

Figures juives de l'altérité

Le Juif et l'Autre, de Esther Benbassa et Jean-Christophe Attias,
Ose Savoir - Le Relié, 183 p.

David Benhaïm

Number 192, September–October 2003

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/18327ac>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Spirale magazine culturel inc.

ISSN

0225-9044 (print)

1923-3213 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Benhaïm, D. (2003). Figures juives de l'altérité / *Le Juif et l'Autre*, de Esther Benbassa et Jean-Christophe Attias, Ose Savoir - Le Relié, 183 p. *Spirale*, (192), 42–43.

FIGURES JUIVES DE L'ALTÉRITÉ

LE JUIF ET L'AUTRE de Esther Benbassa et Jean-Christophe Attias

Ose Savoie – Le Relié, 183 p.

« **J**E EST UN AUTRE ». Cette parole de Rimbaud pose avec acuité un problème auquel la modernité va être confrontée sans relâche : l'altérité en moi et en autrui, la question de l'identité. Philosophie, psychanalyse, sociologie, histoire se trouveront, chacune à sa façon, aux prises avec cette question. Si la philosophie des temps modernes repose sur le *Cogito* qui prétend nous révéler notre existence et notre essence, elle n'aboutit qu'à une subjectivité monadique d'où l'Autre semble définitivement exclu. C'est par le biais de la phénoménologie que la philosophie contemporaine commencera à s'interroger sur l'existence d'autrui. Levinas caractérise la philosophie occidentale comme l'histoire de la réduction de l'Autre au Même et la soumet à une critique impitoyable dont le but sera de réinstaurer l'Autre dans ses droits, en affirmant à la fois sa singularité et son irréductibilité. Poussant le paradoxe à l'extrême, il fera de l'Autre l'instigateur du sujet éthique.

La psychanalyse, de son côté, pose le problème de l'Autre de façon radicale. L'introduction de *Psychanalyse des foules et analyse du Moi* commence, selon le mot d'E. Enriquez, comme « un véritable coup de tonnerre ». Freud montre, en effet, que l'opposition entre la psychologie individuelle et la psychologie des foules — très importante à première vue — se défait dans la mesure où, dans la vie de l'individu isolé, « l'Autre intervient très régulièrement en tant que modèle, objet, soutien et adversaire ». La psychologie individuelle « est d'emblée et simultanément, une psychologie sociale, en ce sens élargi mais parfaitement justifié ». Une telle perspective renouvelle l'interrogation sur l'identité qui ne saurait être pensée en dehors de la relation à l'autre. Sans adopter un point de vue psychanalytique, Esther Benbassa et Jean-Christophe Attias privilégient ce double éclairage pour s'engager avec courage dans une exploration périlleuse de l'identité juive, « territoire mouvant », s'il en fut.

Qu'est-ce qu'être Juif ? À la réponse solipsiste qui privilégie « l'ascendance charnelle et le droit du sang » — identité résolument essentialiste — les auteurs vont substituer une conception originale : l'identité du Juif se définit dans son rapport à l'autre ; il n'y a pas de Juif sans autre, comme l'autre à son tour se définira par rapport au Juif. Cette dialectique du Juif et de l'autre est ce qui caractérise l'identité juive. Cette dernière variera en fonction de l'autre auquel le Juif sera confronté. À son tour, le Juif deviendra l'autre : « en Occident, le Juif, c'est l'autre. » Un autre

