diasporique en accroissant les liens avec la société d'accueil. Voigts veut voir dans le moment de constitution de la nation allemande au XIX^{ème} siècle un point de rencontre identitaire avec les Allemands. Sans jamais le citer, il est très proche dans ses développements de ce qu'écrivait Hermann Cohen en 1915 dans *Deutschtum und Judentum*. Il conclut d'ailleurs cet article en évoquant une « jonction de "l'essence du judaïsme" et de "l'essence de la germanité" ». Seuls les guillemets indiquent que Voigts ne prend pas entièrement à son compte ces expressions surannées, voire connotées⁷⁹⁵. La dépolitisation progressive de la bourgeoisie cultivée est selon Voigts la raison pour laquelle le projet politique potentiel de cette union entre Juifs et Allemands autour d'un idéal pacifiste et tolérant, fondé sur les principes des Lumières a échoué⁷⁹⁶. Il voit émerger à la fin du XIX^{ème} siècle et dans le premier tiers du XX^{ème} siècle la dichotomie entre deux Allemagnes irréconciliable, l'une barbare et l'autre civilisée, héritée de la *Bildung*. Il reprend en cela ce propos de Peter Gay, qui écrit : « Pour la plupart des Juifs allemands [...], la symbiose judéo-

⁷⁹³ Voir Bernd FAULENBACH, « *Sonderweg* : L'exception allemande », in : É. Décultot / M. Espagne / J. Le Rider (éd.), *Dictionnaire du monde germanique*, Paris, Bayard, 2007, p. 1064-1066. Deux historiens sont particulièrement associés à l'étude d'une « voie allemande », il s'agit de Hans-Ulrich WEHLER, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, 3 vol. Munich, Beck, 1987, 1995 et de Heinrich August WINKLER, *Der lange Weg nach Westen*, 2 vol. Munich, Beck, 2000. Winkler consacre notamment l'introduction de son livre à cette question. *Ibid.*, p. 1-3.

⁷⁹⁴ VOLKOV, *Die Erfindung einer Tradition* (note 36), p. 7.

⁷⁹⁵ VOIGTS, « Weder Höhepunkt der Geschichte noch Schrei ins Leere. » (note 764), p. 147 : « *Anschluß des "Wesens des Judentums" an das "Wesen des Deutschtums"* ».

⁷⁹⁶ Il cite d'ailleurs le *Projet de paix perpétuelle* de Kant. *Ibid.*, p. 140.

allemande n’avait pas été une illusion, mais une réalité qui avait été arbitrairement détruite. Ils postulaient l’existence de deux Allemagnes, l’une civilisée et l’autre barbare. »⁷⁹⁷ En conclusion de cet article, Voigts insiste sur les oppositions à la symbiose issues du judaïsme lui-même, ce qui aboutit à une critique virulente du sionisme, qui se détourne selon lui de l’idée européenne et de ceux qu’il appelle les « européens convaincus », au sujet desquels il ajoute qu’ils étaient souvent socialistes et de fervents défenseurs des idéaux de la Révolution française⁷⁹⁸. Pour lui, ces deux tendances ont contribué à l’échec de la symbiose. Ce qu’on lit en filigrane des différents textes de Voigts, c’est une forme de défense de la symbiose judéo-allemande sur une base partisane presque anachronique, qui défend le point de vue de la bourgeoisie juive libérale d’avant la Shoah, non seulement contre le sionisme, mais aussi contre les tendances de réaffirmation de l’identité juive qui avaient cours dans les années 1920⁷⁹⁹.

Voigts citant Volkov considère que c’est l’antisémitisme qui relève de la fiction, et non la symbiose⁸⁰⁰. Il importe ici de différencier. D’une part, Volkov ne dit pas à proprement parler que l’antisémitisme relève de la fiction, elle le considère comme une « vision du monde fausse ». Elle entend par là qu’il ne répond pas à des conditions socio-historiques objectives qui permettraient de l’expliquer, mais relève de l’interprétation, d’un « processus de formulation symbolique »⁸⁰¹. En cela, elle évoque, non l’antisémitisme dans son expression ou dans les discriminations auxquelles il a réellement donné lieu, mais ses causes, les clés de compréhension dont on dispose pour l’interpréter. Si l’antisémitisme se fonde sur des craintes et des conceptions largement fantasmées, ses conséquences réelles n’ont jamais relevé de la fiction. À la différence de cela, quand Scholem écrit que la symbiose est une fiction, il dit qu’il s’agit d’un terme qui ne renvoie à aucune réalité globale, valide pour l’ensemble des Juifs d’Allemagne. Voigts plaide en faveur d’un découplage de l’analyse de

⁷⁹⁷ *Ibid.*, p. 144. Peter GAY, « Begegnung mit der Moderne. Die deutschen Juden in der Wilhelminischen Kultur », in : *Freud, Juden und andere Deutsche*, Hambourg, DTV, 1986, p. 185 : « Für die meisten deutschen Juden [...] war die deutsch-jüdische Symbiose kein Trugbild gewesen, sondern eine Realität, die willkürlich zerstört worden war. Sie postulierten zwei Deutschlands, ein zivilisiertes und ein barbarisches ».

⁷⁹⁸ VOIGTS, « Weder Höhepunkt der Geschichte noch Schrei ins Leere. » (note 764), p. 147 : « überzeugte Europäer ».

⁷⁹⁹ Je pense ici notamment au mouvement de la Renaissance juive, initié par Martin Buber ou à la « dissimulation », théorisée par Franz Rosenzweig.

⁸⁰⁰ *Ibid.*, p. 125 ; VOLKOV, *Antisemitismus als kultureller Code* (note 773), p. 25.

⁸⁰¹ *Ibid.*, p. 25 : « falsche Weltanschauung », « Prozeß der symbolischen Formulierung ».

la symbiose et de la Shoah, ce qui semble difficile, parce que les discours sur la symbiose sont largement apparus après la Shoah, comme une tentative rétrospective de reconstruire une identité après la destruction. Deux visions utopiques s'opposent en fait, celle de Scholem qui voit dans la période d'avant les Lumières un idéal d'unité du judaïsme conscient de lui-même, alors que Voigts insiste sur une crise du judaïsme, qui a présidé à l'entrée des Juifs dans la modernité et à laquelle ce qu'il appelle la symbiose, l'idéal de la *Bildung*, commun aux Juifs et aux Allemands, a tenté de répondre. La vision de Voigts, qui voit dans la République des Lettres allemande le rempart à la barbarie et dans la 'symbiose' une union intellectuelle qui aurait connu une fin brutale avec la Shoah, relève également de l'utopie. Voigts évoque d'ailleurs, dans la lignée de Kant et de Cohen, le rêve de cosmopolitisme lié aux Lumières, l'idée de la symbiose serait un produit de ce rêve, et par conséquent le rejet de la 'symbiose,' un refus du cosmopolitisme⁸⁰². Pour Voigts, la 'symbiose judéo-allemande' est confrontée à une forme d'aporie. La critique qu'il formule envers Scholem et sa réticence à l'égard des idéaux des Lumières tient selon lui à son sionisme, qu'il interprète comme un antihumanisme⁸⁰³. L'équation qu'il pose rattache l'humanisme aux Lumières et au cosmopolitisme. Le programme nationaliste des sionistes les oppose selon lui à ces valeurs. Dans le même temps, il évoque la dimension apolitique de l'humanisme, qui est *de facto* responsable de son incapacité à s'affirmer et à se défendre sur le plan politique. J'ai montré dans la partie précédente que la critique des droits humains, portée notamment par Hannah Arendt, renvoie à cette impossibilité de créer un cadre juridique protecteur, à partir de l'idée d'une humanité commune. Alors que Scholem voyait dans l'antisémitisme et sa victoire politique en 1933 un échec de l'émancipation, Voigts y voit un échec de la symbiose, au sujet de laquelle il écrit : « La symbiose n'était pas la solution aux problèmes, mais une partie des problèmes »⁸⁰⁴.

Les réflexions de Voigts sur la 'symbiose judéo-allemande' aboutissent à un livre publié en 2006, où il reprend les idées développées dans les trois articles précédemment

⁸⁰² VOIGTS, « Weder Höhepunkt der Geschichte noch Schrei ins Leere » (note 764), p. 125 : Son propos est visiblement très inspiré par la pensée d'Hermann Cohen, notamment pour ce qui est de l'idée de cosmopolitisme et de la paix perpétuelle, mais il ne le cite pas. On peut penser qu'il s'agit d'un choix stratégique, puisque Cohen et son texte *Deutschum und Judentum* sont controversés et que Voigts ici quitte le domaine de la controverse pour tenter une affirmation argumentative de la symbiose.

⁸⁰³ *Ibid.*, p. 147.

⁸⁰⁴ *Ibid.*, p. 145 : « Die Symbiose war nicht die Lösung der Probleme, sie war Teil der Probleme ».

évoqués en les approfondissant. On a vu qu’implicitement ces textes considéraient la symbiose, non plus comme une idée ou comme un jugement, mais comme une réalité historique, voire comme un acteur de l’histoire. Le livre tend dans sa structure à considérer la « symbiose » comme une période historique, dont il est possible d’identifier le début, dont traite la deuxième partie de l’ouvrage ; sa dissolution fait l’objet de la huitième partie. Il évoque dans l’introduction une « époque de la symbiose »⁸⁰⁵. Dans sa recension de l’ouvrage, Heidi Knörzer rend compte de l’érudition et de la richesse indéniable de l’étude de Voigts, elle souligne néanmoins son approche datée, notamment au sujet du *Sonderweg*⁸⁰⁶. Dans l’ouvrage, il insiste sur les lignes de fracture importantes qui ont traversé la société allemande à partir de la chute du Saint-Empire romain germanique jusqu’en 1933 et les considèrent comme une des composantes capitales du *Sonderweg*, tel qu’il le définit. Pour lui, ces divisions se retrouvent dans l’âpreté des débats menés autour de la ‘symbiose judéo-allemande’. Si le livre reprend beaucoup des éléments argumentatifs déjà présents dans les articles évoqués plus haut, Voigts semble y perdre en virulence à l’endroit de Scholem et admettre au moins un point central de son argumentation : « [La symbiose judéo-allemande] fut le résultat d’une dissolution partielle du judaïsme. Seuls les Juifs qui voulaient se détacher du judaïsme ont participé à la symbiose »⁸⁰⁷ Il reprend ici l’idée d’une bourgeoisie cultivée qui ne se définit plus par la religion, mais se caractérise par une « forme d’acculturation », selon lui caractéristique de la symbiose⁸⁰⁸. Or, il semble ignorer le caractère problématique de cette définition. En effet, comment définir ces Juifs si la religion ne joue plus aucun rôle pour eux. Est-ce à dire que pour Voigts, le judaïsme se limite à un reste d’héritage historico-culturel ou à une origine, compatible avec la *Bildung* ? Ce rapport au passé est-il suffisant pour fonder une identité ? Si l’on accepte ce point, comment refuser en bloc le reste des critiques de l’émancipation formulées par Scholem, à savoir que l’on a exigé des Juifs d’abandonner leur identité propre et leur cohésion de groupe, sans pour autant les intégrer pleinement dans la société allemande ? Par ailleurs, le fait d’affirmer que les forces juives

⁸⁰⁵ VOIGTS, *Die deutsch-jüdische Symbiose* (note 764), p. 1 : « Epoche der Symbiose ».

⁸⁰⁶ Heidi KNÖRZER, « VOIGTS, Manfred, *Die deutsch-jüdische Symbiose. Zwischen deutschem Sonderweg und Idee Europa* », *Revue de l’IFHA* [En ligne], Date de recension, mis en ligne le 01 janvier 2007, <http://journals.openedition.org/ifha/530> [26/06/2021].

⁸⁰⁷ VOIGTS, *Die deutsch-jüdische Symbiose* (note 764), p. 5 : « [Die deutsch-jüdische Symbiose] war das Ergebnis der partiellen Auflösung des Judentums. An der Symbiose nahmen nur Juden teil die sich [...] vom Judentum lösen wollten. »

⁸⁰⁸ *Ibid.*, p. 5 : « Form der Akkulturation ».

qui ont contribué à la diffusion de la culture allemande et ont constitué une forme d'élite intellectuelle, ne voulaient plus du judaïsme, c'est défendre un point de vue pour le moins problématique, qui voudrait que les meilleurs Juifs soient ceux qui ont abandonné le judaïsme. Pour Voigts, la 'symbiose' part de la bourgeoisie cultivée pour se répandre peu à peu et modifier la vie de l'ensemble des Juifs d'Allemagne.

Dans l'ouvrage d'hommage à George Mosse qui a déjà été cité, Shulamit Volkov remet en cause l'argumentation développée par Mosse, mais aussi par Voigts, qui consiste à faire de l'idée de *Bildung* le terreau de l'intégration des Juifs d'Allemagne et à voir en ces derniers un dernier bastion de la *Bildung* contre la barbarie. Elle commence par signaler l'attachement de certains Juifs, non pas seulement à l'idéal des Lumières dont participe l'idée de *Bildung*, mais aussi au Romantisme et aussi au néo-romantisme et à ses accents nationalistes. Elle renvoie notamment, dans ce contexte, à l'attachement des Juifs allemands à Nietzsche⁸⁰⁹. On pourra également penser au rôle prééminent qu'ils ont joué dans le cercle autour de Stefan George, que j'ai évoqué dans la première partie. Elle explique ensuite que la *Bildung* a joué un rôle important de mécanisme de distinction au sein de la société allemande, qui incluait aussi les bonnes manières et le bon goût – des éléments fortement liés à la subjectivité et qui ont également servi de mécanisme d'exclusion. Elle rappelle que le reproche a été adressé à Mendelssohn ou à Heine de ne disposer que d'une apparence de *Bildung*⁸¹⁰. Elle insiste par ailleurs sur une tendance qui apparaît à la fin du XIX^{ème} siècle chez les Juifs d'Allemagne et qui les amène à se redéfinir à partir de deux sources, l'une juive et l'autre allemande. D'une certaine manière, la Renaissance juive fait naître ou renaître une double identité, qui ne se reconnaît plus que partiellement dans l'idéal de la *Bildung*⁸¹¹. Elle plaide de plus pour une différenciation fine entre les classes sociales. Une partie de l'élite juive faisait bel et bien partie des cercles qui ont contribué à la culture allemande. Elle leur oppose en revanche la bourgeoisie cultivée, qui est selon elle complètement acculturée, mais dont l'intégration sociale reste partielle⁸¹². Dans le même volume, l'argumentation de Steven Aschheim va dans

⁸⁰⁹ Shulamit VOLKOV, « The Ambivalence of Bildung : Jews and Other Germans », in : K. L. Berghahn (éd.), *The German-Jewish Dialogue Reconsidered*, New York, Peter Lang, 1996, p. 81-98, ici p. 88. Au sujet des rapports ambigus des Juifs avec le George-Kreis, voir : G. MATTENKLOTT / M. PHILIPP / J. H. SCHOEPS (éd.), *Verkannte Brüder? – Stefan George und das deutsch-jüdische Bürgertum zwischen Jahrhundertwende und Emigration*, Hildesheim, Olms, 2001.

⁸¹⁰ VOLKOV « The Ambivalence of Bildung » (note 809), p. 91.

⁸¹¹ BECHTEL, « La renaissance culturelle juive » (voir note 750).

⁸¹² VOLKOV, « The Ambivalence of Bildung » (note 809), p. 96-97.

le même sens. Il a le souci de réinscrire les préoccupations des penseurs juifs de la république de Weimar dans le contexte de la radicalité intellectuelle de leur époque et de ne pas en faire des archives vivantes de l’héritage de la *Bildung*⁸¹³ ; il parle même de « *Post-Bildung* ». Il insiste aussi beaucoup sur l’idée que la Renaissance juive, notamment dans la dimension messianique qu’elle prend chez les auteurs qu’il cite, est éloignée de la *Bildung*. Il omet d’évoquer l’omniprésence de la tradition allemande dans ce retour aux sources juives⁸¹⁴.

Julius Schoeps, une identité judéo-allemande instable après 1945

L’historien Julius Schoeps (né en 1942) fait partie des auteurs qui, tout comme Voigts, réactivent la question de la ‘symbiose judéo-allemande’, au tournant des années 2000. Il est le fils de Hans-Joachim Schoeps, un des représentants du nationalisme allemand chez les Juifs d’Allemagne⁸¹⁵. Ce dernier a même créé en 1933 l’association *Der deutsche Vortrupp. Gefolgschaft deutscher Juden*, qui réunissait des Juifs favorables au national-socialisme et qui souhaitaient une distinction claire entre les Juifs qui représentaient les valeurs de l’Allemagne et les autres⁸¹⁶. Il n’en a pas moins été obligé de s’exiler en Suède, où est né Julius Schoeps. La famille est retournée en Allemagne dès 1946. Julius Schoeps a participé à la création en 1992 du *Moses Mendelssohn Zentrum für europäisch-jüdische Studien* de l’Université de Potsdam, qu’il a ensuite dirigé. Il est l’un des spécialistes de l’histoire des Juifs d’Allemagne, auxquels il a consacré de nombreux ouvrages et article. En 1996, il publie *Deutsch-jüdische Symbiose oder Die mißglückte Emanzipation*⁸¹⁷ Son titre semble présenter une thèse qui mettrait en parallèle la ‘symbiose judéo-allemande’ et l’échec de l’émancipation. Or, en lisant les auteurs qui ont pris position sur le sujet, on a plutôt

⁸¹³ Steven ASCHHEIM, « German Jews beyond Bildung and liberalism : The radical Jewish revival in the Weimar Republic », in : K. L. Berghahn (éd.), *The German-Jewish Dialogue Reconsidered*, New York, Peter Lang, 1996, p. 125-140, ici p. 128-129. Aschheim appuie ses développements sur les œuvres de Walter Benjamin, Ernst Bloch, Franz Rosenzweig et Gershom Scholem.

⁸¹⁴ *Ibid.*, p. 133.

⁸¹⁵ Dans « *Juden und Deutsche* », Scholem évoque le ridicule des Juifs qui se qualifient de nationaux allemands et les moqueries dont ils font l’objet aussi bien de la part des Allemands non juifs que de la part de leurs coreligionnaires. Cela fait d’eux le symbole de la double aliénation qui est le propre des Juifs d’Allemagne, aliénés par rapport à leur culture d’origine et par rapport à la société dans laquelle ils vivent. Dans ce texte, Scholem évoque également l’antisémitisme juif, qui résulte selon lui des divisions internes au judaïsme allemand et pousse ses représentants à se soumettre à une forme de critique du judaïsme : SCHOLEM, « *Juden und Deutsche* » (note 129), p. 20-47.

⁸¹⁶ À ce sujet, voir : Matthias HAMBROCK, *Die Etablierung der Außenseiter: der Verband nationaldeutscher Juden 1921-1935*, Cologne, Böhlau, 2003, p. 611.

⁸¹⁷ Julius H. SCHOEPS, *Deutsch-jüdische Symbiose oder Die mißglückte Emanzipation*, Berlin, Philo, 1996.

l'impression que ceux qui défendent l'idée d'une 'symbiose judéo-allemande', défendent du même coup celle d'une réussite des mouvements d'émancipation qui aurait par conséquent abouti à une bonne intégration des Juifs dans la société allemande.

La 'symbiose judéo-allemande' n'est pas l'objet du livre qui traite dans ses trois parties des mouvements d'émancipation des XVIII^{ème} et XIX^{ème} siècles, puis de l'antisémitisme et des problèmes qui traversent l'identité juive au XIX^{ème} siècle, et enfin du nationalisme juif et du sionisme. Le terme de symbiose apparaît de manière oblique dans un chapitre consacré à l'idée de tolérance au temps de la Réforme protestante. L'auteur y traite entre autres du juriste Johannes Althusius (1563-1638), qui fonde, selon Schoeps, sa conception de la société sur la symbiose, définie comme la volonté et la capacité fondamentale des humains à vivre ensemble⁸¹⁸. On retrouve ici la définition que Leschnitzer donnait de la symbiose comme « *Lebensgemeinschaft* ». Indépendamment de cela, il défend également en introduction le point de vue selon lequel l'histoire des Juifs d'Allemagne fait partie intégrante de l'histoire allemande et revendique l'existence d'une histoire judéo-allemande, comprise comme une histoire commune qu'il qualifie également d'« histoire relationnelle » et que l'on peut considérer comme un pan de l'« histoire croisée »⁸¹⁹. On retrouve en outre deux fois la locution « *deutsch-jüdische Symbiose* » dans les annexes du livre. La première de ces occurrences est associée au nom d'Adolf Leschnitzer, dont il a suivi les séminaires sur l'histoire des Juifs d'Allemagne et qui incarnait à ses yeux la symbiose judéo-allemande avant 1933⁸²⁰. Cette brève remarque permet de comprendre à quel point les enseignements de Leschnitzer, dont il a déjà été question, et le pont qu'ils permettaient de faire avec la vie d'avant 1933, ont pu marquer les étudiants et étudiantes de l'Université libre de Berlin, dans les années 1950. La seconde renvoie à Alex Bein qui, comme Scholem, a mis en garde contre l'idée de 'symbiose judéo-allemande'⁸²¹. Dans ces deux cas, il renvoie explicitement au rôle

⁸¹⁸ *Ibid.*, p. 18.

