

Revue européenne
des sciences sociales

European Journal of Social Sciences

Revue européenne des sciences sociales

European Journal of Social Sciences

XLIV-135 | 2006

Citoyenneté et démocratie providentielle

Dominique Schnapper, sociologue de l'interrogation juive

Chantal Bordes-Benayoun et Freddy Raphael



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ress/265>

ISSN : 1663-4446

Éditeur

Librairie Droz

Édition imprimée

Date de publication : 1 août 2006

Pagination : 145-156

ISBN : 9-782-600-01108-2

ISSN : 0048-8046

Référence électronique

Chantal Bordes-Benayoun et Freddy Raphael, « Dominique Schnapper, sociologue de l'interrogation juive », *Revue européenne des sciences sociales* [En ligne], XLIV-135 | 2006, mis en ligne le 13 octobre 2009, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/ress/265>

Chantal BORDES-BENAYOUN* et Freddy RAPHAEL**

DOMINIQUE SCHNAPPER, SOCIOLOGUE DE L'INTERROGATION JUIVE

«Les juifs sont une minorité féconde et créatrice, dans une large mesure parce qu'ils sont une minorité. Le statut de minorité, chez les meilleurs, s'accompagne d'une auto-interrogation, qu'on peut appeler inquiétude».

Raymond Aron

Dans ses travaux sur le monde juif, Dominique Schnapper souligne combien tout juif est une sorte de sociologue spontané, porteur d'interrogation sur le monde qui l'entoure. «*Danger encore plus grand pour qui se risque à aborder ce sujet infini : les juifs sont tous des sociologues ou, si l'on veut, la conscience de la judéité constituant une dimension essentielle, parfois unique de la judéité, les juifs développent spontanément des théories sociologiques du judaïsme en général et de leur propre judaïsme. La différence entre cette sociologie spontanée et la sociologie qui se prétend savante est difficile à maintenir.*»¹ Cette caractéristique constitue pour l'entreprise sociologique à la fois un obstacle, et par l'acuité du questionnement et du regard qu'elle implique, une précieuse source d'information. Obstacle en effet, parce qu'elle oppose une résistance à l'enquête, en se donnant pour lecture avertie du réel, procès de connaissance abouti. Source d'information également car, outre ce qu'elles peuvent révéler ou masquer de leur identité et de leur vision du monde, les questions que les juifs se posent peuvent éclairer la réalité sociale tout entière, et bien souvent ses failles, ses fêlures et ses problèmes. Comme l'étranger oscillant entre deux mondes, le juif est un analyseur de la société globale, là où la force de «l'allant de soi» et du conformisme social ou bien la réduction de la complexité sociale à de trop simples oppositions figent le réel et empêchent de le mettre en question.

Différentes perspectives ont ainsi été ouvertes à partir de ce double intérêt intrinsèque et extrinsèque de l'objet «judaïsme», qui nous invitent à accorder

* Directrice de Recherches CNRS, Centre d'Anthropologie EHESS-CNRS; chantal.bordes@univ-tlse2.fr

**Professeur émérite de sociologie à l'Université Marc Bloch de Strasbourg; bozlar@umb.u-strasbg.fr

¹ D. Schnapper, *Juifs et israélites*, Préface, Paris, Gallimard/Idées, 1980, p. 27. Voir aussi: D. Schnapper, «L'identité juive est-elle ineffable?», *Les Nouveaux Cahiers*, n° 62, Automne 1980, pp. 1-5; «Les limites de la démographie des juifs de la diaspora», *Revue Française de Sociologie*, XXVIII, 1987, pp. 319-332.

davantage d'attention au questionnement juif sur le monde que ne le font les enquêtes traditionnelles. Ces dernières en effet ne donnent souvent qu'un modeste aperçu de ce qui apparaît d'abord à l'enquêteur comme anecdote de terrain, caprice de l'enquêté ou digressions en marge du propos. Combien de fois l'enquêteur ne s'est-il vu transformé en interrogé, c'est là une expérience habituelle du travail de terrain. Mais l'entreprise devient encore plus complexe quand les propos de l'enquêté se présentent comme un véritable discours élaboré sur le social, et que le passage de l'expression du « je », à laquelle se consacre l'enquête individuelle, à l'analyse du « nous », à laquelle s'emploie la démarche déductive du sociologue est, contre toute attente, effectué « en temps réel » par l'interrogé lui-même. Quelles leçons méthodologiques tirer de cette expérience de terrain ? Quelle place faire à la position et au discours analysant de l'informateur ? Et comment intégrer à l'analyse de leur identité cette habitude de l'introspection que les juifs pratiquent, avec sérieux ou dérision, humour ou mélancolie, et dont la tradition et la littérature offrent de très nombreux exemples ?