intime, d'abord par sa présence continue, ensuite parce que la civilisation européenne s'est bâtie en « se regardant en lui. » L'exemple du christianisme est paradigmatique : il naît du judaïsme et se forme contre lui. Enfin, à travers l'émancipation et l'intégration, le Juif participe à l'avènement de la modernité. Mais comme les auteurs le soulignent encore, « ce regard porté par l'Occident sur le Juif comme autre a de plus largement contribué à façonner le regard que le Juif lui-même pouvait porter sur soi. » La société juive, à l'instar de la société occidentale, va porter un regard sur l'autre — occidental ou oriental — pour se construire et s'autodéfinir. Le mécanisme de formation des sociétés juives est, en ce sens, identique à celui des sociétés occidentales. L'autre apparaît comme indispensable pour la construction de l'image de soi. Mais cet autre est aussi un autre soi-même, ce qui fait de lui à la fois un miroir et un repoussoir. Miroir qui permet de se retrouver, de retrouver son image, repoussoir où l'autre devient le réceptacle de nos projections, de tout ce que nous refusons de reconnaître comme faisant partie de nous et que nous rejetons.

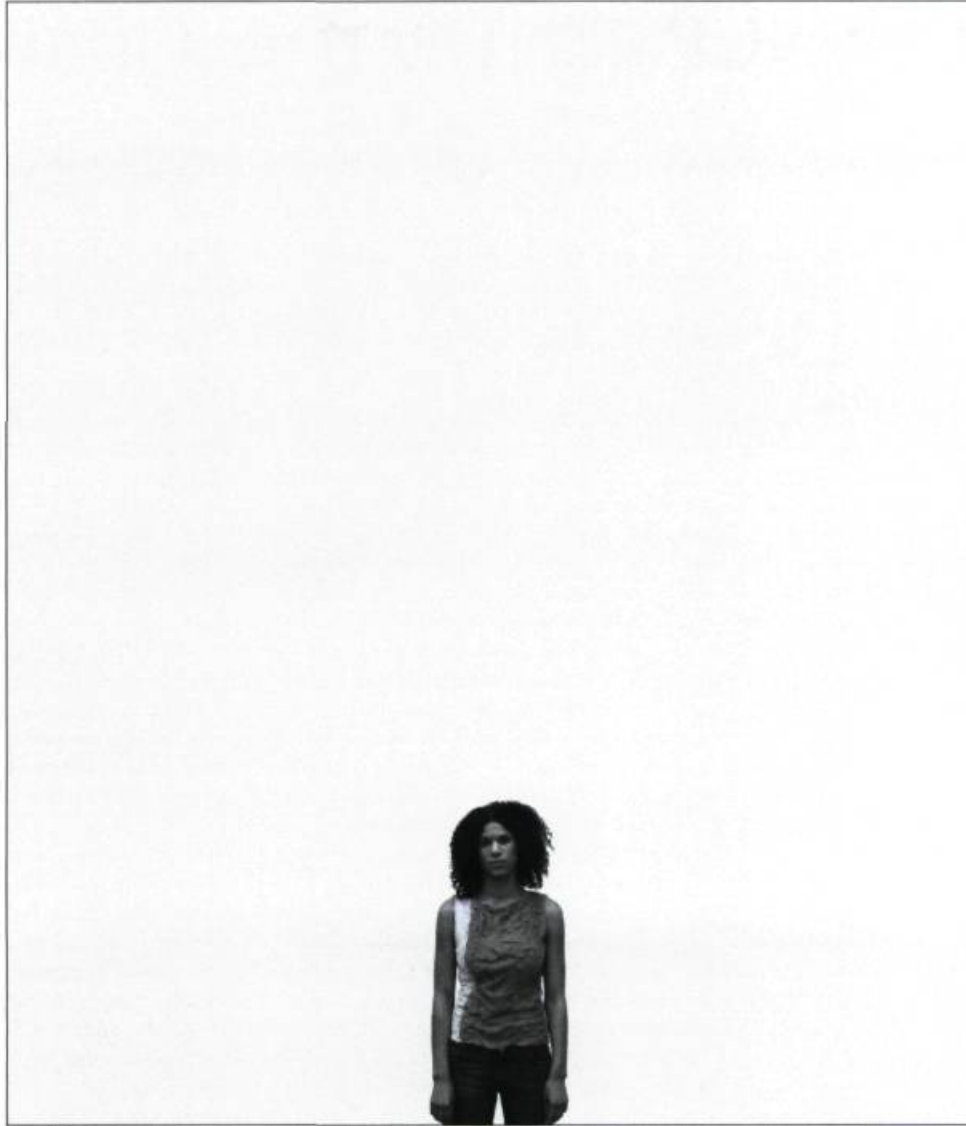
La réflexion des auteurs se déroule en cinq temps, qui correspondent aux cinq livres du Pentateuque, dans lesquels ils choisissent des versets pour éclairer divers aspects de l'identité juive, « les déclinant et les redéclinant sans cesse à la façon d'une sorte de midrach [exégèse] moderne et improbable. » Parmi les nombreux thèmes constitutifs de cette identité, qui illustrent l'interjeu entre le Juif et l'Autre, ceux de l'étranger et de l'idolâtrie reviennent comme un leitmotiv dans la pensée biblique.