⁸¹⁹ *Ibid.*, p. 9 : « *Beziehungsgeschichte* ». Pour une définition de l'histoire croisée, voir : Michael WERNER / Bénédicte ZIMMERMANN, « Penser l'histoire croisée : entre empirie et réflexivité », in : *Annales. Histoire, Sciences sociales* 1 (2003), p. 7-36 : <https://www.cairn.info/revue-Annales-2003-1-page-7.htm> [21/05/2022].

⁸²⁰ SCHOEPS, *Deutsch-jüdische Symbiose* (note 817), p. 388.

⁸²¹ *Ibid.*, p. 403. Il cite ici l'ouvrage de référence suivant : Alex BEIN, *Die Judenfrage*, 2 vol., Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt, 1980.

de Scholem dans la prise de conscience de la dimension problématique de l’expression. Le terme de ‘symbiose’ n’apparaît à aucun autre endroit dans le texte.

Les deux dernières occurrences que je viens d’évoquer se trouvent dans les deux annexes entièrement rédigées qui closent le livre. La seconde s’apparente à une bibliographie commentée ayant pour but « d’aider le lecteur à se retrouver dans les labyrinthes et les catacombes de l’histoire des relations judéo-allemande »⁸²². C’est dans ces pages qu’il évoque Bein. La première est une brève autobiographie intellectuelle, riche d’enseignements quant à la manière dont Schoeps conçoit sa propre identité de Juif vivant en Allemagne. Ce texte intitulé : « N’oublie jamais ton peuple Israël ! Remarques et notes autobiographiques »⁸²³ donne lieu à des réflexions sur la difficulté à vivre en tant que Juif en Allemagne après la Shoah. Elle explicite par bien des aspects le positionnement de l’auteur par rapport à sa propre identité. Il y explique les différentes influences qui traversent sa pensée et tend à dissocier le fait d’être juif de la pratique religieuse, alors même qu’il mentionne le fait qu’il a fait sa Bar-Mitzwah et qu’il est membre de la communauté juive de Düsseldorf. Il lève aussi pudiquement le voile sur l’héritage difficile de son père, Hans-Joachim Schoeps, au sujet duquel il écrit : « À l’époque, je ne comprenais pas la tragédie que recélait la remarque selon laquelle il s’était engagé en faveur de la germanité des Juifs allemands. Mon père souffrait beaucoup d’avoir soutenu une cause qui n’était plus comprise après-guerre. »⁸²⁴ Outre le fait que l’engagement paternel allait bien plus loin que l’attachement à la culture et à la langue allemande propre à beaucoup de Juifs d’Allemagne, on notera que l’emploi même du terme « *Deutschtum* » (germanité), renvoie au changement de paradigme induit par le nazisme et la Shoah qui, comme je l’ai montré en première partie, fait disparaître, après 1945, ce type de vocabulaire des discours sur les Juifs d’Allemagne. Il

⁸²² *Ibid.*, p. 400 : « dem Leser [zu] helfen, sich in den Labyrinthen und Katakomben der deutsch-jüdischen Beziehungen zurechtzufinden. »

⁸²³ *Ibid.*, p. 383-399 : « Vergiß niemals Dein Volk Israel ! Autobiographische Anmerkungen und Notizen »

⁸²⁴ *Ibid.*, p. 388 : « Zu der Zeit verstand ich nicht die Tragik, die sich hinter der Bemerkung verbarg, er sei für das Deutschum der deutschen Juden eingetreten. Mein Vater litt sehr darunter, für eine Sache gestanden zu haben, die im Nachkriegsdeutschland nicht mehr begriffen wurde. » Il renvoie ici aux mémoires de Hans-Joachim Schoeps, parus en 1956 : Hans-Joachim SCHOEPS, *Die letzten dreißig Jahre*, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1956. On lira également avec profit l’article suivant qui analyse les rapports qu’a entretenus H.-J. Schoeps avec le *Centralverein deutscher Bürger jüdischen Glaubens* jusqu’en 1934. Martin HERHOLZ, « Hans-Joachim Schoeps und der Centralverein », in : R. Denz / T. Gempff-Friedrich (éd.), *Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens. Anwalt zwischen Deutschum und Judentum*, Berlin, De Gruyter Oldenbourg, 2020, p. 55-70.

revient également sur sa carrière universitaire et relate le sentiment d'échec qu'il ressent de ne pas être parvenu à intéresser les étudiant.es et les collègues aux questions ayant trait aux Juifs et rend également compte des relents antisémites des réactions qu'occasionne sa volonté de créer un parcours d'études juives à l'Université de Duisburg, où il a été professeur de sciences politiques entre 1974 et 1991.

Quand il analyse sa propre identité, il commence par souligner ce qui le distingue de son père, ce qui permet de comprendre également la différence entre les deux générations. Son père évitait selon lui de se qualifier d'Allemand et préférait la formule « Prussien, conservateur, Juif »⁸²⁵. Schoeps reprend cette définition pour expliquer que si les deux derniers points valent également pour lui, le premier n'est plus pertinent, parce que la Prusse n'a plus d'existence politique⁸²⁶. La définition qu'il donne de son identité est donc moins lapidaire et comprise, d'emblée, comme déficitaire :

La seule possibilité qui me reste, c'est de me comprendre comme ce que je suis probablement effectivement devenu par mon origine, mon éducation et mon milieu dans l'Allemagne d'après-guerre : un citoyen de la République fédérale allemande, qui possède une identité juive, mais a été fortement influencé par le milieu protestant, allemand par le sentiment et la pensée.⁸²⁷

On est frappé par l'insécurité qui se dégage de cette formulation, très fortement modalisée et qui insiste sur le fait que cette définition est celle de ce qui reste, après l'effondrement de ce qui a été. Dans la suite du paragraphe, il s'identifie avec les *Yekkes*, les Juifs d'Allemagne vivant en Israël⁸²⁸. Ce faisant, il reprend une caractérisation issue de l'Aliyah, mais aussi de l'exil, ce qui renvoie à la dimension instable de l'identité judéo-allemande qu'il tente ici de définir. On notera également qu'à aucun moment, Schoeps ne cherche une définition identitaire qui puisse s'appliquer à un groupe de Juifs d'Allemagne ou *a fortiori* à l'ensemble

⁸²⁵ SCHOEPS, *Deutsch-jüdische Symbiose* (note 817), p. 397 : « *Preuße, Konservativer, Jude* ».

⁸²⁶ À partir de la proclamation de la République en 1918, la Prusse (État libre de Prusse / Freistaat Preußen) a le statut de Land d'un État fédéral. Elle est officiellement dissoute par les Alliés en 1947 par la loi n°46 du Conseil de contrôle allié « portant Liquidation de l'État de Prusse ». <http://deposit.dnb.de/cgi-bin/rqframe.pl?ansicht=3&zeitung=jouroffi&jahrgang=1947&ausgabe=058&seite=07000582> [21/05/2022].

⁸²⁷ SCHOEPS, *Deutsch-jüdische Symbiose* (note 817), p. 397 : « *Es bleibt nur, mich als das zu begreifen, was ich vermutlich durch Herkunft, Erziehung und Prägung im Nachkriegsdeutschland tatsächlich geworden bin: ein Bürger der Bundesrepublik Deutschland, der eine jüdische Identität besitzt, aber, stark vom protestantischen Milieu geprägt, deutsch fühlt und denkt.* »

⁸²⁸ À ce sujet, voir FARGES, « Identités juives allemandes en Palestine / Israël : aspects transnationaux » (note 64), p. 151. Voir aussi FARGES, *Le muscle et l'esprit* (note 30).

d’entre eux. Cela tient sans doute au caractère délibérément autobiographique de ce texte, mais compte tenu du fait qu’il s’agit d’un ouvrage qui traite de l’histoire des Juifs d’Allemagne, on peut s’en étonner. Cette caractérisation personnelle de l’identité suit une explication tout aussi privée des raisons qui l’ont poussé à rester en Allemagne, malgré un antisémitisme qui ne doit, selon lui, pas être dramatisé⁸²⁹. Il évoque en effet son épouse et ses thématiques de recherche, rien de plus. Pour lui, la décision de rester en Allemagne a rendu nécessaires les réflexions sur son identité que je viens d’exposer, alors qu’on aurait pu penser que c’est parce qu’il se sentait allemand qu’il a souhaité rester. Ce qui le distingue des Allemands réside selon lui justement dans la nécessité, extrinsèque et intrinsèque, qu’il y a à justifier ce choix. La première vient d’une interrogation à laquelle il est confronté de la part de Juifs vivant ailleurs qu’en Allemagne, qui perçoivent selon lui ce choix comme une provocation. La seconde tient au sentiment de culpabilité lié au fait de vivre dans le pays des massacres et des atrocités et explique que la mémoire des morts de sa famille ne le laisse pas en paix.

L’intrication de l’identité juive et de l’identité allemande est exprimée dans l’exergue de l’ouvrage pour lequel Schoeps a choisi une citation de Johann Jacoby (1805-1877) : « Tout comme je suis moi-même en même temps juif et allemand, le Juif en moi ne peut pas être libre sans l’Allemand et l’Allemand pas sans le Juif »⁸³⁰. Elle fait le lien entre l’idée de double identité, sur laquelle repose en partie l’idée de ‘symbiose judéo-allemande’ et la nécessité de l’émancipation. Pour Schoeps, on ne peut commencer à parler d’une histoire commune des Juifs et des Allemands qu’à partir du moment où ces derniers se constituent comme Nation, une période qui coïncide, selon lui, avec leur besoin de prendre leurs distances avec les Juifs⁸³¹. Il fait donc remonter une recrudescence de l’antisémitisme à la mise en place du nationalisme allemand au XIX^{ème} siècle. Son propos implique la thèse selon laquelle à l’antisémitisme religieux ou théologique, qui prédominait jusqu’alors, succède un

⁸²⁹ SCHOEPS, *Deutsch-jüdische Symbiose* (note 817), p. 396.

⁸³⁰ *Ibid.*, p. 7 : « *Wie ich selbst Jude und Deutscher zugleich bin, so kann in mir der Jude nicht frei werden ohne den Deutschen und der Deutsche nicht ohne den Juden.* » Johann Jacoby (1805-1877) est un médecin qui s’est engagé en faveur de l’obtention pour les Juifs de l’égalité de droits. Cette affirmation est tirée d’une lettre de 1937 : Johann JACOBY, *Briefwechsel (1816-1849)*, sld. E. Silberner, Hannover, Fackelträger-Verlag, 1974, p. 181. Au sujet de Jacoby, voir : BRENNER / JERSCH-WEZEL / A. MEYER, *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit* (note 288), p. 244-145 et 274-275.

⁸³¹ SCHOEPS, *Deutsch-jüdische Symbiose* (note 817), p. 9.

antisémitisme politique⁸³². Selon Schoeps, qui reprend une thèse largement défendue, les Juifs ne jouaient aucun rôle réel sur le plan politique avant le milieu du XVIII^{ème} siècle. En fait, il reprend la périodisation classique qui fait remonter à Mendelssohn et aux combats pour l'émancipation l'entrée des Juifs dans l'histoire allemande⁸³³. Selon Schoeps les débats sur l'émancipation des Juifs ont servi d'élément distinctif dans la constitution de l'échiquier politique du XIX^{ème} siècle. Les libéraux étaient ceux qui étaient favorables à l'émancipation, les conservateurs étaient ceux qui s'y opposaient. Pour lui, c'est le rôle de précipité qu'a joué cette question qui constitue le lien primordial entre histoire juive et histoire allemande⁸³⁴.

Tout comme Mosse et Voigts, Schoeps ancre l'identité des Juifs d'Allemagne dans l'histoire de l'émancipation et d'une identification avec la culture allemande. Néanmoins, les questions identitaires ne sont que très peu abordées dans le cœur du texte, elles sont, pour ainsi dire, reléguées en annexe et présentées comme des considérations privées, dont il ne manifeste nullement l'intention de tirer des conclusions générales. Il affirme pour lui-même une identité judéo-allemande, dont il ne cache nullement ni la complexité ni le caractère instable et inconfortable.

⁸³² Dans l'encyclopédie de l'antisémitisme dirigée par Wolfgang Benz, Arnon Hampe défend l'idée plus modérée que l'ensemble du « cadre de référence » (*Bezugsrahmen*) des individus est modifié par la nouvelle forme de société qu'implique l'État-nation moderne et que cela fait également évoluer les formes que prend l'hostilité envers les Juifs. Arnon HAMPE, « Nationalismus », in : W. Benz (éd.), *Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart*, vol. 3 : *Begriffe, Theorien, Ideologien*, Berlin, De Gruyter, 2010, p. 220-222.

⁸³³ On peut opposer à cette datation le fait que par exemple la *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, qui constitue un des ouvrages de référence sur cette question, consacre son premier volume à la période 1600-1780. Ce volume commence par un prologue qui traite de la vie juive sur le territoire allemand au Moyen Âge. Mordechai BREUER / Michael GRAETZ, *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, vol. 1 1600-1780, Munich, Beck, 1996, p. 19-84. On notera également que Frank Stern insiste sur le fait qu'il existe des échanges culturels entre Juifs et Allemands depuis le Moyen Âge. STERN, *Dann bin ich um den Schlaf gebracht* (note 98), p. 33. Pour ce qui est du rôle politique des Juifs avant l'émancipation, voir YERUSHALMI, *Diener von Königen* (note 236), p. 28.

⁸³⁴ SCHOEPS, *Deutsch-jüdische Symbiose* (note 817), p. 10.

3. La « symbiose négative » : la sortie du débat ?

Dan Diner et sa lecture psychanalytique de la relation entre Juifs et Allemands

Le concept de « symbiose négative » est développé par Dan Diner dans un article de 1987 intitulé « Negative Symbiose. Deutsche und Juden nach Auschwitz »⁸³⁵. Cet article a été rédigé en 1986 et a fait l’objet d’une première publication la même année, dans le premier numéro de la revue *Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart*, qui constitue, d’après Sebastian Wogenstein, la première revue juive publiée dans l’Allemagne d’après la Shoah⁸³⁶. D’emblée, l’historien germano-israélien prend position en faveur du point de vue défendu par Gershom Scholem sur la symbiose judéo-allemande qu’il qualifie d’« idéalisation fallacieuse » [*verfälschende Idealisierung*]. L’erreur tiendrait selon lui au fait de prendre pour la règle ce qui relève plutôt d’une exception se réalisant à l’échelle individuelle. On retrouve ici la tension entre histoire individuelle et histoire collective qui était caractéristique des développements sur la symbiose judéo-allemande précédemment étudiés. Mais le point de vue adopté par Dan Diner est bien plus explicitement dicté par la Shoah que celui de ses prédécesseurs. Voici comment il caractérise l’état d’esprit des défenseurs de la ‘symbiose judéo-allemande’ :

Une telle révérence appuyée envers la diversité de situations intellectuelles qui caractérise la créativité judéo-allemande fausse le regard, qui a de toute façon tendance à se voiler devant les monstruosité du plus grand crime de l’histoire de l’humanité.⁸³⁷

Pour lui, l’accent mis sur la productivité créatrice qui caractériserait le creuset judéo-allemand d’avant 1933 aurait tendance à masquer les horreurs de la Shoah. Ce point semble discutable, car bien souvent, c’est l’accent mis sur la Shoah qui a semblé éclipser le reste de l’histoire des Juifs d’Allemagne. On peut néanmoins penser qu’au milieu des années 1980, la situation était différente sur le plan historiographique.

⁸³⁵ Dan DINER, « Negative Symbiose. Deutsche und Juden nach Auschwitz », in : D. DINER (éd.), *Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit*, Francfort/Main, Fischer, 1987, p. 185-197.

⁸³⁶ Dan DINER, « Negative Symbiose: Deutsche und Juden nach Auschwitz », in : *Babylon 1* (1986), p. 9-20. Voir aussi Sebastian WOGENSTEIN, « Negative Symbiosis?: Israel, Germany, and Austria in Contemporary Germanophone Literature », in : *Proof texts*, Vol. 33, No. 1, Hiver 2013, p. 105-132, ici p. 107.

⁸³⁷ DINER, « Negative Symbiose » (note 835), p. 185 : « *Eine solcherart gesteigerte Ehrfurcht vor der geistigen Gemengelage deutsch-jüdischer Kreativität verstellt den sich ohnehin gerne trübenden Blick auf die Monstrosität des größten Verbrechens der Menschheitsgeschichte.* »

Pour Diner, c'est l'expérience de la Shoah qui permet de parler de 'symbiose judéo-allemande', même si l'expression figure chez lui entre guillemets, parce qu'elle est, de façon paradoxale et antagoniste, une expérience partagée par les victimes et les bourreaux. Il définit la « symbiose négative » de la manière suivante : « Pour les Allemands, tout comme pour les Juifs, le résultat de l'extermination de masse est devenu le point de départ de leur identité [*Selbstverständnis*] : une sorte de convergence opposée – qu'ils le veulent ou non. »⁸³⁸ De son point de vue, cet événement redéfinit les rapports entre Juifs et Allemands, mais également le rapport de chaque Juif et de chaque Allemand envers lui-même. Et ce phénomène s'accroît selon lui, à mesure que s'accroît le temps qui nous sépare de la Shoah. Diner voit dans la lettre d'Hannah Arendt à Karl Jaspers du 17 août 1946 la première formulation de l'interdépendance postulée par le concept de symbiose. Arendt se place sur le plan du droit. Pour elle, la Shoah nous confronte à une forme de culpabilité absolue, celle des Allemands, qui fait face à une innocence absolue, celle des Juifs devant les chambres à gaz, une situation en miroir qui met la justice des hommes dans l'incapacité du juger⁸³⁹. En résulte une forme d'impuissance politique qui impose, comme on l'a vu dans la partie précédente, de repenser l'efficacité juridique des droits humains.

Diner reprend la dimension métaphysique de la faute évoquée par Arendt en insistant sur son caractère abstrait, dû à la « division du travail » qui a présidé à l'organisation de l'extermination⁸⁴⁰. Cette abstraction conditionne le sentiment de faute qui se transmet aux générations suivantes, tout comme le traumatisme des victimes passe à leurs enfants et petits-enfants. Diner part de cette dimension abstraite pour livrer de la situation en miroir qui définit selon lui la « symbiose négative » une analyse inspirée de la psychanalyse⁸⁴¹. On est en droit de s'étonner de la lecture très spéculative qu'il livre de l'expérience de la Shoah et qui semble

⁸³⁸ *Ibid.* « für beide, für Deutsche wie für Juden, ist das Ergebnis der Massenvernichtung zum Ausgangspunkt ihres Selbstverständnisses geworden; eine Art gegensätzlicher Gemeinsamkeit – ob sie es wollen oder nicht. »

⁸³⁹ Hannah ARENDT / Karl JASPERS, *Briefwechsel 1926-1969*, sld. L. Köhler / H. Janer, Munich, Piper 1985, p. 90-91. Contrairement à ce qu'on lire çà et là, elle n'emploie pas elle-même le terme de symbiose négative.

⁸⁴⁰ Arendt parle à la suite de Jasper de « faute métaphysique » (« *metaphysische Schuld* »). *Ibid.*, p. 91. Voir Karl JASPERS, *Die Schuldfrage. Für Völkermord gibt es keine Verjähung*, Heidelberg, Lambert Schneider, 1946, p. 31-34, 61-65. DINER, « Negative Symbiose » (note 835), p. 187 : « *arbeitsteilig organisierte Teilhabe der deutschen Gesellschaft in ihrer Gesamtheit am industriellen Massenmord* ».

⁸⁴¹ Au sujet de la pertinence de la psychanalyse pour l'histoire, voir Peter Schulz-Hageleit, *Geschichtsbewusstsein und Psychoanalyse*, Fribourg en Br., Centaurus, 2012.

s’appuyer largement, même s’il ne les cite qu’une fois sans note, sur les travaux d’Alexander et Margarete Mitscherlich datant de 1977⁸⁴². Pour lui, Auschwitz relève de l’inconscient à deux titres, en tant qu’« inconscient qui s’est réalisé dans un acte collectif » et en tant que « sentiment de culpabilité collectif persistant »⁸⁴³. Il le qualifie de « ça » [*Es*], en renvoyant explicitement à la psychanalyse⁸⁴⁴. Il ne dit rien sur la nature de l’inconscient qui s’est selon lui réalisé dans la Shoah, on peut néanmoins supposer qu’il évoque ici implicitement l’ensemble de l’histoire de l’antisémitisme, qui serait porteuse d’un fantasme inconscient d’extermination.

Le reste du texte insiste sur les effets à long terme du traumatisme et de la culpabilité collective sur les relations entre Juifs et Allemands. La dimension abstraite qui caractérise le traitement que fait Diner de l’expérience de la Shoah lui permet d’interpréter ses ramifications chez les Juifs et les Allemands de son époque, elle s’appuie sur l’usage qu’il fait du toponyme « Auschwitz » qui lui sert tout au long du texte pour désigner l’extermination des Juifs par une métonymie⁸⁴⁵. Cet emploi quasi systématique fait écho au récit que donne Scholem au début de *Von Berlin nach Jerusalem* de la fascination qu’il avait enfant pour les trains qui partaient de la gare berlinoise de Jannowitzbrücke et faisaient naître chez lui l’image de destinations lointaines. Il évoque leurs noms, au nombre desquels on compte Oswięcim, au sujet duquel il écrit « sans que je puisse me douter que derrière ce nom étranger, celui de l’arrêt qui marquait la frontière entre la Haute-Silésie et la Galicie, se cachait rien moins qu’Auschwitz »⁸⁴⁶. On notera le télescopage temporel dont témoigne ce passage : Scholem dit qu’enfant il ignorait la nature de ce lieu, oubliant de mentionner qu’à

⁸⁴² Alexander und Margarete MITSCHERLICH, *Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens* [1967], Munich, Piper, 2004.

⁸⁴³ DINER, « Negative Symbiose » (note 835), p. 188 : « *Auschwitz ist also in zweifacher Weise Teil des Unbewussten: als Unbewusstes, das sich in der kollektiven Tat realisierte, und als fortwirkendes kollektives Schuldgefühl wegen der Tat.* »

⁸⁴⁴ Le terme de « ça » doit son origine au médecin Georg Groddeck et est ensuite repris par Freud dans la seconde topique (ça, moi, surmoi), où il occupe en grande partie la place qui était dévolue à l’inconscient dans la première (inconscient, préconscient, conscient). Georg GRODDECK, *Das Buch vom Es. Psychoanalytische Briefe an eine Freundin* [1923], 2. Vol. sld. S. Müller, Francfort/Main, Stroemfeld, 2004. Sigmund FREUD, *Das Ich und das Es. Metapsychologische Schriften* [1923], Francfort/Main, Fischer, 1994.

⁸⁴⁵ On compte dans la version électronique du texte trois occurrences du terme « Shoah », neuf occurrences du terme « Holocaust » et 52 occurrences du terme « Auschwitz ». <http://www.trend.infopartisan.net/trd1000/t371000.htm> [23/05/2022].

⁸⁴⁶ SCHOLEM, *Von Berlin nach Jerusalem* (note 43), p. 24 : « *ohne dass ich eine Ahnung hatte, hinter diesem fremdländischen Namen, der Grenzstation zwischen Oberschlesien und Galizien, versteckte sich nichts anderes als Auschwitz.* »

la fin de la première décennie du XX^{ème} siècle, quand il avait 10 ou 11 ans, il ne s'agissait que d'une petite ville appartenant à l'Empire autrichien. Mais il lui importe d'insister sur ce temps où Oswięcim n'était qu'un toponyme polonais parmi d'autres destinations qui le faisaient rêver, alors qu'au moment où il écrit, il est devenu le symbole des crimes nazis et d'une des plus violentes tragédies du XX^{ème} siècle. Le fait d'utiliser un nom de lieu, comme le fait Dan Diner, pour désigner un événement, montre le processus de passage à l'abstraction, comme le fait Scholem de manière explicite au début de son autobiographie. Le nom vient cristalliser la totalité de l'événement historique qui, dans le cas de la Shoah, se leste d'une telle charge symbolique qu'il n'est plus réductible à un enchaînement d'événements, aussi terribles soient-ils, vécus par les individus et les sociétés dans lesquelles ils évoluent. Ce nom devient le symbole de l'horreur absolue et comme le dit Diner, à la suite d'Arendt, celui d'une culpabilité absolue face à une innocence absolue.

Dans ce texte, Dan Diner, s'il cite des cas individuels à titre d'exemple, insiste sur la dimension collective des mécanismes qu'il met au jour, sans doute pour ne pas prêter le flanc à la critique qu'il a formulée au début de l'article à l'encontre du concept de 'symbiose judéo-allemande', dont il soulignait qu'elle n'avait de réalité qu'à l'échelle individuelle. Conformément à cette démarche, et à l'inverse des auteurs qui se sont exprimés sur ce dernier concept, il adopte un point de vue neutre et n'évoque à aucun moment son implication personnelle dans ces questions, alors même qu'il est né dans un camp de *displaced persons* (DPs) de la zone d'occupation américaine et qu'il évoque dans le texte la situation des DPs⁸⁴⁷. À cet endroit du texte, il écrit que la majorité des Juifs d'Allemagne après-guerre n'y habitaient pas avant 1933, mais font partie de ce groupe des DPs. Or, à ce sujet, Michael Brenner indique que seuls 10 % des DPs qui sont passés par l'Allemagne y sont restés après 1949⁸⁴⁸. Il semble en outre que la population de DPs n'ait représenté trois ans après la guerre

⁸⁴⁷ Diner évoque cet aspect de sa biographie dans un entretien qu'il a donné à Klaus Pokatzky le 29 août 2018 pour *Deutschlandfunk Kultur*. <https://www.deutschlandfunkkultur.de/historiker-dan-diner-die-kindheit-war-der-naehrboden-fuer-100.html> [30/01/2022].

⁸⁴⁸ Michael BRENNER, « The transformation of the German-Jewish community », in : L. Morris/ J. Zipes (éd.), *Unlikely History. The Changing German-Jewish Symbiosis 1945-2000*, New York, Palgrave, 2002, p. 49-61, ici p. 51. Sur la situation des DPs en Allemagne après 1945, voir également Michael BRENNER (éd.), *Geschichte der Juden in Deutschland. Von 1945 bis zur Gegenwart*, Munich, C.H. Beck, 2012, p. 67-95 (chapitre écrit par Atina Grossmann et Tamar Lewinsky).

que 50 % de la population juive résidant en Allemagne⁸⁴⁹. Diner évoque l’hostilité de ces populations juives à l’égard des pays qu’elles habitaient avant la guerre, mais ne mentionne pas l’hostilité à laquelle ils font parfois face dans ces pays. On évoquera notamment le pogrome de Kielce en 1946, qui a concerné les populations juives ayant survécu aux années de guerre en Union soviétique et qui avaient été rapatriées en Pologne. Cet événement tragique a poussé nombre de ces Juifs et Juives à chercher refuge en Allemagne, dans la zone d’occupation américaine⁸⁵⁰. Pour Diner, le fait que ces populations soient en partie restées durablement en Allemagne tient au fait qu’ils souhaitent se rapprocher du « lieu du crime » et de ses « exécutants »⁸⁵¹.

Lectures contemporaines de la « symbiose négative »

Sophie Zimmer, dans son article qui traite de « la fin de la symbiose négative » évoque la redécouverte et la réappropriation de la culture juive à Berlin, hors des cadres institutionnels et y voit, d’où le titre qu’elle donne à son texte, une nouvelle forme de l’identification, qui ne passe plus nécessairement par la Shoah⁸⁵². Cette tendance semble se confirmer dans la recherche sur les Juifs d’Allemagne, qui connaît un regain à partir des années 1980 et s’efforce de faire revivre un passé qui semble avoir été longtemps occulté par le caractère massif de la Shoah et la nécessité absolue qu’il y avait d’en rendre compte⁸⁵³. Dans son texte sur la symbiose négative, Dan Diner utilise le concept de “souvenir écran” (*Deckerinnerung*) qu’il définit ainsi :

On entend par souvenir écran cette forme de traitement du passé – un nouveau zèle historique – qui approche certes les événements des années 1933-1945, mais laisse pour ainsi dire de

⁸⁴⁹ Markus NESSELRODT, « Neuanfänger », in : *Jüdisches Leben in Deutschland nach 1945, Information zur politischen Bildung*, 348/2021. <https://www.bpb.de/izpb/341606/neuanfaenge> [30/01/2022].

⁸⁵⁰ BRENNER (éd.), *Geschichte der Juden in Deutschland*. (note 848), p. 67-68.

⁸⁵¹ DINER, « Negative Symbiose » (note 835), p. 195 : « Tatort », « Täterkollektiv ».

⁸⁵² Sophie ZIMMER, « De la réunification allemande au(x) renouveau(x) juif(s) : la fin de la “symbiose négative” », in : D. Bohnenkamp (éd.), *Penser les identités juives dans l’espace germanique XIXe-XXe siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015, p. 157-171, ici p. 158. Sophie Zimmer est l’auteurice d’une thèse soutenue en 2012, qui a pour titre : *Le renouveau juif à Berlin depuis 1989 : aspects culturels et religieux*, Université Paris-Sorbonne / Université de Potsdam, 2012. Elle est disponible en ligne à l’adresse suivante : https://publishup.uni-potsdam.de/opus4-ubp/frontdoor/deliver/index/docId/9692/file/zimmer_diss.pdf [14/08/2022].

⁸⁵³ Leslie MORRIS / Jack ZIPES, « German and Jewish Obsession », in : L. Morris/ J. Zipes (éd.), *Unlikely History. The Changing German-Jewish Symbiosis 1945-2000*, New York, Palgrave, 2002, p. xi-xvi, ici p. xi.

côté le noyau de son propre malaise, en mettant en avant d'autres victimes du national-socialisme pour éviter la particularité ressentie du massacre des Juifs.⁸⁵⁴

Il disqualifie ainsi l'intérêt porté à d'autres catégories de victimes, qu'il envisage sous l'angle du symptôme, ce que l'on est en droit de trouver problématique. Mon impression est qu'à partir d'un certain moment, c'est la Shoah qui a fait écran à l'étude de la vie des Juifs en Allemagne et que pour que ces recherches maintenant nombreuses puissent se faire, il a fallu au préalable sortir de la logique de concurrence entre les morts et les vivants.

L'approche de Diner est régulièrement reprise par des chercheurs s'intéressant à l'histoire des Juifs d'Allemagne. J'ai déjà évoqué l'article de Sophie Zimmer, mais la référence à la 'symbiose judéo-allemande' et à la réinterprétation à laquelle Diner soumet le concept est particulièrement présente dans un ouvrage publié en 2002 sous le titre *Unlikely History. The Changing German-Jewish Symbiosis 1945-2000*. Les directeurs de la publication considèrent que, s'il y a eu lieu de parler de « symbiose négative » dans les trente années qui ont suivi la Shoah, cela n'est plus pertinent au XXI^{ème} siècle. Ils prennent d'ailleurs le contrepied de la position de Diner, qui soupçonne les chercheurs s'intéressant à des thématiques proches de la Shoah, sans en traiter explicitement, d'entretenir eux aussi ce qu'il appelle un « souvenir écran ». Les auteurs de l'ouvrage collectif que je viens de citer identifient pour leur part deux écueils, à savoir d'une part « la question de savoir comment l'Holocauste a été exploités aussi bien par les Juifs, les Allemands que les Américains à des fins politiques » et d'autre part le fait que « cette accentuation de l'Holocauste cache souvent les surprenantes transformations qu'ont connues les relations entre Allemands et Juifs depuis 1945 »⁸⁵⁵. C'est donc, dans leur perception d'historiens, la Shoah, ou plutôt la place qu'elle prend dans un discours sur l'histoire, qui sert parfois de prétexte et dissimule alors des pans de l'histoire qui mériteraient d'être pris en compte.

⁸⁵⁴ DINER, « Negative Symbiose » (note 835). « *Mit Deckerinnerung ist jene Art des Umgangs mit der Vergangenheit gemeint, eine neue Geschichtsbeflissenheit, die sich den Ereignissen von 1933 - 1945 zwar nähert, aber dabei gleichsam den Kern des eigenen Unbehagens ausspart, d.h. weitere Opfer des Nationalsozialismus in den Vordergrund rückt, um die dennoch empfundene Besonderheit des Judenmordes zu umgehen.* »

⁸⁵⁵ MORRIS / ZIPES, « German and Jewish Obsession » (note 853), p. xi : « *question how the Holocaust has been exploited by Jews, Germans and Americans alike for political reasons* », « *Yet this emphasis on the Holocaust often conceals the astonishing transformations of the relations between Germans and Jews since 1945.* »

En ce qui concerne la réception de la réflexion de Diner, l'article de l'écrivaine Katja Behrens (1942-2021), qui est née dans une famille juive, a survécu à la guerre en Autriche, dans la clandestinité et a grandi à Wiesbaden, est particulièrement frappant⁸⁵⁶. Sa contribution se présente comme un témoignage, au fil duquel elle soumet le concept de « symbiose négative » au même type de critique que celle que Scholem adressait quarante ans plus tôt à celui de ‘symbiose judéo-allemande’. Elle discute ce concept à partir de sa propre expérience dans l'Allemagne d'après-guerre et en s'appuyant sur d'autres témoignages, et exprime un refus clair quant au fait de considérer que Juifs et Allemands « soient liés dans leur totalité les uns aux autres », ce qui découle selon elle de la « symbiose négative ». C'est ici le caractère indéfectible du lien entre Juifs et Allemands qui fait l'objet d'une remise en cause radicale, quand bien même il résiderait pour Diner dans l'expérience de la Shoah et non plus, comme chez les défenseurs de l'existence d'une ‘symbiose judéo-allemande’, dans l'existence d'une culture commune, fondée sur un échange fructueux. À ce lien, elle oppose la dénégation des Allemands face à la Shoah, dont elle livre de nombreux exemples à l'appui de son propos⁸⁵⁷. Ce faisant, elle omet une des caractéristiques des développements de Diner, à savoir que pour lui la symbiose négative s'exprime précisément aussi dans les efforts que font les Allemands pour se soustraire à leur culpabilité.

⁸⁵⁶ Katja BEHRENS, « The rift and not the symbiosis », in : L. Morris / J. Zipes, *Unlikely History. The Changing German-Jewish Symbiosis 1945-2000*, New York, Palgrave, 2002, p. 31-45.

⁸⁵⁷ *Ibid.*, p. 42.

Conclusion

Cette étude qui partait d'une interrogation sur la généalogie de l'omniprésence de l'expression 'symbiose judéo-allemande' dans la recherche sur les Juifs d'Allemagne m'a amenée de la quête d'une identité qu'il était urgent de reconstruire et de se réapproprier après la Shoah aux évolutions contemporaines des travaux sur l'histoire des Juifs en Allemagne avant 1933 et après 1945. Je me suis laissé guider par les textes qui refusaient ou défendaient l'idée d'une 'symbiose judéo-allemande', par les références, souvent héritées de la période précédente, qu'ils mettaient en œuvre et par les thématiques connexes qui étaient abordées dans les textes. Le résultat est un plan de coupe de la vie intellectuelle de Juifs et de Juives, marquées par l'héritage de leur vie et de celle de leur famille dans l'Allemagne d'avant 1933 et qui cherchent une forme adéquate pour écrire leur histoire et pour tirer les conséquences philosophiques et politiques du traumatisme de l'exil, des persécutions et de la Shoah. Aucun de ces sujets n'a été traité de manière exhaustive, mais le fait que j'ai été amenée, pour les aborder, à partir de l'expression 'symbiose judéo-allemande', montre à quel point cette dernière se situe au cœur des préoccupations des Juifs après 1945. Cela permet aussi de montrer une forme de continuité entre des débats intellectuels nés dans les années 1960 qui, dans leur forme, et leur mode de diffusion, ne peuvent pas être véritablement qualifiés de travaux de recherche, et des réflexions qui se constituent comme des contributions historiographiques. Cela tient sans doute au fait que les premiers développaient des discours à la croisée de l'expérience individuelle et de l'histoire collective et cherchaient, dans leur production narrative, à tenir ensemble ces deux aspects. En effet, ces textes cherchaient à livrer une définition de ce qui caractérisait la vie des Juifs d'Allemagne avant 1933 dans leurs relations avec les Allemands non juifs, qui soit compatible avec leur expérience et leur ressenti individuel concernant ces sujets.

Un bon exemple de la manière dont les textes des années 1960 ont infusé dans les travaux d'historiens est le texte de Wolfgang Benz, « Die Legende von der deutsch-jüdischen Symbiose »⁸⁵⁸. Dans une démarche indéniablement historiographique, il réintroduit l'ensemble des éléments de la critique de la « symbiose » qui étaient déjà présents dans les

⁸⁵⁸ BENZ, « Die Legende von der deutsch-jüdischen Symbiose » (note 747).

premiers textes de Gershom Scholem. Il ne cite pourtant Scholem qu'une fois nommément, pour dire que la relation entre Juifs et Allemands relevait d'une « déclaration d'amour unilatérale »⁸⁵⁹. Son texte commence par évoquer la question de l'émancipation et les exigences qui y étaient liées, notamment celle d'abandonner le judaïsme comme identité nationale. Il cite ici Clermont-Tonnerre, tout comme Scholem dans « Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen 'Gespräch' »⁸⁶⁰. Le grand argument qu'évoque Benz contre l'existence de la symbiose est celui de la prévalence de l'antisémitisme dans l'Allemagne d'avant 1933⁸⁶¹. Si Benz reconnaît la spécificité de la relation des Juifs avec les Allemands, la 'symbiose judéo-allemande' relève selon lui d'un aveuglement dû à l'assimilation culturelle des Juifs et à l'illusion rétrospective⁸⁶². On retrouve ici la thématique de l'illusion ou de la fiction, qui est centrale dans les discours sur la 'symbiose judéo-allemande' et qui, comme je l'ai montré, ne se contente pas de les disqualifier, mais les renvoie plus fondamentalement au caractère narratif qu'adopte la quête d'identité dans laquelle ils s'inscrivent, qu'ils revendiquent ou non l'expression. Mais Benz ne considère pas l'expression de 'symbiose judéo-allemande' comme objet historique, pas plus que comme un élément de discours. Il est en effet frappant, dans la manière dont ces discours se constituent à partir des années 1960, que l'« idéologie de la symbiose » contre laquelle se dirigent les attaques virulentes de Scholem n'est en fait jamais, ni circonscrite, ni définie. Elle représente une position diffuse dont les contours apparaissent à mesure que Scholem développe sa critique. L'argumentaire propre aux défenseurs de la « symbiose » se définit en fait à mesure que se formulent les réponses à la critique développée par Scholem, même si l'on en trouve une première expression dans le

⁸⁵⁹ *Ibid.*, p. 169 : « *einseitige Liebeserklärung* ». Benz publie une version augmentée de ce texte dans laquelle il indique comme référence la version en anglais de « Juden und Deutsche », publiée dans la revue *Commentary* (Gershom SCHOLEM, « Jews and Germans », in : *Commentary*, 42, Novembre 1966, p. 31-38 <https://www.commentary.org/articles/gershom-scholem/jews-and-germans/> [7/06/2022]), Voici la citation complète : « L'histoire d'amour des Juifs avec les Allemands demeura, dans l'ensemble, unilatérale, non réciproque et elle a éveillé au mieux, quelque chose comme de l'attendrissement [...] ou de la gratitude ». SCHOLEM, « Juden und Deutschen » (note 129), p. 39 : « *Die Liebesaffäre der Juden mit den Deutschen blieb, aufs Große gesehen, einseitig, unerwidert und weckte im besten Fall etwas wie Rührung [...] oder Dankbarkeit.* »

⁸⁶⁰ SCHOLEM, « Wider den Mythos » (note 43), p. 9. BENZ, « Die Legende von der deutsch-jüdischen Symbiose » (note 747), p. 169.

⁸⁶¹ La seconde version de l'article de Benz commence d'ailleurs par évoquer l'expérience de l'antisémitisme, dont rend compte notamment Jakob Wassermann. Wolfgang BENZ, « Die jüdische Erfahrung. Die Legende von der deutsch-jüdischen Symbiose », in : *Bilder von Juden. Studien zum alltäglichen Antisemitismus*, Munich, Beck, 2001, p. 44-56.

⁸⁶² *Ibid.* Benz emploie le terme « *Trugschluß* ».

texte de Buber, que j'ai analysé au début de la première partie. On peut donc dire que les discours de la symbiose et ceux qui s'y opposent se construisent en parallèle, dans le dialogue qui leur permet de définir leur désaccord. Benz, pour sa part, s'inscrit encore dans cette tradition, dans le texte de 1991, repris en 2001. Il s'oppose à une idée de « symbiose » dont les contours sont beaucoup plus flous que les arguments qu'il formule à son encontre.