L'étranger

Souviens-toi ! répète inlassablement le texte biblique. C'est un commandement absolu. Le souvenir du séjour en Égypte et la mémoire de l'exil fondent ici l'éthique biblique. Le souvenir de l'oppression, du lourd labeur, des sévices et de la servitude vécus en exil devient condition de la capacité de s'identifier à l'autre, à l'étranger (*guer* en hébreu) qui est un autre soi-même comparable à celui que le Juif fut en Égypte. Cette similitude de destin ouvre à la compassion, à la compréhension du sort de l'autre et à son droit à une protection spéciale. Mais l'exil n'a pas été que souffrance, se plaisent à souligner les auteurs. Avant d'être une terre d'esclavage, l'Égypte fut une terre d'hospitalité pour Jacob et ses fils. Et cela aussi, la Bible prescrit de le garder en

mémoire : « Tu n'auras pas l'Égyptien en abomination car tu as été un hôte dans son pays » (Deut., 23, 8). Souvenir de la servitude et souvenir de l'accueil doivent coexister. « L'étranger dominateur ne saurait être enfermé dans l'image univoque du persécuteur, même si, pour finir, il l'est devenu. » La législation biblique ne se limite pas à édicter des interdits à l'égard de l'étranger, elle enjoint de l'aimer comme soi-même lorsqu'il s'installera « parmi des Hébreux dans un État autonome » et qu'il sera donc « socialement vulnérable » (Lév. 19, 33-34). Mais il existe à l'intérieur des textes rabbiniques une autre ligne exégétique qui est dictée par la méfiance à l'égard du non-juif, perçu comme une menace. Dans la langue postbiblique, le terme *guer* connaît un destin « qui en neutralisera justement "l'étrangeté" ». *Guer* vient à signifier non plus l'étranger au sens strict, mais bien le converti au judaïsme, « à savoir l'étranger qui ne l'est plus. » C'est à lui que s'applique l'injonction : « Tu aimeras l'étranger comme toi-même. » Cette lecture du thème de l'étranger laisse entrevoir une fermeture de la pensée rabbinique. Pourtant, il n'en est rien. « Étranger naturalisé, le guer est un Juif et reste un étranger. Il est reconnu comme Juif et protégé parce qu'étranger. En hébreu, "devenir Juif" se dit "devenir guer". Comme si par un curieux paradoxe, le meilleur moyen pour un étranger de devenir Juif était paradoxalement de devenir étranger, guer. C'est en cela qu'il est véritablement devenu Juif. Car être Juif, au plus profond, c'est être "étranger". C'est cette ambiguïté fondamentale de l'être-juif que révèle l'itinéraire apparemment inachevé du prosélyte. » La figure de l'étranger n'est pas extérieure au Juif, il la porte en lui : « être juif, c'est se souvenir de la présence en soi de l'étranger, lui octroyer en soi un droit de résidence. »