Je me suis efforcée de livrer un “regard juif” sur la symbiose judéo-allemande, ce qui veut dire que je me suis limitée à des auteurs qui représentent ce point de vue⁸⁶³. Ce parti pris me paraissait capital, parce que, dans le refus de l'expression ‘symbiose judéo-allemande’, transparait au premier chef l'impression, exprimée notamment par Scholem (voir p. 84), qu'il y a, de la part des Allemands, une volonté de se réappropriier un héritage qu'ils avaient eux-mêmes largement détruit. Tout comme Scholem ne définit pas explicitement les discours auxquels il s'oppose quand il argumente contre la ‘symbiose judéo-allemande’, il ne dit que peu de chose sur cette appropriation. Il me paraissait important de prendre au sérieux la volonté de ne pas se voir assigner une identité de l'extérieur, mais de la travailler dans le cadre de débats internes au judaïsme. Cela ne m'a pas empêché, dans le cadre de l'étude des débats des années 1960, de prendre en compte l'ensemble des réponses et des échanges de Scholem avec des interlocuteurs juifs ou non, parce que cela permettait de clarifier sa propre position, tout comme celle de ces derniers. Pour nécessaire qu'elle soit, cette décision n'en a pas moins occulté la conception ‘allemande’ de la symbiose judéo-allemande et ses relations avec ce qu'il est convenu d'appeler le ‘philosémitisme’. Il s'agit d'un concept délicat, dont les significations et les implications sont multiples, mais ont toutes en commun le fait de considérer les Juifs comme différents et dotés de qualités particulières inhérentes à leur appartenance au judaïsme. Claudia Curio fait remonter le philosémitisme à la fin du XIX^{ème}, au même moment que naît l'antisémitisme moderne, dont il commence par être un des arguments. Selon elle, la première occurrence du terme se trouve chez Heinrich von Treitschke qui, dans un texte intitulé « Ein Wort über unser Judenthum » évoque « le zèle

⁸⁶³ La question de l'appartenance est délicate et je ne suis, à vrai dire, pas certaine que Manfred Voigts soit juif, il n'en reste pas moins qu'il a consacré sa vie aux études juives et qu'il ne s'assigne jamais un point de vue ‘allemand’ sur les objets auxquels il se consacre. Il adopte donc à mon sens un point de juif, qu'il le soit lui-même ou non. Au sujet de l'engagement de Voigts en faveur des études juives, voir : Karl E. GRÖZINGER, « Zum Tod von Professor Dr. Manfred Voigts. 2. Mai 1946 – 4. September 2019 », in : *PaRDeS. Zeitschrift der Vereinigung für Jüdische Studien e.V.*, 26, 2020, p. 171-173.

philosémite aveugle du parti du progrès »⁸⁶⁴. Le philosémitisme commence donc par être un argument antisémite à l'encontre des personnes ou des tendances politiques qui défendent les Juifs. D'après Curio, ce qui caractérise le philosémitisme, dans son acception contemporaine, c'est, à l'inverse de cette origine, le retournement de stéréotypes antisémites. Après 1945, le philosémitisme, qui va de la sympathie marquée pour les Juifs à la conversion au judaïsme, est souvent considéré comme une stratégie de légitimation que les Allemands mettraient en œuvre pour se soustraire à la culpabilité liée à la Shoah ou pour attester de la crédibilité de l'esprit démocratique en Allemagne fédérale⁸⁶⁵. Anthony Kauders critique cet emploi en arguant qu'il revient à identifier un phénomène, le philosémitisme, pour ensuite nier son existence, en soupçonnant les manifestations de sympathie d'être de l'antisémitisme déguisé ou de relever d'une stratégie de justification morale⁸⁶⁶. Son idée est de dire que les historiens refusent de chercher un authentique philosémitisme. Sa démarche passe à mon sens à côté du fait que le terme 'philosémitisme' ne désigne pas l'intérêt ou la sympathie envers les Juifs, il sert précisément à les disqualifier. C'est un substantif à la connotation essentiellement péjorative, qui oppose une fin de non-recevoir à tout ou partie de ces manifestations. On peut en effet comprendre que les Juifs aient accueilli avec scepticisme les manifestations de sympathie des Allemands envers eux après 1945⁸⁶⁷. À ma connaissance, Scholem n'emploie pas le terme de "philosémitisme", mais il évoque pour les critiquer, à la fois une fascination pour la période de l'émancipation et un effacement des frontières qui séparent Juifs et Allemands. Ces deux tendances sont selon lui représentatives des discours qui affirment l'existence d'une 'symbiose judéo-allemande'⁸⁶⁸. Il semble donc que Scholem réagisse à un

⁸⁶⁴ Heinrich von TREITSCHKE, *Ein Wort über unser Judentum*, Berlin, De Gruyter, 1881, p. 30 : « *der blinde philosemitische Eifer unserer Fortschrittspartei* ». Claudia CURIO, « Philosemitismus », in : W. Benz (éd.), *Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart*, vol. 3 (= *Begriffe, Theorien, Ideologien*), Berlin, De Gruyter, 2010, p. 266-268.

⁸⁶⁵ Ces tendances ont fait l'objet de nombreux travaux de recherche. On citera notamment ceux du théologien Wolfram Kinzig. Wolfram KINZIG, « Philosemitismus. Teil I: Zur Geschichte des Begriffs », in : *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, vol. 105, 2, 1994, p. 202-228. Wolfram KINZIG, « Philosemitismus. Teil II: Zur historiographischen Verwendung des Begriffs », in : *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, vol. 105, 3, 1994, p. 361-383.

⁸⁶⁶ Anthony D. KAUDERS, « History as Censure: "Repression" and "Philo-Semitism" in Postwar Germany », in : *History and Memory*, vol. 15, N° 1, printemps/été 2003, p. 97-122, ici p. 107-112.

⁸⁶⁷ Curio note à ce sujet que le philosémitisme après 1945 concernait surtout les Juifs d'Allemagne qui avaient été chassés par les persécutions ou assassinés, alors même que l'antisémitisme continuait à s'exprimer envers les personnes déplacées (*displaced persons*). CURIO, « Philosemitismus » (note 864), p. 267.

⁸⁶⁸ Scholem emploie notamment cette expression dans une lettre à Margarete Susman (26/02/1965), voir SCHOLEM, *Briefe II* (note 183), p. 126: « *Verwischung der Grenzen* ». Dans « Noch einmal : das deutsch-jüdische Gespräch », il parle d' « un infini enthousiasme rétrospectif dénué d'esprit critique pour l'époque

philosémitisme qu'il perçoit dans les discours intellectuels venus d'Allemagne au début des années 1960. On notera qu'il n'est pas le seul à rendre compte de cette impression, qui s'exprime également dans un article d'Ernst Bloch de 1963, dans lequel il écrit : « le *philosémitisme* implique lui-même quelque chose comme une part d'antisémitisme dépassée, mais qui lui est néanmoins immanente »⁸⁶⁹. Il parle également de « réparation condescendante », par rapport à l'intérêt plus authentique qui régnait dans les cercles cultivés à l'époque de Mendelssohn⁸⁷⁰. On peut en déduire que dans les années 1960, un certain type de manifestations de sympathie ou d'intérêt envers les Juifs est perçu, au moins par une partie de la population juive, comme une source de malaise. Ce malaise est encore perceptible aujourd'hui, quand on consulte un ouvrage tel que *Porträts zur deutsch-jüdischen Geistesgeschichte*, coordonné par le journaliste Thilo Koch et publié en 1961. Chaque chapitre, écrit par un philosophe ou écrivain allemand (entre autres, Heinrich Böll, Wolfgang Koeppen, Jürgen Habermas) est consacré à une personnalité de la vie intellectuelle juive, de Mendelssohn à Freud, en passant par Max Liebermann. La thèse que formule Koch dans la préface à la nouvelle édition, parue en 1997, est celle d'une « affinité particulière entre esprit juif et esprit allemand », dans une formulation très proche de celle qui caractérisait Hermann Cohen dans *Deutschtum und Judentum*, en 1915⁸⁷¹. Ce qui interroge dans chacun des textes, c'est le parti pris éditorial d'ajouter à l'essai une courte conclusion intitulée « Expériences de l'auteur avec le sujet » (« *Erfahrungen des Autors mit dem Thema* »). Chacune d'elle sonne comme une maladroite justification du projet et de la moralité de l'auteur de l'essai. Le fait qu'elle ait été perçue comme nécessaire laisse supposer que le lecteur partage sans doute ce malaise avec les auteurs. La fin du texte de Habermas, intitulé « Der deutsche

de l'assimilation juive en Allemagne ». SCHOLEM, « Noch einmal: das deutsch-jüdische ‚Gespräch‘ » (note 241), p. 15 : « *eine unendliche und kritiklose nachträgliche Begeisterung für die Epoche der jüdischen Assimilation in Deutschland* ».

⁸⁶⁹ Ernst BLOCH, « Die sogenannte Judenfrage », in : *Literarische Aufsätze*, (Gesamtausgabe, vol. IX), p. 549-554, ici p. 552 : « *der Philosemitismus [...] impliziert selber so etwas wie ein überwundenes, doch immanentes Stück Antisemitismus* ». On notera que Frank Stern insiste également, pour la période de l'après-guerre, sur l'interdépendance entre philosémitisme et l'antisémitisme. Frank STERN, *Im Anfang war Auschwitz: Antisemitismus und Philosemitismus im deutschen Nachkrieg*, Göttingen, Bleicher Verlag 1991, p. 349.

⁸⁷⁰ BLOCH, « Die sogenannte Judenfrage » (note 869), p. 553 : « *gönnerische[.] Gutmachung* ».

⁸⁷¹ Thilo KOCH, « Vorwort zur Neuauflage », in : T. Koch (éd.), *Porträts zur deutsch-jüdischen Geistesgeschichte* [1961], Cologne, Dumont, 1997, p. 15-19, ici p. 16 : « *meine These von der besonderen Affinität zwischen jüdischem und deutschem Geist*. ». Il reprend ici une formulation qui se trouvait déjà dans l'introduction de 1961. Thilo KOCH, « Einführung » in : *Ibid.*, p. 20-27, ici p. 22.

Idealismus der jüdischen Philosophen » rend compte de ce sentiment. Il avoue avoir hésité à participer au projet : « La magnanimité de cette entreprise ne reviendrait-elle pas comme toujours à accrocher de nouveau une étoile jaune à ceux que l'on avait chassés et assassinés ? »⁸⁷² Il finit par se résoudre à accepter de participer en raison du caractère « indispensable » de l'héritage juif⁸⁷³. On peut voir dans cet ouvrage qui se constitue comme une histoire des hommes illustres, dont se nourrit, selon Shulamit Volkov, l'invention de la tradition, un des éléments qui contribue à construire en Allemagne l'idée de l'existence d'une 'symbiose judéo-allemande'⁸⁷⁴. Au dire de Koch, l'ouvrage a fait l'objet de 54 comptes rendus dans la presse entre sa parution et la nouvelle édition, ce qui témoigne de la large réception de l'ouvrage dans les milieux intellectuels⁸⁷⁵. Et ces derniers textes mériteraient d'être soumis à l'analyse, comme une part des discours allemands de l'après-guerre sur la relation entre Juifs et Allemands avant 1933. En prenant en compte, à la fois les réserves de Scholem et celles de certains de ses contemporains vis-à-vis de l'intérêt porté aux Juifs par les Allemands après 1945, ainsi que celles que l'on peut ressentir face à la démarche de Koch, on a l'impression que ces réticences sont dues à un biais qu'ils ont peut-être en commun avec les discours sur la 'symbiose judéo-allemande'. Juifs et Allemands semblent en effet tenter, dans les années 1960, de justifier par des livres, des essais ou des échanges, une opinion qu'ils se sont forgée *a priori* sur les relations entre Juifs et Allemands. C'est une tendance qui, à mon sens, disparaît à mesure que ces discours se modifient pour répondre à des exigences de scientificité universitaire, comme je l'ai montré dans la troisième partie. Elle donnait à voir une manière d'interroger ces relations qui se dégage de la quête d'identité, comme quête du sujet, pour en venir à l'historiographie, comme enquête sur un objet.

⁸⁷² Jürgen HABERMAS, « Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen », in : T. Koch (éd.), *Porträts zur deutsch-jüdischen Geistesgeschichte* [1961], Cologne, Dumont, 1997, p. 107-137, ici p. 135 : « *Würde nicht dieses wie immer hochherzig geplante Unternehmen doch dazu führen müssen, den Ausgetriebenen und den Erschlagenen noch einmal einen Judenstern anzuheften ?* » Bloch, dans son texte de 1963 parle aussi d'une « étoile jaune amicalement cousue » (« *freundlich aufgenähte[r] Davidstern* »), par opposition à la période de l'Empire ou de la République de Weimar, où selon lui, l'appartenance des personnalités culturelles au judaïsme ne suscitait que l'indifférence. On peut cependant se demander ici, si cela ne relève pas aussi de l'illusion rétrospective. BLOCH, « Die sogenannte Judenfrage » (note 869), p. 553.

⁸⁷³ Jürgen HABERMAS, « Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen » (note 872), p. 136 : « *unentbehrlich* ».

⁸⁷⁴ Shulamit VOLKOV, *Die Erfindung einer Tradition. Zur Entstehung des modernen Judentums in Deutschland*, Munich, Stiftung Historisches Kolleg, 1992, p. 18.

⁸⁷⁵ KOCH, « Vorwort zur Neuauflage » (note 871), p. 16.

En outre, si on relit la deuxième partie de ce travail à la lumière de la troisième, on peut envisager l'approche historiographique comme une forme de réponse aux difficultés soulevées par Leo Strauss et par Hannah Arendt. En effet, le constat formulé par Strauss quant à la permanence de l'antisémitisme dans les sociétés libérales le menait à critiquer les principes de l'émancipation hérités des Lumières, dont les droits humains, comme incapables de protéger les Juifs des discriminations. Face à cela, il proposait un retour à la communauté qui seule aurait la capacité à protéger les Juifs contre l'antisémitisme. Néanmoins, ce retour, tel que le présente Strauss, tout comme la protection qu'il promet, est plus de l'ordre de la théologie que du politique et on a l'impression qu'il s'agit d'une fuite argumentative plus que d'une solution réelle. Arendt part, elle aussi, de l'idée, qu'elle élabore à partir de l'histoire de la première moitié du XX^{ème} siècle, selon laquelle les droits humains échouent à protéger les minorités ; elle en appelle à une modification du droit, pour en faire un réel rempart contre les discriminations. Le retour permis par l'histoire, qui vise, non plus la recherche de la formulation adéquate d'une identité et d'une trame narrative au sujet du passé, mais l'étude de ce passé dans toute sa diversité, constitue un atout de poids dans l'entreprise qui vise à donner des droits réellement protecteurs aux minorités et aux populations contraintes de quitter leur pays – on est du moins en droit de l'espérer.

Les travaux historiographiques sur les Juifs d'Allemagne ont à mon sens permis de réaliser le passage de la concurrence mémorielle à la mémoire multidirectionnelle que Michael Rothberg théorise dans l'introduction de son livre⁸⁷⁶. Il définit la concurrence mémorielle comme le sentiment que l'omniprésence supposée de la mémoire d'un groupe empêche un autre groupe de faire valoir la sienne. Je me permets d'interpréter les débats qui opposent ceux qui pensent qu'il y a bien eu une 'symbiose judéo-allemande' et ceux qui considèrent qu'elle relève d'une illusion sur le passé comme une autre forme de concurrence mémorielle, où deux interprétations du passé se font concurrence et revendiquent d'être dépositaires de la vérité sur la relation entre Juifs et Allemands avant 1933. Le passage de la mémoire à l'histoire implique de ne plus se focaliser sur une expression controversée, 'symbiose judéo-allemande', supposée saisir le passé dans son entier. Il implique d'explorer tous les champs de la vie juive en Allemagne : la démographie, la politique, le travail, la

⁸⁷⁶ Michael ROTHBERG, *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*, Stanford, Stanford University Press, 2009, p. 4-7.

culture, la religion, en prenant en compte les différents groupes de personnes, de la grande bourgeoisie aux immigrés venus de l'Est de l'Europe, ce qui implique aussi de prendre en compte le fait que ces groupes évoluent à travers le temps et qu'ils n'entretiennent pas tous les mêmes relations avec le groupe dominant, qui lui-même n'est pas non plus unifié. Cette diversité des approches et des objets permet de sortir de la vision homogénéisante qu'implique l'idée de « symbiose », qu'on croie ou non à son existence. Elle donne aussi la possibilité de prendre en compte les regards juifs sur les Allemands et sur la société allemande, tout comme les regards allemands sur les Juifs. Cela permet de penser aussi bien l'intégration et les liens personnels que l'antisémitisme, la fascination ou l'indifférence mutuelles. Aujourd'hui, alors que la recherche sur les Juifs d'Allemagne pourrait remplir à elle seule une bibliothèque, c'est cette pluralité qui constitue la richesse du savoir que nous en avons.

Lexique

*Les mots figurant dans ce lexique sont marqués d'une étoile * dans le texte.*

Aliyah : Ce terme, qui signifie la montée, désigne pour un Juif le fait de s'installer en terre d'Israël.

Central-Verein deutscher Bürger jüdischen Glaubens (C-V) : Cette association créée en 1893 poursuivait le but d'obtenir et de protéger les droits des Juifs d'Allemagne. Pour plus d'information, voir : Avraham BARKAI, „*Wehr dich!*“ *Der Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens (C.V.) 1893–1938*, Munich, Beck, 2002.

Diaspora : Stéphane Dufoix définit la diaspora comme « la capacité de certaines populations, à l'ère dite de la mondialisation, de former une communauté, une unité, en dépit de la dispersion spatiale de leurs membres par la conservation de liens, de traits culturels ou religieux, par la référence unifiante à une terre ou à un territoire, qu'il s'agisse ou non d'un État réel ou à fonder. Stéphane DUFOIX, *La dispersion. Une histoire des usages du mot diaspora*, Paris, Éditions Amsterdam, 2001, p. 16.

Galout : Ce mot qui désigne l'exil renvoie également à l'idée de dispersion et de diaspora.

Goï : Le terme hébraïque *goï* signifie « nation ». Par extension, il renvoie aux personnes qui ne sont pas juives et font donc partie des autres nations.

Haggada : La Haggada désigne l'ensemble des textes et rituels qui rythment le *Seder* de Pessah, la cérémonie de la Pâques juive. Elle ne doit pas être confondue avec l'Aggada, qui désigne les enseignements du Talmud se présentant sous forme narrative.

Halakha : Ce terme désigne la partie législative du Talmud et les règles religieuses qu'il contient.

Haskalah : Lumières juives. Pour une définition précise et documentée de ce mouvement intellectuel, on renverra aux développements de Dominique Bourel dans son étude sur Moses

Mendelssohn. Voir Dominique BOUREL, *Moses Mendelssohn. La naissance du judaïsme moderne*, Paris, Gallimard, 2004, p. 458-462.

Techouva : Au sens littéral, ce terme veut dire retour ou réponse. D'une manière générale, il renvoie au fait de se repentir. Il désigne également le retour au judaïsme de personnes qui s'en étaient éloignées.

Bibliographie

Sources et études

- La Bible, traduction de L. Segond, 1910, <https://www.info-bible.org/lsg/INDEX.html> [30/08/2022].
- ABITBOL, Michel : « Démocratie et religion en Israël », in : *Cités* 2002,4, n° 12, p. 15-32. <https://www.cairn.info/revue-cites-2002-4-page-15.htm?contenu=article> [16/04/2021].
- ADLER-RUDEL, Salomon : « Fünf Jahre Leo Baeck Institut », *Bulletin der Gesellschaft der Freunde des Leo Baeck-Instituts*, n° 9, 1960, p. 2-12, <https://archive.org/stream/bulletindesleoba02leob#page/n248/mode/1up> [24/04/2022].
- ADORNO, Theodor W. / HORKHEIMER, Max : *Die Dialektik der Aufklärung* [1947], Francfort/Main, Suhrkamp, 1969.
- ADORNO, Theodor W. / SCHOLEM, Gershom : „Der liebe Gott wohnt im Detail“. *Briefwechsel 1939-1969*, Berlin, Suhrkamp, 2015.
- AGAMBEN, Giorgio : *Homo Sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, traduit de l'italien par M. Raiola, Paris, Le Seuil, 1997.
- AGARD, Olivier : « Contributions juives à l'ethnographie urbaine : Simmel, Kracauer et l'École de Chicago », in : *Revue germanique internationale*, 17, 2002, p. 127-146. <https://journals.openedition.org/rgi/891> [11/05/2022].
- ALVAREZ-PEREYRE, Frank : « L'hébreu et les langues juives en leur miroir », in : *Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem*, 18, 2007, p. 59-72.
- ANDERSON, Benedict : *Imagined communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, New York, Verso, 1993.
- ARENDT, Hannah : « Antisemitism » [années 1930], in : *The Jewish Writings* sld. J. Kohn et R. H. Feldman, New York, Schocken Books, 2007, p. 46-125.
- « Aufklärung und Judenfrage » [1932], in : *Die verborgene Tradition* [1976], Francfort/ Main, Suhrkamp, 2016, p. 108-126.
- « Original Assimilation » [1932], in : *The Jewish Writings* sld. J. Kohn et R. H. Feldman, New York, Schocken Books, 2007, p. 22-28.
- « The Jewish war that isn't happening » [1941-42], in : *The Jewish Writings*, sld. J. Kohn et R. H. Feldman, New York, Schocken Books, 2007, p. 135-177.
- « We Refugees », in : *Menorah Journal*, 31,1, 1943. p. 69-77.
- « We Refugees », in : *The Jewish Writings*, sld. J. Kohn et R. H. Feldman, New York, Schocken Books, 2007, p. 264-274.
- « Organisierte Schuld » [1945], in : *Die verborgene Tradition* [1976], Francfort/ Main, Suhrkamp, 2016, p. 32-45
- « Zueignung an Karl Jaspers » [1947], in : *Die verborgene Tradition. Acht Essays*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1976, p. 7-11.
- « Die verborgene Tradition » [1948], in : *Die verborgene Tradition. Acht Essays*, Francfort/ Main, 2016, p. 46-73.

- *Sechs Essays. Die verborgene Tradition* [1948], Göttingen, Wallstein, 2019.
 - « Answers to questions by Samuel Grafton » [1963], in : *The Jewish Writings*, New York, Schocken, 2007, p. 472-484.
 - *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, New York, The Viking Press, 1964.
 - *The Origins of Totalitarianism*, Orlando, Harvest Book, 1973.
 - « The Eichmann Case and the Germans: A Conversation with Thilo Koch » [1976], in : *The Jewish Writings*, New York, Schocken, 2007, p. 485-489.
 - *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*, sld. U. Ludz, Munich, Piper, 2005.
- ARENDE, Hannah / JASPERS, Karl : *Briefwechsel 1926-1969*, sld. L. Köhler / H. Janer, Munich, Piper 1985.
- ARENDE, Hannah / SCHOLEM, Gershom : *Der Briefwechsel 1939-1964*, sld. M. L. Knott. Francfort/Main, Suhrkamp, 2010.
- *Correspondance*, traduction O. Mannoni, Paris, Seuil, 2012.
- ASCHHEIM, Steven : « German Jews beyond Bildung and liberalism : The radical Jewish revival in the Weimar Republic », in : K. L. Berghahn (éd.), *The German-Jewish Dialogue Reconsidered*, New York, Peter Lang, 1996, p. 125-140.
- ASSMANN, Aleida : « Einleitung zur deutschen Ausgabe », in : G. L. Mosse, *Jüdische Intellektuelle in Deutschland. Zwischen Religion und Nationalismus*, traduit de l'anglais par C. Spelsberg, Francfort/Main, Campus, 1992, p. 7-15.
- ASSY, Bethânia : « Eichmann in Jerusalem », traduit de l'anglais par R. Koumari, in : W. Heuer/ B. Heiter/ S. Rosenmüller (éd.), *Arendt-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart, Metzler, 2011, p. 92-99.
- AZUELOS, Daniel : *L'entrée en bourgeoisie des Juifs allemands ou le paradigme libéral (1800-1933)*, Paris, PUPS, 2005.
- « 'L'autre Allemagne' et l'identité juive allemande : débats en exil autour de la revue *Aufbau*, in : H. Roussel / J. Mortier (éd.), *Exil. Résistance. « Autre Allemagne ». L'opposition allemande au III^{ème} Reich*, Paris, Chlorofeuilles, 1998, p. 167-178.
- AZUELOS, Daniel / VALENTIN, Jean-Marie : « Un champ nouveau pour les études germaniques », in : *Études germaniques*, 59, avril-juin 2004 (=D. AZUELOS (éd.), *Études judéo-allemandes XVIIIe-XXe siècles*), p. 187-194.
- BAISEZ, Olivier : « Jakob Klatzkin : la philosophie et le sionisme dans les *Problèmes du judaïsme moderne* », in : *Études germaniques* 3, 255, 2009, p. 643-672.
- « La race, la souche et le peuple : Franz Oppenheimer, le sionisme et l'identité des Juifs allemands », in : D. Bohnekamp (éd.), *Penser les identités juives dans l'espace germanique XIXe-XXe siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015, p. 61-77.
 - *Architectes de Sion : la conception par les sionistes allemands de la colonisation juive en Palestine (1896-1919)*, Paris, Hermann, 2015.
- BAMBERGER, Ludwig : « Deutschtum und Judentum », in : K. Krieger (éd.), *Der „Berliner Antisemitismusstreit“ 1879-1881*, Munich, Saur, 2003, p. 217-243.

- BARIC, Daniel / COIGNARD, Tristan / VASSOGNE, Gaëlle (éd.) : *Identités juives en Europe centrale. Des Lumières à l'entre-deux guerres*, Tours, Presses universitaires François Rabelais, 2014.
- BARKAI, Avraham : „*Wehr Dich! Der Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens (C.V) 1893-1938*, Munich, C. H. Beck, 2002.
- BATNITZKY, Leora Faye : *How Judaism became a religion : an introduction to modern Jewish thought*, Princeton, Princeton University Press, 2011.
- BAUMGARTEN, JEAN / TRAUTMANN-WALLER, Céline : *Rabbins et savants au village. L'étude des traditions populaires juives XIX^e-XX^e siècle*, Paris, CNRS éditions, 2014.
- BECHTEL, Delphine : « La renaissance culturelle juive. La rencontre entre Juifs allemands et Juifs d'Europe de l'Est comme facteur déterminant », in : *Cahiers d'études germaniques*, 77, 2019, p. 121-133.
- BEHRENS, Katja : « The rift and not the symbiosis », in : L. Morris / J. Zipes (éd.), *Unlikely History. The Changing German-Jewish Symbiosis 1945-2000*, New York, Palgrave, 2002, p. 31-45.
- BEIN, Alex : « The Jewish Parasite: Notes on the Semantics of the Jewish Problem, with special Reference to Germany », in : *The Leo Baeck Institute Year Book*, Volume 9, Issue 1, January 1964, p. 3-40.
- *Die Judenfrage*, 2 vol., Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt, 1980.
- BEN-CHORIN, Schalom : « In memoriam Gershom Scholem », in : *Tribüne*, 21, 1982, p. 15-19.
- BENJAMIN, Walter : « Juden in der deutschen Kultur » [1929], in : *Gesammelte Schriften* 2-2, sld. R. Tiedemann/ H. Schweppenhäuser, Francfort/Main, Suhrkamp, 1991, p. 807-813.
- « Über einige Motive bei Baudelaire » [1939], in : *Gesammelte Schriften* vol. 1, sld. R. Tiedemann/ H. Schweppenhäuser, Francfort/Main, Suhrkamp, 1972, p. 605-654
- « Über den Begriff der Geschichte » [1940], in : *Gesammelte Schriften* vol. 1, sld. R. Tiedemann/ H. Schweppenhäuser, Francfort/Main, Suhrkamp, 1972, p. 691-707.
- « Sur le concept d'histoire », traduction de M. de Gandillac (légèrement modifiée par moi), in : *Œuvres III*, Paris, Gallimard, 2000, p. 427-443.
- BENJAMIN, Walter / SCHOLEM, Gershom : *Briefwechsel*, sld. G. Scholem, Francfort/Main, Suhrkamp, 1980.
- BENOIT, Martine : « La mémoire juive de la Shoah en RDA », in : *Allemagne d'Aujourd'hui*, n° 89, juillet-septembre 2009, p. 143-151.
- « Représentation littéraire de l'«Ostjude» chez les auteurs juifs allemands aux XIX^{ème} et XX^{ème} siècles », in : D. Bohnkamp (éd.), *Penser les identités juives dans l'espace germanique*, Rennes, PUR, 2015, p. 97-105.
- « Le phénomène de 'haine de soi juive' : de la douleur d'être Juif en Allemagne (1867-1933) », in : *Cahiers d'Études Germaniques*, 77, 2019, p. 149-158.
- BENSUSSAN, Gérard (éd.), *Germanité, judaïté, altérité (= Revue germanique internationale*, 5, 1996). <https://journals.openedition.org/rgi/538> [5/05/2022].
- BENZ, Wolfgang : « Die Legende von der deutsch-jüdischen Symbiose », in : *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, 45, 2, Février 1991, p. 168-174.

- « Die jüdische Erfahrung. Die Legende von der deutsch-jüdischen Symbiose », in : *Bilder von Juden. Studien zum alltäglichen Antisemitismus*, Munich, Beck, 2001, p. 44-56.
- *Deutsche Juden im 20. Jahrhundert: eine Geschichte in Porträts*, Munich, Beck, 2011.
- « Endlösung der Judenfrage », in : W. Benz (éd.), *Lexikon des Holocaust*, Munich, Beck, 2002, p. 63.
- BERGDOLT, Klaus : « Mikrokosmos und Makrokosmos. Der menschliche Körper als staatstheoretisches Modell », in : O. Depenheuer (éd.), *Staat und Schönheit. Möglichkeiten und Perspektiven einer Staatskalokagathie*, Wiesbaden, Verlag für Sozialwissenschaften, 2005, p. 131-144.
- BERGHAHN, Klaus L. : « Introduction », in : K. L. Berghahn (éd.), *The German Jewish Dialogue reconsidered*, New York, Peter Lang, 1996, p. 1-4.
- BERGMAN, Hugo : « Schelling kommentiert die Genesis », in : M. Schlösser (éd.), *Für Margarete Susman. Auf gespaltenem Pfad*, Darmstadt, Erato-Press, 1964, p. 187-216.
- BERGMANN, Werner : « Judenfrage », in : W. Benz (éd.), *Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart*, vol. 3 (= *Begriffe, Theorien, Ideologien*), Berlin, De Gruyter, 2010, p. 147-150.
- BERR, Berr-Isaac : « Lettre d'un citoyen, membre de la ci-devant communauté des juifs de Lorraine, à ses confrères, à l'occasion du droit de citoyen actif, rendu aux juifs par le décret du 28 septembre 1791 », in : *La Révolution française et l'émancipation des juifs*, Paris, EDHIS, 1968, vol. 8.
- BLAU, Bruno : *Die Entwicklung der jüdischen Bevölkerung in Deutschland von 1800 bis 1945*, fond d'archive de l'Institut für Zeitgeschichte : https://portal.ehri-project.eu/units/de-002624-nl-ed_128-1 [25/07/2022].
- BLOCH, Ernst : « Die sogenannte Judenfrage », in : *Literarische Aufsätze*, (= Gesamtausgabe, vol. IX), p. 549-554.
- BLOOM, Etan (éd.) : *Arthur Ruppin and the Production of Pre-Israeli Culture*, Leiden, Brill, 2011.
- BÖHME, Hartmut : « Netzwerke : Zur Theorie und Geschichte einer Konstruktion », in : *Zeitschrift für Germanistik*, vol. 13, n° 3, 2003, p. 590-604
- BOHNEKAMP, Dorothea (éd.) : *Penser les identités juives dans l'espace germanique XIXe-XXe siècle*, Rennes, PUR, 2015.
- BOTHE, Christoph / BRECHENMACHER, Thomas : *Bruno Blau. Ein deutsch-jüdisches Leben*, Berlin, Duncker & Humblot, 2018.
- BOURDIEU, Pierre : « Champ intellectuel et projet créateur », in : *Les Temps Modernes*, n° 246, 1966, p. 865-906.
- « L'identité juive », in : *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 35, novembre 1980, p. 3-19.
- BOUREL, Dominique : Dominique Bourel, *Moses Mendelssohn*, Paris, Gallimard, 2004.
- *Martin Buber. Sentinelle de l'humanité*, Paris, Albin Michel, 2015.
- BOURETZ, Pierre : « Leo Strauss devant la modernité juive », in : *Raisons politiques*, 2002/4, n°8, p. 33-50.

- BRAESE, Stephan : « Hannah Arendt und die deutsche Sprache », in : U. Baer / A. Eshel (éd.), *Hannah Arendt zwischen den Disziplinen*, Göttingen, Wallstein, p. 29-43.
- BRAUN, Christina von (éd.). *Was war deutsches Judentum? 1870–1933*. Berlin, De Gruyter, 2015.
- BRAYARD, Florent / WIRSCHING, Andreas (éd.) : *Historiciser le mal. Une édition critique de Mein Kampf*, Paris, Fayard, 2021.
- BRENNER, Michael : « A Tale of Two Families: Franz Rosenzweig, Gershom Scholem and the Generational Conflict Around Judaism », in : *Judaism*, vol. 42, 1993, p. 350-361.
- *The Renaissance of Jewish Culture in Weimar Germany*, New Haven, Connecticut, Yale Univ. Press, 1996.
- *Geschichte des Zionismus*, Munich, Beck, 2002.
- « The transformation of the German-Jewish community », in : L. Morris/ J. Zipes (éd.), *Unlikely History. The Changing German-Jewish Symbiosis 1945-2000*, New York, Palgrave, 2002, p. 49-61.
- « Akademie für die Wissenschaft des Judentums », in : D. Diner (éd.), *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur*, vol. 1, Stuttgart / Weimar, Metzler, 2011, p. 20-22.
- BRENNER, Michael (éd) : *Geschichte der Juden in Deutschland von 1945 bis zur Gegenwart*, Munich, Beck, 2012.
- BRENNER, Michael / ROHRBACHER Stefan (éd.), « Vorwort der Herausgeber », in : *Wissenschaft vom Judentum. Annäherungen nach dem Holocaust*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, p. 7-10.
- BROD, Max : « Distanzliebe », in : *Europäische Begegnung* 4, 1964, p. 149-153.
- BRÖMSEL, Sven : « Antisemitismus », in : H. Ottmann (éd.), *Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart, Metzler, 2011, p. 184-185.
- BROWNING, Christopher : *Die Entfesselung der »Endlösung«. Nationalsozialistische Judenpolitik 1939-1942*, traduit de l'américain par K.-D. Schmidt, Berlin, Propyläen, 2003.
- BRUNNER, José / FREI, Norbert / GOSCHLER, Constantin : « Komplizierte Lernprozesse Zur Geschichte und Aktualität der Wiedergutmachung », in : N. Frei / J. Brunner / C. Goschler (éd.), *Die Praxis der Wiedergutmachung Geschichte, Erfahrung und Wirkung in Deutschland und Israël*, Göttingen, Wallstein Verlag, 2009, p. 9-47.
- BUBER, Martin : « Jüdische Renaissance », in : *Ost und West*, 1, janvier 1901, col. 7-10.
- « Drei Reden über das Judentum » [1920], in : *Frühe jüdische Schriften*, sld. B. Schäfer, M. Buber, Wehrausgabe vol. 3, Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, 2007, p. 219-256.
- « Zwiesprache », in : *Die Kreatur*, Jg. 3, H. 3, 1930., p. 201-222.
- « Kirche, Staat, Judentum » [1933], in : *Schriften zum Christentum* (= Martin Buber, *Werkausgabe* 9), sld. K.-J. Kuschel, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2011, p. 145-168.
- « Das Ende der deutsch-jüdischen Symbiose », in : *Jüdische Rundschau*, 10 mars 1939, 1, p. 5.

- « Das Ende der deutsch-jüdischen Symbiose » [1939], in : *Der Jude und sein Judentum*, Gerlingen, Lambert Schneider, 1993, p. 629-632.
- « Sie und Wir » [1939], in : *Der Jude und sein Judentum*, p. 633-639.
- « Das echte Gespräch und die Möglichkeit des Friedens. Dankesrede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels », 1953. <https://archive.org/details/MartinBuberDasEchteGesprchUndDieMglichkeitDesFriedens1953> [18/02/2021].
- CAPLAN, Marc : « The Smoke of Civilization. The Dialectic of Enlightenment in Sh. Y. Abramovitsh's *Die Klyatshe* », in : J. Cammy/ D. Horn/ A. Quint/ R. Rubinstein (éd.), *Arguing the Modern Jewish Canon. essays on modern Jewish literature in honor of Ruth Wisse*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 2008, p. 445-466.
- CASSIRER, Ernst : *Vom Mythos des Staates* [1946], Hambourg, Meiner, 2015.
- CHAUMONT, Jean-Michel : *La concurrence des victimes. Génocide, identité, reconnaissance*, Paris, La Découverte, 2010.
- CLERMONT-TONNERRE, Stanislas de : « Discours contre la discrimination à l'égard des bourreaux, des co-médiens, des protestants et des Juifs » (23 décembre 1789), in : *Orateurs de la Révolution française*, vol. 1, *Les Constituants*, textes présentés par F. Furet et R. Halévi, Paris, Gallimard, 1989, p. 246-249.
- COHEN, Hermann : *Deutschtum und Judentum, mit grundlegenden Betrachtungen über Staat und Internationalismus*, Gießen, A. Töpelmann, 1915.
- *Jüdische Schriften*, sld. B. Strauss, Berlin, C.A. Schwetschke, 1924.
- COHEN, Joseph : *Le Spectre juif de Hegel*, Paris, Galilée, 2005.
- COLIN, Nicole : « Ähnlichkeit und Kontrafakt », *Cahiers d'Études Germaniques*, 77, 2019, p. 107-119.
- CORSTEN, Anna : « „Unerbetene Erinnerer“? Emigrationshistoriker in den USA als Impulsgeber für die Aufarbeitung von Nationalsozialismus und Holocaust in der Bundesrepublik », in : D. Groß /J. Nebe (éd.), *Forschung zwischen Freiheit und Verantwortung. Die wissenschaftshistorische Perspektive*, Kassel, Kassel University Press, 2018, p. 199-232.
- CURIO, Claudia : « Philosemitismus », in : W. Benz (éd.), *Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart*, vol. 3 (= *Begriffe, Theorien, Ideologien*), Berlin, De Gruyter, 2010, p. 266-268.
- DEDRYVERE, Laurent / FARGES, Patrick / GUILLON, Laurence (éd.) : *Histoire des juifs et des juives d'Allemagne (1867-1933)*, (= *Cahiers d'études germaniques*, 77, 2019). <https://journals.openedition.org/ceg/6792> [5/05/2022].
- Dembach, Andrea : « Das Wort 'Jude' ist kein Schimpfwort », in : *Der Tagespiegel*, 07/02/2022, <https://www.tagesspiegel.de/gesellschaft/zentralratspraesident-aeussert-sich-in-duden-debatte-das-wort-jude-ist-kein-schimpfwort/28047196.html> [21/07/2022].
- DENZ, Rebekka / GEMPP-FREIDRICH, Tilmann (éd.) : *Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens. Anwalt zwischen Deutschtum und Judentum* Berlin, De Gruyter Oldenbourg, 2021.
- DINER, Dan : « Negative Symbiose: Deutsche und Juden nach Auschwitz », in : *Babylon 1* (1986), p. 9-20.