Si l'autre est indispensable pour la définition de soi, il faut bien distinguer entre un autre relatif et un autre absolu. Le premier est la condition pour qu'il y ait « échange, alliance, circulation des espèces de notre commune humanité. [...] il est réel, il est présent, c'est mon semblable, il m'interroge. » Le second est celui qui me permet de me poser en m'opposant ; il est inventé, imaginé, « il est tout ce que je ne suis pas. Il me sert à me dire ce que je suis, à répondre aux doutes que je pourrais nourrir sur ce que je suis. » Dans le texte biblique, l'Égypte représente, de façon paradigmatique, cet autre absolu. Ainsi, le mythe de l'Exode nous fournit un exemple typique de ce mécanisme matriciel de formation de l'identité. Les analyses de Jan Assmann dans son livre *Moïse l'Égyptien*



Pascal Grandmaison, *Waiting Photography, school-editing*, 2003, impression numérique, 152,4 cm X 177,8 cm, avec l'aimable permission de la Galerie René Blouin.

rejoignent ici celles de nos auteurs. Le rôle de l'Égypte dans l'*Exode* n'est pas historique, mais mythique : il s'agit, pour le narrateur, d'étayer un récit identitaire. Dans la pensée biblique, l'Égypte est la contre-représentation d'Israël. Israël se posera comme sujet en se définissant par le rejet de ce qui caractérise l'Égypte en propre : l'idolâtrie.

L'idolâtrie

En ce sens, le judaïsme se définira comme une contre-religion, autrement dit il se construira contre une tradition idolâtre, ennemie « *qui est aussi une tentation intérieure constante.* » La religion biblique n'est-elle pas l'histoire d'une lutte impitoyable, mais sans cesse renaissante pour éradiquer l'idolâtrie? « *Comme altérité et comme négativité absolue [...] l'idolâtrie est cependant indispensable à l'autodéfinition du judaïsme.* » Cette façon de s'affirmer, de se poser en regard d'un autre absolu et imaginé, est-elle valable encore aujourd'hui où l'idolâtrie semble avoir

complètement disparu? « *Oui, parce que l'idolâtrie est une tentation constante et intemporelle* », irrésistible, ajouterions-nous. « *L'idolâtre n'hésite pas à parier sur le visible, sa capacité d'éblouir et de captiver, de fasciner même, pour trouver là, écrit Catherine Chalièr dans *Idole, en cette magnificence, l'excellence de l'expérience du divin. Car l'idole — eidolon en grec, pessal en hébreu, d'une racine où se désigne la sculpture — donne à voir* ». Elle se veut signe de l'invisible, cependant qu'elle s'en empare et l'annule, enfermant le sujet dans un monde clos. En outre, l'imitation de l'autre « *est une tentation jamais totalement surmontée du Juif.* » Il est tenté de transgresser constamment le principe de distinction qui traverse la pensée biblique, tant dans le récit de la création du monde que dans l'histoire des hommes et dont la fonction est « *la préservation de l'identité et de la cohésion du groupe et par là, peut-être, la garantie de l'accomplissement de sa mission au-delà du groupe.* » Cependant, cet ennemi extérieur*

contre lequel le Juif se construit ne serait-il pas, du moins en partie, la projection d'un autre intérieur? Pour E. Benbassa et J.-Ch. Attias, il s'agirait d'« *une sorte d'ennemi intérieur, non moins imaginé mais ambigu, mi-proche, mi-lointain, ayant pour ainsi dire un pied de chaque côté de la frontière. Lui fait peser une menace plus lourde que celle du non-juif.* » La menace ici naît du même, de son « *indéfinition fondamentale. Rappel que le judaïsme authentique n'existe pas. Pas plus que le tout autre qu'il s'invente pour s'inventer soi-même. Figures juives de l'altérité, infiniment plus inquiétantes que sa figure non juive, parce qu'elles montrent que la distinction est un leurre autant au moins qu'une nécessité, tout au plus un leurre nécessaire.* » Une conclusion s'impose alors : « *Par quelque bout qu'on les prenne, toutes les stratégies juives de l'identité semblent donc déboucher sur une aporie.* »

DAVID BENHAÏM