- <http://www.trend.infopartisan.net/trd1000/t371000.htm> [23/05/2022].
- « Negative Symbiose. Deutsche und Juden nach Auschwitz », in : D. DINER (éd.), *Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit*, Francfort/Main, Fischer, 1987.
- <http://www.trend.infopartisan.net/trd1000/t371000.htm> [2/01/2022].
- *Rituelle Distanz. Israels deutsche Frage*, Munich, Deutsche Verlagsanstalt, 2015.
- DINER, Dan (éd.) : *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur*, Stuttgart, Metzler, 2012.
- DINUR, Benzion : « Emancipation », in : F. Skolnik / M. Berenbaum (éd.), *Encyclopédia Judaica*, vol. 6, Detroit, Thomson Gale, 2007, p. 374-387.
- DOHM, Christian von : *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, Teil 1, Berlin / Stettin, Friedrich Nicolai, 1781. http://ds.ub.uni-bielefeld.de/viewer/image/91953/1/LOG_0000/ [14/01/2021].
- DUBNOW, Simon : *Die neueste Geschichte des jüdischen Volkes 1789-1914*, Berlin, Jüdischer Verlag, 1920.
- *Weltgeschichte des jüdischen Volkes*, Autorisierte Übers. aus dem Russischen, 10 Bände, Berlin, Jüdischer Verlag, 1925-1929.
- DUFOIX, Stéphane : *La dispersion. Une histoire des usages du mot diaspora*, Paris, Éditions Amsterdam, 2001.
- « Nations extra-territoriales et nations ultra-étatiques : de nouvelles formes historiques de la nation », in *Controverses* (3), octobre 2006, p. 115-134.
- « Le champ de l'épars. Naissance et histoire du 'genre diasporique' », in : *La revue internationale des livres et des idées*, sept-oct 2008, n° 7, p. 39-44.
- DUHAMELLE, Christophe : « Confession, professionnalisation », in : *Histoire, monde et cultures religieuses*, vol. 26, no. 2, 2013, p. 59-74.
- DÜRING, Marten / KEYSERLINGK, Linda von : « Netzwerkanalyse in den Geschichtswissenschaften Historische Netzwerkanalyse als Methode für die Erforschung historischer Prozesse », in : R. Schützeichel/ S. Jordan (éd.) : *Prozesse – Formen, Dynamiken, Erklärungen*, Wiesbaden, Verlag für Sozialwissenschaften, 2012, p. 337-350.
- DYCK, Richard : « Gespräch mit Leo Baeck », *Aufbau*, vol XI, N° 51, 21 décembre 1945, p. 1-2. <https://archive.org/details/aufbau111945germ/page/n861/mode/lup?view=theater> [2/05/2022].
- EHRET, Ramona : « Geltungsjuden », in : W. Benz (éd.), *Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart*, vol. 3 : *Begriffe, Theorien, Ideologien*, Berlin, De Gruyter, 2010, p. 102-103.
- ENZENBACH, Isabel : « 'Kennwort: Gummi'. Der Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens im Kampf um den öffentlichen Raum von 1893 bis zum Ende der Weimarer Republik », in : C. von Braun (éd.). *Was war deutsches Judentum? 1870-1933*. Berlin, De Gruyter, 2015, p. 203-220.
- ESLIN, Jean-Claude « Zakhor », *Esprit*, No. 104/105, Août-sept. 1985, p. 21-23.
- ESPAGNE, Michel : *Les transferts culturels franco-allemands*, Paris, PUF, 1999.

- FARGES, Patrick : *Le trait d'union ou l'intégration sans l'oubli. Itinéraires d'exilés germanophones au Canada après 1933*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2008.
- « Identités juives allemandes en Palestine / Israël : aspects transnationaux », in : G. Sebaux (éd.), *Identités, migrations et mobilités transnationales. Europe (XIX^e-XXI^e siècle)*, Lille, Presses universitaires du Septentrion, 2017, p. 147-158.
- *Le muscle et l'esprit. Masculinités germano-juives dans la post-migration : Le cas des yekkes en Palestine / Israël après 1933*, Bruxelles, Peter Lang, 2020.
- FAULENBACH, Bernd : « Sonderweg : L'exception allemande », in : É. Décultot / M. Espagne / J. Le Rider (éd.), *Dictionnaire du monde germanique*, Paris, Bayard, 2007, p. 1064-1066.
- FETSCHER, Justus : « Hiob in Gath. Deutsch-jüdische Lektüren von Lessings "Nathan der Weise" », in : *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 57, 3, 2005, p. 209-231.
- FISCHER-LESCANO, Andreas : « Regenbogenrecht. Transnationales Recht aus den 'Quellen des Judentums' », in : J. König / S. Seichter (éd.), *Menschenrechte. Demokratie. Geschichte. Transdisziplinäre Herausforderungen an die Pädagogik*, Weinheim, Beltz Juventa, 2014, p. 163-181.
- FINK, Carole : « The Minorities Question at the Paris Peace Conference: The Polish Minority Treaty, June 28, 1919 », in : M. Boemeke/ G. Feldman/ E. Glaser (éd.), *The Treaty of Versailles (A Reassessment after 75 Years)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 249-274.
- *Defending the Rights of Others. The Great Powers, the Jews and International Minority Protection 1878-1938*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- FOUCAULT, Michel : *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.
- *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.
- *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.
- FREUD, Sigmund : *Das Ich und das Es. Metapsychologische Schriften [1923]*, Francfort/Main, Fischer, 1994.
- FRIEDEMANN, Käte : « Die Religion der Romantik », in : *Philosophisches Jahrbuch der deutschen Philosophiegesellschaft*, 1928, p. 118-140.
- GAY, Peter : *Weimar Culture. The Outsider As Insider*, New York, Harper & Row, 1968.
- *Freud, Juden und andere Deutsche*, Hambourg, DTV, 1986.
- GEERTZ, Clifford : « Religion as a Cultural System », in : *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, New York, 1973, p. 87-125.
- GELLER, Jay H. : *The Scholems. From Emancipation to Destruction*, Ithaca / London, Cornell University Press, 2019, p. 142-153.
- « 'I have been a stranger in a foreign Land' : The Scholem brothers and German-Jewish émigré identity », in : J. H. Geller / L. Morris (éd.), *Three-Way Street. Jews, Germans and the Transnational*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2016, p. 125-143.
- GELLER, Jay Howard / Morris, Leslie : « Introduction », in : *idem* (éd.), *Three-Way Street. Jews, Germans and the Transnational*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2016, p. 1-19.

- GOETHE, Johann Wolfgang von : *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, sld. E. Trunz, Munich, Beck, 2002.
- GOETSCHEL, Willi : « Margarete Susman. Vordenkerin unserer Zeit », in : *Neue Wege*, 1/2, 7 février 2022. <https://www.neuewege.ch/vordenkerin-unserer-zeit?search=Aus%20der%20Redaktion> [14/07/2022].
- GOLDBLUM, Sonia : *Dialogue amoureux et dialogue religieux. Rosenzweig au prisme de sa correspondance*, Hermann, 2014.
- « Von Jerusalem nach Weimar. Rückblick auf die deutsch-jüdischen Beziehungen in der Zwischenkriegszeit », in : K. Schubert / L. Guillon (éd.), *Deutschland und Israel/ Palästina von 1945 bis heute*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2014, p. 37-52.
- « Jüdisches Forschen oder jüdisches Lernen. Zwei jüdische Wissenseinrichtungen in Berlin in den 1920er Jahren. », in : L. Guillon, H. Knörzer (éd.), *Berlin und die Juden. Geschichte einer Wahlverwandschaft?*, Berlin, Neofielis, 2015. p. 89-108.
- « Religion, Mensch und Individuum. Franz Rosenzweig und die Kritik an Lessings Toleranzgedanken », in: C.-F. Berghahn / D. Niefanger / G. Och / B. Siwczyk (éd.), *Lessing und das Judentum. Lektüren, Dialoge, Kontroversen im 20. und 21. Jahrhundert*, Hildesheim, Georg Olms, 2021, p. 221-236.
- GOLDBLUM, Sonia / KRAUSE, Robert : « Das Judentum im Dialog. Hannah Arendts und Gershom Scholems Briefwechsel », in: H. Hänschel/ I. Hansen-Schaberg (éd.), *Auf unsicherem Terrain. Briefschreiben im Exil*, Munich, Edition Text + Kritik 2013, p. 137-151.
- GOLDSTEIN, Moritz : « Deutsch-jüdischer Parnass », in : *Der Kunstwart*, 25, 11, 1912, p. 281-294.
- GOTZMANN, Andreas : « Geschichte in Abkehr von der Vergangenheit. Zur Problematik historischer Identität im deutschen Judentum der Emanzipationszeit », in : *Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden*, 9, H. 2, 1999, p. 327-352.
- GRAETZ, Heinrich : *Geschichte der Juden. Von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Aus den Quellen neu bearbeitet*, Leipzig, Leiner, 1870.
- *Volkstümliche Geschichte der Juden*, vol. 3, Leipzig, Leiner, 1914,
- GREEN, Kenneth H. : « Leo Strauss as a modern jewish thinker », in : L. Strauss, *Jewish philosophy and the crisis of modernity, Essays*, sld. Kenneth Hart Green, Albany, State University of New York Press, 1997, p. 1-84.
- GRODDECK, Georg : *Das Buch vom Es. Psychoanalytische Briefe an eine Freundin* [1923], 2 vol., sld. S. Müller, Francfort/Main, Stroemfeld, 2004.
- GROSS, Raphael : « Eichmann-Prozess », in : D. Diner (éd.), *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur*, vol. 2, Stuttgart / Weimar, Metzler, 2012, p. 186-191.
- GROSSMANN, Atina : « Transnational Jewish refugee stories: Displacement, loss and (non)restitution », in : J. H. Geller / L. Morris (éd.), *Three-Way Street. Jews, Germans and the Transnational*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2016, p. 239-258.
- GRÖZINGER, Karl E. : « Zum Tod von Professor Dr. Manfred Voigts. 2. Mai 1946 - 4. September 2019 », in : *PaRDeS. Zeitschrift der Vereinigung für Jüdische Studien e.V.*, 26, 2020, p. 171-173.

- GRÜNEBAUM, Elias : *Die Sittenlehre des Judenthums* [1867], sld. C. Wilke, Cologne, Böhlau, 2010.
- GUILHAUMOU, Jacques : « Autour du concept d'agentivité », in : *Rives méditerranéennes*, 41, 2012, p. 25-34.
- GUILLON, Laurence : *La vie juive à Berlin après 1945. Entre Est et Ouest*, Paris, Éditions CNRS, 2012.
- « Le lien restauré entre Berlin et “ses” Juifs après 1945 », in : H. Knörzer / L. Guillon (éd.), *Berlin et les Juifs. XIXe-XXIe siècle*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2015, p. 163-178.
- GUILLON, Laurence / KNÖRZER, Heidi (éd.) : *Berlin et les Juifs. XIX^{ème}-XXI^{ème} siècle*, Paris, Éditions de l'éclat, 2014.
- *Berlin und die Juden. Geschichte einer Wahlverwandtschaft?*, Berlin, Neofielis Verlag, 2015.
- GUTTMANN, Julius : *Die Philosophie des Judentums*, Munich, Reinhardt, 1933.
- HA'AM, Achad : « Slavery in freedom », in : *Selected Essays of Ahad Ha'am*, traduit et sld. L. Simon, Philadelphia, Jewish Publication Society, 1962, p. 171-194.
- HABERMAS, Jürgen : « Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen », in : T. Koch (éd.), *Porträts zur deutsch-jüdischen Geistesgeschichte* [1961], Cologne, Dumont, 1997, p. 107-137.
- HAMBROCK, Matthias : *Die Etablierung der Außenseiter: der Verband nationaldeutscher Juden 1921-1935*, Cologne, Böhlau, 2003.
- HAMPE, Arnon : « Nationalismus », in : W. Benz (éd.), *Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart*, vol. 3 : *Begriffe, Theorien, Ideologien*, Berlin, De Gruyter, 2010, p. 220-222.
- HARAWAY, Donna : « Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective », in : *Feminist Studies*, 14, n° 3, automne 1988, p. 575-599.
- HEINE, Heinrich : *Historisch-kritische Gesamtausgabe*, sld. M. Windfuhr, vol. 10, Hambourg, Hoffmann und Campe, 1973-97.
- HEREDIA, David : « Zur Geschichte von Jewish Cultural Reconstruction, Inc. », in : H. Arendt / G. Scholem, *Der Briefwechsel 1939-1964*, sld. M. L. Knott, Francfort/Main, Suhrkamp, 2010, p. 534-552.
- HERHOLZ, Martin : « Hans-Joachim Schoeps und der Centralverein », in : R. Denz / T. Gempp-Friedrich (éd.), *Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens. Anwalt zwischen Deutschtum und Judentum*, Berlin, De Gruyter Oldenbourg, 2020, p. 55-70.
- HERMAND, Jost : « German Jews beyond Judaism. The Gerhard/Israel/George L. Mosse Case », in : K. L. Berghahn (éd.), *The German-Jewish Dialogue Reconsidered. A Symposium in Honor of George L. Mosse*, New York, Peter Lang, 1996, p. 233-246.
- HERZIG, Arno : *Jüdische Geschichte in Deutschland, Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Munich, Beck, 1997.
- HERZL, Theodor : *Der Judenstaat*, [1896], Osnabrück, Zeller, 1968.

- HERZOG, Andreas : « ‘Vom Judentum’. Anmerkungen zum Sammelband des Vereins ‘Bar Kochba’ », in : K. Krolop / H. D. Zimmermann (éd.), *Kafka und Prag*, Berlin, De Gruyter, 1994, p. 45-58.
- HEUER, Renate (éd.) : *Lexikon deutsch-jüdischer Autoren*, Berlin, De Gruyter, 2009.
- HILBRENNER, Anke : *Diaspora-Nationalismus. Zur Geschichtskonstruktion Simon Dubnows*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.
- HITLER, Adolf : *Mein Kampf*, Munich, Zentralverlag der NSDAP, 1943.
- HOBBSAWM, Eric : *The Age of Empire*, New York, Random House, 1989.
- HOBBSAWM, Eric (éd.) : *The invention of tradition*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1996.
- HOFFMANN, Christhard : « Wissenschaft des Judentums in der Weimarer Republik und im “Dritten Reich” », in : L. Morris/ J. Zipes (éd.), *Unlikely History. The Changing German-Jewish Symbiosis 1945-2000*, New York, Palgrave, 2002, p. 25-41.
- HOFFMANN, Christhard (éd.) : *Preserving the Legacy of German Jewry. A History of the Leo Baeck Institute 1955-2005*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2005.
- HOFFROGGE, Ralf : *Werner Scholem. Eine politische Biographie (1895-1940)*, Constance, UVK, 2014.
- HONG, Young-Sun « The Challenge Of Transnational History », 2006 [https://lists.h-net.org/cgi-bin/logbrowse.pl?trx=vx&list=h-german&month=0601&week=c&msg=Ug5gaQJlb0mI99%2B4nOj7Ww&user=&pw=\[10/06/2021\]](https://lists.h-net.org/cgi-bin/logbrowse.pl?trx=vx&list=h-german&month=0601&week=c&msg=Ug5gaQJlb0mI99%2B4nOj7Ww&user=&pw=[10/06/2021]).
- HONIGMANN, Barbara : « Doppeltes Grab », *Frankfurter allgemeine Zeitung*, 6/09/1986, Nr. 206.
- H.T. : « Die geschichtliche Aufgabe », in : *Bulletin des Leo Baeck Institute*, 1, Août 1957, p. 1-5,
<https://archive.org/details/bulletindesleoba02leob/page/n1/mode/1up?view=theater>
[26/04/2022]
- IGGERS, Georg : *The German conception of history. The national tradition of historical thought from Herder to the present* [1968], Middletown, Wesleyan University Press, 1983.
- ILSAR, Yehiel : *Der Satz vom Widerspruch und der Theravâdabuddhismus*, Tuttlingen, Gaggstatter, 1972.
- « Zum Problem der Symbiose. Prolegomena zur deutsch-jüdischen Symbiose », *Bulletin des Leo Baeck Institutes* 14, 51, 1975, p. 122-165.
- JABLONKA, Ivan : « Intégrer les minorités », in : I. Jablonka / N. Jaspert / J.-P. Schreiber / J. Tolan (éd.), *État, minorités religieuses et intégration*, turnout, Brepols, 2016, p. 7-16.
- JACOBY, Johann : *Briefwechsel (1816-1849)*, sld. E. Silberner, Hannover, Fackelträger-Verlag, 1974.
- JASPERS, Karl : *Die Schuldfrage. Für Völkermord gibt es keine Verjähung*, Heidelberg, Lambert Schneider, 1946.
- KAHLER, Erich (von) : « Deutsche und Juden », in : M. Schlösser (éd.), *Für Margarete Susman, Auf gespaltenem Pfad*, Darmstadt, Erato-Presse, 1964.

- KAHN, Ernest : « Jews in the Stefan George Circle », in : *Year Book des Leo Baeck Instituts*, VIII, 1963, p. 171-183.
- KALLNER, Rudolf : « Ist das deutsch-jüdische Gespräch ein Mythos? » in : *Bulletin des Leo Beck Instituts*, 30, 8, 1965, p. 150-157.
- *Herzl und Rathenau. Wege jüdischer Existenz an der Wende des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart, Klett, 1976.
- KANT, Immanuel : *Die Religion innerhalb des Grenzen der bloßen Vernunft* [1793-94], p. 37 <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/aa06/037.html> [26/12/2021].
- *Zum ewigen Frieden. Ein philosphischer Entwurf* [1795], <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/aa08/341.html> [7/07/2019].
- KARSENTI, Bruno : « “Si je me bats seulement pour moi, que suis-je ?” Leo Strauss et l’élection des juifs », in : *Les études philosophiques*, 2014, /4, n° 111, p. 547-572.
- *La question juive des modernes. Philosophie et émancipation*. Paris, PUF, 2017.
- KATZ, Jakob : *Die Entstehung der Judenassimilation in Deutschland und deren Ideologie* (Inaugural-Dissertation). Frankfurt/Main, David Droller, 1935.
- *Hors du ghetto. L’émancipation des juifs en Europe (1770-1870)*, traduit de l’anglais par J.-F. Sené, Paris, Hachette, 1984.
- KAUDERS, Anthony D. : « History as Censure: “Repression” and “Philo-Semitism” in Postwar Germany », in : *History and Memory*, vol. 15, N° 1, printemps/été 2003, p. 97-122.
- KEEDUS, Liisi : *The Crisis of German Historicism. The Early Political Thought of Hannah Arendt and Leo Strauss*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.
- KILCHER, Andreas (éd.) : *Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur* [2000], Francfort/Main, Suhrkamp, 2003.
- KINZIG, Wolfram : « Philosemitismus. Teil I: Zur Geschichte des Begriffs », in : *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, vol. 105, 2, 1994, p. 202-228.
- « Philosemitismus. Teil II: Zur historiographischen Verwendung des Begriffs », in : *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, vol. 105, 3, 1994, p. 361-383.
- KLATZKIN, Jakob : « Deutschtum und Judentum. Eine Besprechung », in : *Der Jude: eine Monatschrift* 2, 4, 1917-1918, p. 245-252.
- KLEMPERER, Victor : *LTI. Notizbuch eines Philologen* [1957], Stuttgart, Reclam, 1975.
- *LTI, la langue du IIIe Reich. Carnets d’un philologue*, trad. E. Guillot, Paris, Albin Michel, 1996.
- KNELLESSEN, Dagi : « Auschwitz-Prozess », in : D. Diner (éd.), *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur*, vol. 1, Stuttgart / Weimar, Metzler, 2012, p. 202-207.
- KNÖRZER, Heidi : « VOIGTS, Manfred, *Die deutsch-jüdische Symbiose. Zwischen deutschem Sonderweg und Idee Europa* », *Revue de l’IFHA*, 2007, <http://journals.openedition.org/ifha/530> [26/06/2021].
- KOCH, Thilo (éd.) : *Porträts zur deutsch-jüdischen Geistesgeschichte* [1961], Cologne, Dumont, 1997.
- KOLK, Rainer : « Verkannte Brüder, entjudete Juden. George-Kreis, deutsch-jüdisches Bürgertum und die politische Rechte 1918-1933 », in : G. Mattenklott / M. Philipp / J. H.

- Schoeps (éd.), *Verkannte brüder? Stefan George und das deutsch-jüdische Bürgertum zwischen Jahrhundertwende und Emigration*, Hildesheim/ Zürich, Olms, 2001, p. 55-68.
- KOSCHORKE, Albrecht : « Ähnlichkeit. Valenzen eines post-kolonialen Konzepts, in : A. Bhatti / D. Kimmich (éd.), *Ähnlichkeit. Ein kulturtheoretisches Paradigma*, Constance, Konstanz University Press, 2015, p. 35-46.
- KOTOWSKI, Elke-Vera : « *Weit von Wo? Der Kulturtransfer jüdischer Emigration aus dem deutschsprachigen Raum* », in : E.-V. Kotowski (éd.), *Das Kulturerbe deutschsprachiger Juden*, Berlin, De Gruyter, 2015, p. 1-20.
- KRAFT, Werner « Muttersprache und Sprachkrise », in: Ders. *Herz und Geist. Gesammelte Aufsätze zur deutschen Literatur*, Vienne / Cologne, Böhlau, 1989, p. 22-34.
- KRAFT, Werner / DREWS, Jörg : *Ich bin an meinen Punkt gebannt. Werner Kraft im Gespräch mit Jörg Drews*, Munich, Edition Text + Kritik, 1978.
- KRAUSE, Robert : *Lebensgeschichten aus der Fremde. Autobiografien deutschsprachiger emigrierter SchriftstellerInnen als Beispiele literarischer Akkulturation nach 1933*. Munich, Edition Text+Kritik, 2010.
- KRIEGEL, Arthur : *La race perdue*, Paris, PUF, 1983.
- KRIEGER, Karsten (éd.) : *Der „Berliner Antisemitismusstreit“ 1879-1881*, Munich, Saur, 2003.
- KROHN, Claus-Dieter : « Vereinigte Staaten von Amerika », in : C.D. Krohn / P. von zur Mühlen / G. Paul / L. Winckler (éd.), *Handbuch der deutschsprachigen Emigration*, Darmstadt, Primus Verlag, 1998, p. 446-466.
- LANDMANN, Edith : *Gespräche mit Stefan George*, Düsseldorf, Helmut Küpper, 1963.
- LAQUEUR, Walter : *A History of Zionism*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1972.
- LAUER, Gerhard : *Die verspätete Revolution: Erich von Kahler. Wissenschaftsgeschichte zwischen konservativer Revolution und Exil*, Berlin, De Gruyter, 1995.
- LAUNAY, Marc de : « Hermann Cohen ou le romantisme de la raison », *Pardes* 5, 1987, p. 5-12.
- LAVSKY, Hagit : *The creation of the German-jewish diaspora*, Berlin / Boston, De Gruyter, 2017.
- LAZARE, Bernard : « Le nationalisme et l'émancipation juive » [1901], in : D. Charbit (éd.), *Sionisme : textes fondamentaux*, Paris, Albin Michel, 2014.
- LEIBOVICI, Martine : « Antisemitismus », traduit du français par R. Krause, in : W. Heuer/ B. Leiter/ S. Rosenmüller (éd.), *Arendt-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart, Metzler, 2011, p. 264-265.
- « Assimilation », traduit du français par R. Krause, in : W. Heuer/ B. Leiter/ S. Rosenmüller (éd.), *Arendt-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart, Metzler, 2011, p. 268-269.
- LEJEUNE, Philippe : *Le pacte autobiographique*, Paris, Le Seuil, 1996.
- LESCHNITZER, Adolf : « Juden und Deutsche – Das Ende einer Symbiose. Vom Hexenwahn zum Nationalsozialismus », in : *Aufbau*, vol. XI, n° 14 et 16, 6 et 20 avril 1945. <https://archive.org/details/aufbau111945germ/page/n211/mode/1up?view=theater> [16/02/2022].

- *Saul und David. Die Problematik der deutsch-jüdischen Lebensgemeinschaft*, Heidelberg, Lambert Schneider, 1954.
- *The Magic Background of Modern Anti-Semitism. An Analysis of the German-Jewish Relationships*, New York, International University Press, 1956.
- LEWIN, Wera : « Die Bedeutung des Stefan George Kreises für die deutsch-jüdische Geschichte », in : *Year Book des Leo Baeck Institutes*, VIII, 1963, p. 184-213.
- LEWY, Hermann : « Vor der Katastrophe. Die deutschen Juden 1932 », *Die Zeit*, 03/1966. <https://www.zeit.de/1966/03/vor-der-katastrophe/komplettansicht> [27/03/2020].
- LOEFFLER, James : *Rooted Cosmopolitans. Jews and Human Rights in the Twentieth Century*, New Haven, Yale University Press, 2018.
- LOEWENBERG, Peter / FREVERT, Ute : « Antisemitismus und jüdischer Selbsthaß. Eine sich wechselseitig verstärkende sozialpsychologische Doppelbeziehung », in : *Geschichte und Gesellschaft*, 5, 4, 1979, p. 455-475.
- LOEWENSON, Erwin : « Über das Dialogische », in : M. Schlösser (éd.), *Für Margarete Susman. Auf gespaltenem Pfad*, Darmstadt, Erato-Press, 1964, p. 131-150.
- LOICK, Daniel : « Wir Flüchtlinge. Überlegungen jenseits des Nationalstaats », in: *Leviathan*, 4, 2017, p. 574-591.
- LOIDOLT, Sophie : « Exil als Neubeginn. Hannah Arendts amerikanische Inspirationen für ihren Begriff des Politischen », in : M. Beck / N. Coomann (éd.), *Historische Erfahrung und begriffliche Transformation. Deutschsprachige Philosophie im Exil in den USA 1933-1945*, Vienne, LIT, 2018, p. 199-219.
- LÖWY, Michael : « Les intellectuels juifs », in : M. Trebitsch/ M.-C. Granjon (éd.), *Pour une histoire comparée des intellectuels*, Paris, Éditions complexe, 1998, p. 125-140.
- LUHR, Geret : *Ästhetische Kritik der Moderne. Über das Verhältnis Walter Benjamins und der jüdischen Intelligenz zu Stefan George*, Marburg/Lahn, LiteraturWissenschaft.de, 2002.
- MALO, Markus : *Behauptete Subjektivität: eine Skizze zur deutschsprachigen jüdischen Autobiographie im 20. Jahrhundert*, Tübingen, Niemeyer, 2009.
- MAHRER, Stefanie : *Salman Schocken. Topographien eines Lebens*, Berlin, Neofielis, 2021.
- MANKOWITZ, Ze'ev : « The Formation of She'erit Hapleita: November 1944-July 1945 », in : *Yad Vashem Studies*, 20, 1990, p. 337-370.
- MANN, Golo : « Zur Geschichte der deutschen Juden », in : *Neue Rundschau*, Jg. 77, 4, 1966, p. 563-573.
- MANNHEIM, Karl : *Ideologie und Utopie*, Bonn, Friedrich Cohen, 1929.
- MARQUARDT, Jörg : « Germanophilie im deutschen Judentum im 19. Jahrhundert », in : *Europäische Geschichte Online (EGO)*, 2011, <http://www.ieg-ego.eu/marquardtj-2011-de>, [consulté le 07/07/2019].
- MARX, Karl : « Zur Judenfrage » [1844], in : K. Marx/ F. Engels, *Werke*, vol. 1, Berlin, Dietz Verlag, 1976. p. 347-377.
- MATTENKLOTT, Gert / PHILIPP, Michael / SCHOEPS, Julius H. (éd.) : *Verkannte Brüder? - Stefan George und das deutsch-jüdische Bürgertum zwischen Jahrhundertwende und Emigration*, Hildesheim, Olms, 2001.

- MATZ, Wolfgang : *Eine Kugel im Leibe. Walter Benjamin und Rudolf Borchardt. Judentum und deutsche Poesie*, Göttingen, Wallstein, 2011.
- MENDELSSOHN, Moses : *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* [1782], Hambourg, Meiner, 2005.
- MENDES-FLOHR, Paul : *Jüdische Identität. Die zwei Seelen der deutschen Juden*, traduit de l'américain par D. Seifert, Munich, Fink, 2004.
- MEINTS, Waltraud : « Flüchtlinge / Minderheiten / Staatenlose », in : W. Heuer / B. Leiter / S. Rosenmüller (éd.), *Arendt-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart, Metzler, 2011, p. 276-278.
- METZGER, Arnold : « Der Dialog zwischen Deutschen und Juden. Haben die Beziehungen der beiden Völker die Hitlerjahre überdauert », *Die Zeit*, 21 mai 1965, <http://www.zeit.de/1965/21/der-dialog-zwischen-deutschen-und-juden/komplettansicht?print> [consulté le 3/06/2019].
- MEYER, Michael A. / BRENNER, Michael (éd.) : *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, vol. 1-4, Munich, C.H. Beck, 1996-1997.
- MILL, John-Stuart : *La liberté*, traduction M. Dupont-White, Paris, Guillaumin et C^{ie}, 1860.
- MILNER, Jean-Claude : *Les penchants criminels de l'Europe démocratique*, Paris, Verdier, 2003.
- MIRABEAU, Honoré Gabriel Riqueti : *Sur Moses Mendelssohn, sur la réforme politique des juifs*, Facsimilé dans *La Révolution française et l'émancipation des juifs*, vol. 1, Paris, EDHIS, 1968.
- MIRON, Guy : « From Memorial Community to Research Center: The Leo Baeck Institute Jerusalem », in : C. Hoffmann (éd.), *Preserving the Legacy of German Jewry. A History of the Leo Baeck Institute, 1955-2005*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2005, p. 110-111.
- MITSCHERLICH, Alexander und Margarete : *Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens* [1967], Munich, Piper, 1977.
- *Le deuil impossible : les fondements du comportement collectif*, traduction L. Jospin, Paris, Payot, Paris, 2005.
- MONOD, Jean-Claude : « Strauss et Schmitt dans l'étau théologico-politique », in : D. Cohen-Levinas, M. de Launay, G. Sfez (éd.), *Leo Strauss, judaïsme et philosophie*, Paris, Beauchesne, 2016, p. 155-175.
- MORGENSTERN, Matthias : « Eine bleibende Arbeitsgemeinschaft zwischen mir und Jerusalem. Die Korrespondenz zwischen Otto Michel und Gershom Scholem », in : G. Necker / E. Morlon / M. Morgenstern (éd.), *Gershom Scholem in Deutschland*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2014, p. 167-200.
- MORRIS, Leslie / ZIPES, Jack : « German and Jewish Obsession », in : L. Morris / J. Zipes (éd.), *Unlikely History. The Changing German-Jewish Symbiosis 1945-2000*, New York, Palgrave, 2002, p. xi-xvi.
- MORRIS-REICH, Amos : « Assimilation », in : D. Diner (éd.), *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur*, vol. 1, Stuttgart, Metzler, 2011, p. 171-176.
- MORTON, Timothy : « Racism, Ecology and The Uncanny Valley », <http://aihumanities.org/ko/wp->

- content/uploads/mangboard/2019/07/16/F272_Racism,%20Ecology%20and%20The%20Uncanny%20Valley_Timothy%20Morton.pdf [2/06/2021].
- MOSES, Stéphane : « Das Recht zu urteilen. Hannah Arendt, Gershom Scholem und der Eichmann-Prozeß », in : G. Smith (éd.) : *Hannah Arendt Revisited: „Eichmann in Jerusalem und die Folgen“*, Francfort/Main, 2000, p. 78-92.
- *Système et Révélation : la philosophie de Franz Rosenzweig*, Paris, Bayard édition, 2003.
- *L'Âge de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2006.
- *Un retour au judaïsme*, entretiens avec Victor Malka, Paris, Seuil, 2008.
- « Livre-montage », in : *Franz Rosenzweig. Sous l'Étoile*, Paris, Hermann, 2009, p. 15-57.
- « La correspondance entre Franz Rosenzweig et Eugen Rosenstock », in : *Franz Rosenzweig. Sous l'Étoile*, Paris, Hermann, 2009, p. 207-230.
- MOSSE, Werner E. / PAUCKER, Arnold (éd.) : *Entscheidungsjahr 1932: Zur Judenfrage in der Endphase der Weimarer Republik*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1965.
- MOSSE, George L. : *German Jews beyond Judaism*, Bloomington, Indiana University Press, 1985.
- *Jüdische Intellektuelle in Deutschland. Zwischen Religion und Nationalismus*, traduit de l'anglais par C. Spelsberg, Francfort/Main, Campus Verlag, 1992.
- NATTERMANN, Ruth : *Deutsch-jüdische Geschichtsschreibung nach der Shoah: Die Gründungs- und Frühgeschichte des Leo Baeck Institute*, Essen, Klartext, 2004.
- NECKER, Gerold : « Gershom Scholems ambivalente Beziehung zu Deutschland », in : G. Necker / E. Morlok / M. Morgenstern (éd.), *Gershom Scholem in Deutschland*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2014, p. 3-16.
- NESSERLODT, Markus : « Neuanfänger », in : *Jüdisches Leben in Deutschland nach 1945, Information zur politischen Bildung*, 348, 2021.
- <https://www.bpb.de/izpb/341606/neuanfaenge> [30/01/2022].
- NIETZSCHE, Friedrich : *Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile*, Leipzig, E. W. Fritsch, 1887.
- NORWOOD, Stephen H. : « Civil Rights Movement » », in : D. Diner (éd.), *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur*, vol. 1, Stuttgart, Metzler, 2011, p. 506-510.
- OSTEN-SACKEN, Thomas von der : « Aufstieg und Fall einer zionistischen Zeitung » : Die Jüdische Welt-Rundschau, in : *Kesher*, n° 31, Mai 2002, [http://www.jewish-life.de/kesher/weltrundschau.htm#\(4\)](http://www.jewish-life.de/kesher/weltrundschau.htm#(4)) [17/02/2022].
- OZ, Amos / OZ-SALZBERGER, Fania : *Jews and words*, New Haven / London, Yale University Press, 2012.
- PARK, Robert / BURGESS, Ernest : *Introduction to the Science of Sociology*, Chicago, The University Of Chicago Press, 1937.
- PAUCKER, Arnold : « Der jüdische Abwehrkampf », in : W. E. Mosse (éd.), *Entscheidungsjahr 1932: zur Judenfrage in der Endphase der Weimarer Republik*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1966, p. 405-499.

- « Robert Weltsch. The enigmatic Zionist : his personality and his position in Jewish politics », in : *The Leo Baeck Institute Year Book*, 54, 1, 2009, p. 323-332.
- PEGUY, Charles : *Notre Jeunesse* [1910], in : *Œuvres en prose complètes*, tome III, Paris, Gallimard, 1992.
- PELLUCHON, Corine : « Leo Strauss. La crise du rationalisme moderne », in : *Revue française d'histoire des idées politiques*, 2014, 2, n° 40, p. 325-346.
- PINCEMIN, Bénédicte « Sémantique interprétative et textométrie », *Corpus*, 10, 2011, p. 259-269. <https://journals.openedition.org/corpus/2121> [5/06/2022].
- PINSKER, Leon : *Autoemanzipation* [1882], Berlin, Jüdischer Verlag, 1933.
- QUELENNEC, Bruno : *Retour dans la caverne. Philosophie, politique et religion chez le jeune Leo Strauss*, Paris, Hermann, 2018.
- RAOUX, Nathalie / WOHLFARTH, Irving : « Zu Walter Benjamins Tod. Legenden, Ungewissheiten, dialektische Bilder », in : *Naharaim*, n°1, 2008, p. 106-157.
- RATHENAU, Walther : « Höre Israel ! », in : *Die Zukunft*, 5, 18, 1897, p. 454-462.
- REDLICH-GAIDA, Anna : « Heinrich Heine: *Jehuda ben Halevy* (1851) », in : B. Bannasch / G. Roschus (éd.), *Handbuch der deutschsprachigen Exilliteratur*, Berlin, De Gruyter, 2013, p. 321-328.
- REICHEL, Anna : « *Kulturkampf* », in : É. Décultot / M. Espagne / J. Le Rider (éd.), *Dictionnaire du monde germanique*, Paris, Bayard, 2007, p. 603-604.
- REMMLER, Karen : « Encounters across the void: Rethinking approaches to German-Jewish symbiosis », in : L. Morris/ J. Zipes, *Unlikely History. The Changing German-Jewish Symbiosis 1945-2000*, New York, Palgrave, 2002, p. 3-29.
- RICHARZ, Monika : « Zwischen Berlin und New York. Adolf Leschnitzer, der erste Professor für jüdische Geschichte in der Bundesrepublik », in : J. Matthäus / K.-L. Malmann (éd.), *Deutsche, Juden, Völkermord. Der Holocaust als Geschichte und Gegenwart*, Darmstadt, WBG, 2006, p. 73-86.
- RICÉUR, Paul : *Temps et récit*, vol. 3, Paris, Seuil, 1985.
- RIECHERS, Hans-Christian : *Peter Szondi. Eine intellektuelle Biographie*, Francfort/Main, 2020.
- ROBINSON, Jacob : *La tragédie juive sous la croix gammée à la lumière du procès de Jérusalem*, Paris, Centre de documentation juive contemporaine, 1968.
- *And the crooked shall be made straight. The Eichmann Trial, the Jewish Catastrophe, and Hannah Arendt's Narrative*, New York / London, Jewish Publication Society, 1965.
- RÖDER, Werner / STRAUSS, Herbert A. : *Biographisches Handbuch der deutschsprachigen Emigration nach 1933*, vol. 1, Munich, Saur, 1999.
- ROSENZWEIG, Franz : « Deutschtum und Judentum » [1915], in : *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sld. A. und R. Meyer, La Haye, Nijhoff, 1984, p. 169-175.
- « Lessings Nathan » [1919], in : *Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sld. R. und A. Mayer, La Haye, Nijhoff, 1984, p. 449-455.

- « der jüdische Mensch », [1920], in : *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sld. R. und A. Mayer, La Haye, Nijhoff, 1984, p. 559-575.
 - « L’homme juif », in : *idem, Confluences, Politique, histoire, judaïsme*, introduit, traduit et annoté par G. Bensussan, M. Crépon et M. de Launay, Paris, Vrin, 2003, p. 181-200.
 - « Die Bauleute » [1924], in : *Zweistromland: kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, sld. R. und A. Mayer, La Haye, Nijhoff, 1984, p. 699-712.
 - « Les Bâisseurs », in : *Confluences, Politique, histoire, judaïsme*, introduit, traduit et annoté par G. Bensussan, M. Crépon et M. de Launay, Paris, Vrin, 2003, p. 213-226
 - *Briefe und Tagebücher*, sld. R. Rosenzweig, La Haye, Nijhoff, 1979.
 - *Der Stern der Erlösung* [1921], Francfort/Main, Suhrkamp, 1988.
 - *Die « Gritli »-Briefe, Briefe an Margrit Rosenstock-Huessy*, sld. I. Rühle / R. Mayer, Tübingen, Bilam-Verlag, 2002.
 - « L’homme juif », in : *idem, Confluences, Politique, histoire, judaïsme*, introduit, traduit et annoté par Gérard Bensussan, Marc Crépon et Marc de Launay, Paris, Vrin, 2003, p. 181-200.
- ROTHBERG, Michael : *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*, Stanford, Stanford University Press, 2009.
- RUPPIN, Arthur : *Soziologie der Juden*, Berlin, Jüdischer Verlag, 1930.
- SARTRE, Jean-Paul : *Réflexions sur la question juive* [1946], Paris, Gallimard, 1954.
- SAUERLAND, Karol : « Im Namen einer deutsch-jüdischen Symbiose : Hermann Cohen », in : W. Barner / C. König (éd.), *Jüdische Intellektuelle und die Philologien in Deutschland*, Göttingen, Wallstein, p. 153-162.
- SCHIRRMEISTER, Sebastian : *Begegnung auf fremder Erde. Verschränkungen deutsch- und hebräischsprachiger Literatur in Palästina/Israel nach 1933*, Stuttgart, Metzler, 2019.
- SCHLEUNES, Karl A. : *The Twisted Road to Auschwitz: Nazi Policy toward German Jews 1933-1939*, Urbana, University of Illinois Press, 1970.
- SCHLÖR, Joachim : *Das Ich der Stadt: Debatten über Judentum und Urbanität 1822-1938*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.
- « Irgendwo auf der Welt: German-Jewish emigration as a transnational experience », in : J. H. Geller / L. Morris (éd.), *Three-Way Street: Jews, Germans and the Transnational*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2016, p. 220-238.
- SCHLÖSSER, Manfred (éd.) : *Für Margarete Susman. Auf gespaltenem Pfad*, Darmstadt, Erato-Press, 1964.
- « Zum 14. Oktober. [Geleitwort] », in : M. Schlösser (éd.), *Für Margarete Susman. Auf gespaltenem Pfad*, Darmstadt, Erato-Press, 1964, p. 13-14.
 - « Über das Verhältnis der Deutschen zu den Juden », in : *Bulletin des Leo Beck Instituts*, 30, Jahrgang 8, 1965, p. 158-166.
- SCHOCKEN, Salman Jr.: « Hermann Cohen », in : *Jüdische Rundschau*, 5. November 1915, p. 301-302.
- « Hermann Cohens Deutschtum und Judentum », in : *Jüdische Rundschau*, 19. November 1915, p. 377-379.

- SCHOEPS, Hans-Joachim : *Die letzten dreißig Jahre*, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1956.
- SCHOEPS, Julius H. : *Deutsch-jüdische Symbiose oder die mißglückte Emanzipation*, Berlin, Philo, 1996.
- « Deutschlands Juden und ihr Anpassungsbemühen. Der Versuch, Bilanz in einer nach wie vor kontrovers geführten Debatte zu ziehn », in : C. von Braun (éd.). *Was war deutsches Judentum? 1870–1933*, Berlin, De Gruyter, 2015, p. 277-294.
- SCHOCKEN, Gershom : « Gershom Scholem und die deutsch-jüdische Romantik », in : *Philobiblon*, 27, 1983, p. 112-120.
- SCHOCKEN, Salman Jr. : « Hermann Cohen », in : *Jüdische Rundschau*, 5. November 1915, p. 301-302 ;
- « Hermann Cohens Deutschtum und Judentum », in : *Jüdische Rundschau*, 19. November 1915, p. 377-379.
- SCHOLEM, Betty / SCHOLEM, Gershom : *Mutter und Sohn im Briefwechsel 1917-1946*, sld. I. Shedletzky, Munich, Beck, 1989.
- SCHOLEM, Gershom : *Das Buch Bahir: Ein Schriftdenkmal aus der Frühzeit der Kabbala aufgrund der kritischen Neuausgabe*, Leipzig, Drugulin, 1923.
- « Bekenntnis über unsere Sprache » [1926], http://www.steinheim-institut.de/edocs/bpdf/michael_brocke-franz_rosenzweig_und_gerhard_gershom_scholem.pdf, [07/06/2020] p. 21-22.
- « Le but final » [1931], in : *Le prix d'Israël. Écrits politiques*, Paris, éditions de l'éclat, 2003, p. 47-55.
- *Major Trends in Jewish Mysticism*, Jérusalem, Schocken Publishing House, 1941.
- *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Zurich, Rhein-Verlag, 1957.
- « Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum » in : *Eranos-Jahrbuch*, XXVIII, 1959, p. 193-239.
- « Wissenschaft des Judentums einst und jetzt » [1959], in : *Judaica 1*, Francfort/Main, 1986, p. 147-164.
- *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and the Talmudic Tradition*, New York, The Jewish Theological Seminary of America, 1960.
- « Wissenschaft des Judentums », in : *Bulletin der Gesellschaft der Freunde des Leo Baeck Instituts*, vol. 9, 1960, p. 2-12.
- « Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen <Gespräch> » [1964], in : *Judaica 2*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1970, p. 7-11.
- « Noch einmal: das deutsch-jüdische Gespräch » [1965], in : *Judaica 2*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1970, p. 12-19.
- « Walter Benjamin » [1965], in : *Judaica 2*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1970, p. 193-227.
- « Juden und Deutsche » [1966], in : *Judaica 2*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1970, p. 20-47.
- « Jews and Germans », in : *Commentary*, 42, Novembre 1966, p. 31-38 <https://www.commentary.org/articles/gershom-scholem/jews-and-germans/> [7/06/2022].

- *Walter Benjamin. Geschichte einer Freundschaft*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1975.
 - *Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderinnerung*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1977.
 - « Zur Sozialpsychologie der Juden in Deutschland », [1978], in : *Judaica 4*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1984, p. 229-261.
 - *M-Berlin Li-ruschalaim*, Tel Aviv, Am Oved, 1982.
 - *Von Berlin nach Jerusalem. Erweiterte Ausgabe*, traduit de l'hébreu par M. Brocke et A. Schatz, Francfort/Main, Suhrkamp, 1994.
 - *Briefe I 1914-1947*, sld. I. Shedletzky, Munich, Beck, 1994.
 - *Briefe II*, sld. Thomas Sparr, Munich, Beck, 1995.
 - « Agnon in Deutschland. Erinnerungen », *Poetica. Schriften zur Literatur*, Berlin, Suhrkamp, 2019, p. 475-487.
- SCHOLEM, Gershom / BOLLACK, Jean / BOURDIEU, Pierre : « L'identité juive. Entretiens avec Gershom Scholem », in : *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 35, novembre 1980. p. 3-19. www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_1980_num_35_1_2095 [21/07/2022].
- SCHORSCH, Ismar : « Das erste Jahrhundert der Wissenschaft des Judentums (1818-1919) », in : M. Brenner / S. Rohrbacher (éd.), *Wissenschaft vom Judentum. Annäherungen nach dem Holocaust*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, p. 11-24.
- SCHRAG, Peter : *The World of Aufbau. Hitler's Refugees in America*, Madison, University of Wisconsin Press, 2019.
- SCHULZ-HAGELEIT, Peter : *Geschichtsbewusstsein und Psychoanalyse*, Freiburg, Centaurus, 2012.
- SFEZ, Gerald : « L'antériorité de la loi et la difficulté du retour », in : D. Cohen-Levinas, M. de Launay, G. Sfez (éd.), *Leo Strauss, judaïsme et philosophie*, Paris, Beauchesne, 2016, p. 45-83.
- SIEG, Ulrich : *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus: Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*, Wurtzbourg, Königshausen & Neumann, 1994, p. 396-397
- « Der frühe Hermann Cohen und die Völkerpsychologie », *Aschkenas*, 13, 2, 2003, p. 461-483.
- SIEGEMUND, Anja *Verständigung in Palästina: deutsche und Prager Zionisten und die „Araberfrage“*, Munich, univ. Diss, 2005.
- SILBERGLEIT, Heinrich : *Die Bevölkerung und Berufsverhältnisse der Juden im Deutschen Reich*, Berlin, Akademie-Verlag, 1930.
- SIMMEL, Georg : « Philosophie der Mode », in : *Moderne Zeitfragen*, Nr. 11, 1905, p. 5-41. <https://www.projekt-gutenberg.org/simmel/philmode/philmode.html>. [03/03/2022]
- « Exkurs über den Fremden », in : *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Berlin, Duncker & Humblot, 1908, p. 509-512.
- SPARR, Thomas : « Margarete Susman », in : A. KILCHER (éd.), *Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur* [2000], Francfort/Main, Suhrkamp, 2003, p. 560-562.
- SPINOZA, Baruch : *Traité théologico-politique*, traduction C. Appuhn, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.

- STAPEL, Wilhelm : *Antisemitismus und Antigermanismus. Über das seelische Problem der Symbiose des deutschen und des jüdischen Volks*, Hambourg / Berlin / Leipzig, Hanseatische Verlagsanstalt, 1928.
- STEINER, George : « Dégradation de la langue allemande », traduction J.P. Faye, in : *Esprit*, Mars 1962, p. 402-417.
- STERN, Frank : *Im Anfang war Auschwitz: Antisemitismus und Philosemitismus im deutschen Nachkrieg*, Göttingen, Bleicher Verlag 1991.
- *Dann bin ich um den Schlaf gebracht. Ein Jahrtausend jüdisch-deutsche Kulturgeschichte*, Berlin, Aufbau-Verlag, 2002.
- STERNBERGER, Dolf / Storz, Gerhard / Süskind, Wilhelm E. : *Aus dem Wörterbuch des Unmenschen*, Hambourg, Claassen, 1957.
- STRAUSS, Leo : « Anmerkungen zu Carl Schmitt – Der Begriff des Politischen » [1932], in : *Gesammelte Schriften Band 3 = Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften*, sld. H. Meier, Stuttgart, Metzler, 2008, p. 217-239.
- « Progress or Return? The contemporary crisis in Western Civilization » [1952], in : *Jewish philosophy and the crisis of modernity, Essays*, sld. Kenneth H. Green, Albany, State University of New York Press, 1997, p. 87-136.
- « Why we remain Jews: Can Jewish faith and history still speak to us » [1962], in : *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity. Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, New York, State of New York University Press, 1997, p. 311-356. <https://www.youtube.com/watch?v=gQGkT-rhu-M> [4/11/2021].
- « Preface to Spinoza's Critique of Religion » [1965], in : *Jewish Philosophy and the Critique of Modernity. Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, New York, State of New York University Press, 1997, p. 137-180.
- « Vorwort zu der amerikanischen Ausgabe des Spinoza », traduit de l'anglais par W. Meier, in : *Gesammelte Schriften Band 1*, sld. H. Meier, Stuttgart, Metzler, 2008, p. 5-54.
- « Le droit naturel », traduction d'E. Patard, in : *Archives de Philosophie*, 79, 2016, p. 453-484. www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2016-3-page-453.htm [08/04/2021].
- *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*, sld. H. et W. Meier, Stuttgart / Weimar, Metzler, 2008.
- STRAUSS, Leo / KLÜGER, Gerhard : « Korrespondenz », in : *Gesammelte Schriften Band 3 (= Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften)*, sld. H. Meier, Stuttgart, Metzler, 2008, p. 377-354.
- STRAUSS, Leo / LÖWITH, Karl : *Briefe*, in : Leo STRAUSS, *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*, sld. H. et W. Meier, Stuttgart / Weimar, Metzler, 2008, p. 608-697.
- STRAUSS, Leo / SCHOLEM, Gershom : « Korrespondenz », in : *Gesammelte Schriften Band 3 (= Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften)*, sld. H. Meier, Stuttgart, Metzler, 2008, p. 699-772.
- SUSMAN, Margarete : « Vom geistigen Anteil der Juden im deutschen Raum », (In: *Der Morgen*, Heft 3, juin 1935)

- <http://www.margaretesusman.com/vomgeistigenanteil.htm> [27/03/2020].
- SYGA-DUBOIS, Judith : *Wissenschaftliche Philanthropie und transatlantischer Austausch in der Zwischenkriegszeit. Die sozialwissenschaftlichen Förderprogramme der Rockefeller Stiftungen in Deutschland*, Cologne, Böhlau Verlag, 2019.
- SZNAIDER, Natan: « Wem gehört die jüdische Kultur? Hannah Arendt, Gershom Scholem und die “Jewish Cultural Reconstruction” », in: *Jüdische Allgemeine Wochenzeitung für Politik, Kultur, Religion* 41, 11/10/2007, p. 1-3, <https://www.juedische-allgemeine.de/allgemein/wem-gehört-die-juedische-kultur/> [24/04/2020].
- TIMMS, Edward : « Zwischen Symbiotik und Holocaustismus. Neue Ansätze in der deutsch-jüdischen Geschichtsschreibung », in : *Menora* 7 (1996), p. 25-40.
- TÖNNIES, Ferdinand : *Gemeinschaft und Gesellschaft* [1887], Munich, Profil-Verlag, 2017.
- TRAUTMANN-WALLER, Céline : *Philologie allemande et tradition juive. Le parcours intellectuel de Leopold Zunz*, Paris, Le Cerf, 1998.
- « La psychologie des peuples de Heymann Steinthal et Moritz Lazarus », in : *Revue d'histoire des sciences humaines*, 2008, 2, n° 19, p. 197-209.
- TRAVERSO, Enzo : *Les Juifs d'Allemagne. De la symbiose judéo-allemande à la mémoire d'Auschwitz*, Paris, La découverte, 1993.
- « Les Juifs et la culture allemande. Le problème des générations intellectuelles », in : *Revue germanique internationale*, 5, 1996 (= *Germanité, judaïté, altérité*), p. 15-30.
- TREITSCHKE, Heinrich von : « Unsere Aussichten » [1879], in : Krieger, Karsten (éd.) : *Der „Berliner Antisemitismusstreit“ 1879-1881*, Munich, Saur, 2003, p. 6-16.
- *Ein Wort über unser Judentum*, Berlin, De Gruyter, 1881.
- TRIMBUR, Dominique : « L'année où la RFA a reconnu Israël », in : *L'histoire*, 4, n° 410, 2015.
- TRUNK, Isaiah : *Judenrat. The Jewish Councils in Eastern Europe under Nazi Occupation*, New York, Macmillan, 1972.
- VAUX, Roland de : « Le “reste d'israël” d'après les prophètes », *Revue Biblique*, 42 (4), 1933, p. 526-539.
- VEREIN JÜDISCHER HOCHSCHÜLER BAR KOCHBA IN PRAG (éd.), *Vom Judentum. Ein Sammelbuch*, Leipzig, Kurt Wolff Verlag, 1913, <https://archive.org/stream/vomjudentumeinsa00vere#page/n3/mode/2up> [16.07.2019].
- VOIGTS, Manfred : « Das Machtwort – Scholems Position zum ‚deutsch-jüdischen Gespräch‘ », in : *PaRDeS. Informationsblatt der Vereinigung für Jüdische Studien e.V.*, N°9 Kislev-Tevet 5765, Décembre 2004, p. 10-14.
- « Das Machtwort. Scholems Position zum ›deutsch-jüdischen Gespräch‹ », *Aschkenas*, 15, 2005, p. 209-224.
- « Weder Höhepunkt der Geschichte noch Schrei ins Leere. Grundriß der deutsch-jüdischen Symbiose », *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, vol. 57, N°2, 2005, p. 123-149.
- *Die deutsch-jüdische Symbiose: zwischen deutschem Sonderweg und Idee Europa*, Tübingen, Niemeyer, 2006.

- « Die “Debatte” – Kontroversen um Assimilation und Kulturzionismus », in : H. O. Horch (éd.), *Handbuch der deutsch-jüdischen Literatur*, Berlin, De Gruyter, 2016, p. 122-134.
- VOLKOV, Shulamit : « Jüdische Assimilation und jüdische Eigenart im Deutschen Kaiserreich. Ein Versuch », in : R. Rürup (éd.), *Juden in Deutschland zwischen Assimilation und Verfolgung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, p. 331-348.
- « The dynamics of dissimilation. Ostjuden and German Jews », in : R. Jehuda / W. Schatzberg, *The Jewish Response to German Culture. From the Enlightenment to the Second World War*, Hanover / London, University Press of New England, 1985, p. 195-211.
- *Antisemitismus als kultureller Code*, Munich, Beck, 1990.
- *Die Erfindung einer Tradition. Zur Entstehung des modernen Judentums in Deutschland*, Munich, Stiftung historisches Kolleg, 1992.
- « Juden und Judentum im Zeitalter der Emanzipation. Einheit und Vielfalt », in : W. Beck (éd.), *Die Juden in der europäischen Geschichte. Sieben Vorlesungen*, Munich, Beck, 1992, p. 86-108.
- « The Ambivalence of Bildung : Jews and Other Germans », in : K. L. Berghahn (éd.), *The German-Jewish Dialogue Reconsidered*, New York, Peter Lang, 1996, p. 81-98,
- *Germans, Jews, and Antisemites. Trials in Emancipation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- WEHLER, Hans-Ulrich : *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, 3 vol. Munich, Beck, 1987, 1995.
- WEIDEMANN, Doris : « Akkulturation und interkulturelles Lernen », in : J. STRAUB / A. WEIDEMANN / D. WEIDEMANN (éd.), *Handbuch. Interkulturelle Kommunikation und Kompetenz*, Stuttgart, Metzler, 2007, p. 488-198.
- WEINRICH, Harald : *Linguistik der Lüge*, Munich, Beck, 1966.
- WELTSCH, Robert : « Erinnerungen an ein vergessenes Buch », in : SCHLÖSSER, Manfred (éd.) : *Für Margarete Susman. Auf gespaltenem Pfad*, Darmstadt, Erato-Press, 1964, p. 217-228.
- WERNER, Michael / ZIMMERMANN, Bénédicte : « Penser l’histoire croisée : entre empirie et réflexivité », in : *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 1, 2003, p. 7-36 : <https://www.cairn.info/revue-annales-2003-1-page-7.htm> [21/05/2022].
- WHITE, Hayden : *Metahistory: the Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1973, p. 1-42.
- « Poétiques de l’histoire », traduit de l’anglais par L. Ferri, *Labyrinthe*, 33, 2009, p. 21-65.
- WIDMAIER, Carole : *Fin de la philosophie politique. Hannah Arendt contre Leo Strauss*, Paris, CNRS éditions, 2012.
- WIEDEBACH, Hartwig : « Das Problem eines einheitlichen Kulturbewußtseins. Zur Person des jüdisch-deutschen Philosophen Hermann Cohen », in : *Aschkenas* 10, 2, 2000, p. 417-441.
- WILKE, Carsten L. : « Emanzipation », in : D. Diner (éd.), *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur*, vol. 2, Stuttgart, Metzler, 2012, p. 219-230.
- WINKLER, Heinrich August : *Der lange Weg nach Westen*, 2 vol. Munich, Beck, 2000.

- WOGENSTEIN, Sebastian : « Negative Symbiosis?: Israel, Germany, and Austria in Contemporary Germanophone Literature », in : *Prooftexts*, Vol. 33, No. 1, Hiver 2013, p. 105-132.
- WUSSOW, Philipp von : « Von Weimar nach Amerika? Die politische Philosophie von Leo Strauss im Exil, in : M. Beck / N. Coomann (éd.), *Historische Erfahrung und begriffliche Transformation. Deutschsprachige Philosophie im Exil in den USA 1933-1945*, Vienne, LIT, 2018, p. 220-234.
- YERUSHALMI, Yosef Hayim : *Zakhor*, Seattle [u.a.], University of Washington Press, 1982.
- “*Diener von Königen und nicht Diener von Dienern*”. *Einige Aspekte der politischen Geschichte der Juden*, traduit de l’anglais par Wolfgang Heuss, Munich, Siemens Stiftung, 1993.
- ZADOFF, Mirjam : *Der rote Hiob. Das Leben des Werner Scholem*. Munich, Carl Hanser, 2014.
- ZADOFF, Noam : Noam Zadoff, « Reise in die Vergangenheit, Entwurf einer neuen Zukunft », in : *Münchener Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur*, H. 2, 2007, p. 67-80.
- *Gershom Scholem. From Berlin to Jerusalem and Back*, Waltham, Brandeis University Press, 2018.
- ZALC, Claire : *Dénaturalisés. Les retraits de nationalité sous Vichy*, Paris, Seuil, 2016.
- ZIMMER, Sophie : *Le renouveau juif à Berlin depuis 1989 : aspects culturels et religieux*, thèse de doctorat, Université Paris-Sorbonne / Université de Potsdam, 2012. https://publishup.uni-potsdam.de/opus4-ubp/frontdoor/deliver/index/docId/9692/file/zimmer_diss.pdf [14/08/2022].
- « De la réunification allemande au(x) renouveau(x) juif(s) : la fin de la “symbiose négative”, in : D. Bohnkamp (éd.), *Penser les identités juives dans l’espace germanique XIXe-XXe siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015, p. 157-171.
- « Les “derniers Berlinoises” : les Israéliens dans la capitale allemande au XXIème siècle », in : H. Knörzer / L. Guillon (éd.), *Berlin et les Juifs. XIXe-XXIe siècle*, Paris, Éditions de l’Éclat, 2015, p. 191-202.
- Zimmermann, Moshe : « Aufklärung, Emanzipation, Selbstemanzipation », in : K. Gründer / N. Rotenstreich (éd.), *Aufklärung und Haskala in jüdischer und nichtjüdischer Sicht*, Tübingen, Max Niemeyer, 1990, p. 143-152.

Ressources en ligne

- Allied in the Fight: Jews, Blacks and the Struggle for Civil Rights*. exposition organisée à New York par le *Center for Jewish History*, 2015. <https://ajhs.org/exhibits/allied-in-the-fight-jews-blacks-and-the-struggle-for-civil-rights/> [6/08/2022].
- Article « Emanzipation » <https://www.dwds.de/wb/Emanzipation> [1/09/2022].
- Der nationaldeutsche Jude*. <https://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/cm/periodical/titleinfo/6682492> [25/07/2022].

- Entretien de Dan Diner avec Klaus Pokatzky, 29/08/2018, *Deutschlandfunk Kultur*.
<https://www.deutschlandfunkkultur.de/historiker-dan-diner-die-kindheit-war-der-naehrboden-fuer-100.html> [30/01/2022].
- Entretien de Hannah Arendt avec Günter Gaus diffusé le 28 octobre 1964 par la chaîne de radio Radio Berlin-Brandenburg. https://www.rbb-online.de/zurperson/interview_archiv/arendt_hannah.html [24/04/2020].
- Gesetz über den Widerruf von Einbürgerungen und die Aberkennung der deutschen Staatsangehörigkeit*, 14 juillet 1933
http://www.documentarchiv.de/ns/1933/deutsche-staatsangehoerigkeit_ges.html
 [1/09/2022].
- GHEERAERT, Tony : « Le petit reste d'Israël », <https://parlagrace.hypotheses.org/858>
 [13/07/2022].
- ILSAR, Yehiel : Biographie, https://www.freiburger-rundbrief.de/de/item_837.html
 [1/09/2022].
- Loi du 22 juillet 1940 : Révision des naturalisations depuis la loi du 10 août 1927
<https://www.legifrance.gouv.fr/jorf/id/JORFTEXT000000315053> [1/09/2022].
- Loi n°46 du Conseil de contrôle allié « portant Liquidation de l'État de Prusse », 1947.
<http://deposit.dnb.de/cgi-bin/rqframe.pl?ansicht=3&zeitung=jouroffi&jahrgang=1947&ausgabe=058&seite=07000582> [21/05/2022].
- WOLFSKEHL, Karl *An die Deutschen*, 1933 <https://www.karl-wolfskehl.de/10-karl-wolfskehl-an-die-deutschen> [20/07/2022].
- « Qui est juif », *Wikipédia* : https://fr.wikipedia.org/wiki/Qui_est_juif_%3F [03/03/2022].
- VAN REETH, Adèle : *Les chemins de la philosophie: Tel Aviv-Ramallah, quelle place pour la philosophie ?* (1/4) : Gershom Scholem, Martin Buber : <https://www.franceculture.fr/emissions/les-nouveaux-chemins-de-la-connaissance/tel-aviv-ramallah-quelle-place-pour-la-1> [1/09/2022].

Usuels

Duden, 12. Auflage, Leipzig, Bibliographisches Institut, 1941.

DUDEN REDAKTION (éd.) *Duden. Die Grammatik*, Mannheim, Dudenverlag, 2009.