La réponse dépend de la construction de la démarche sociologique comme démarche scientifique. Elle suppose de considérer la judéité non comme un donné mais comme une variable qui se construit en fonction de conditions historiques précises. Dans le contexte de la modernité, la judéité, c'est-à-dire, le rapport subjectif que les juifs entretiennent avec le monde juif, participe plus que jamais à cette construction. La question de l'identité y est individuelle avant d'être communautaire, et les réponses multiples auxquelles elle donne lieu participent à la définition toujours inachevée d'une identité juive qui ne saurait se réduire à une trop simple délimitation. Evitant les pièges de l'essentialisation, les travaux de Dominique Schnapper inscrivent l'identité juive dans les rapports que les juifs ont à eux-mêmes et à leurs contemporains.

UN OBJET EN INCESSANTE CONSTRUCTION

Dans *La communauté des citoyens*², Dominique Schnapper a élaboré l'idéal-type d'une société politique qui entend dépasser par la citoyenneté les enracinements concrets et les fidélités particulières de ses membres. « *Les individus, quelles que soient leurs origines historiques ou ethno-religieuses, quelles que soient leurs caractéristiques sociales, quelles que soient leurs diversités et leurs inégalités, sont également des citoyens.* »³ Au cœur de la nation démocratique moderne, s'échafaude une communauté formée d'individus civilement, juridiquement, politiquement libres et égaux. Il en résulte, pour les groupes confessionnels, l'obligation de se conformer au principe de la séparation du politique et du religieux, afin que le dépassement des engagements particuliers permette de construire une nation où vivent ensemble, en bonne intelligence, des populations qui ne partagent ni les mêmes convictions ni les mêmes pratiques.

Lorsqu'on remet en cause le principe qui fonde la légitimité politique de la France en tant que nation démocratique moderne, on enferme les juifs dans une

² D. Schnapper, *La communauté des citoyens*, Paris, Gallimard, 1994.

³ D. Schnapper, *La compréhension sociologique*, Paris, PUF, 1999, p. 41.

identité ethno-religieuse séparée de l'utopie créatrice que constitue la société des citoyens. Cette assignation est en tension avec le principe de liberté qui l'inspire. L'Émancipation en septembre 1791, qui les réintroduisit dans l'histoire en tant qu'acteurs à part entière, amena les juifs à choisir entre diverses interprétations de leur appartenance au monde juif. Dominique Schnapper a analysé trois options contrastées : une «*réinterprétation métaphysique*» de la tradition religieuse, s'affirmant dorénavant dans le privé ; une «*réinterprétation historique*», qui privilégie l'appartenance à un peuple juif au destin spécifique et une relation forte à l'État d'Israël ; une réinterprétation en termes de «*destin collectif*», consistant à revendiquer une identité juive, éventuellement symbolique et sans contenu religieux, mais solidaire face à l'antisémitisme, tout en participant pleinement à la citoyenneté du pays d'accueil. Cette dernière orientation comme l'orientation confessionnelle valorise la citoyenneté que la société française, malgré des revers significatifs, s'efforce de construire ; la seconde tend à accentuer la rupture entre la fidélité à la tradition historique et culturelle des Juifs et la citoyenneté française. Cette construction idéal-typique manifeste une tension permanente de l'identité juive en diaspora, partagée entre deux revendications d'égalité et de singularité, de loyauté patriotique et de fidélité historique. Mais elle révèle aussi la dynamique de la citoyenneté en général, une citoyenneté toujours à construire et à parfaire, que l'on soit juif ou non. L'œuvre de Dominique Schnapper attache résolument l'analyse du groupe juif à celle des sociétés dans lesquelles non seulement il évolue mais dont il est partie prenante. Cet éclairage réciproque des objets caractérise le projet sociologique même, tout en l'éloignant de toute vision ethno-centrée et partielle.

La construction de l'objet et le repérage de la population sont d'autant plus malaisés que les modalités d'appartenance au monde juif sont nombreuses : «*la pluralité des origines, des pratiques, des références et des identités, la multiplication des populations marginales par rapport à la judaïcité dont l'identité est claire et reconnue (marginales par leurs liens avec le judaïsme, par leur naissance ou leur histoire personnelle et collective) rendent la 'population juive' difficile non seulement à repérer et à mesurer, mais à définir*»⁴. En France, il n'existe depuis l'Émancipation, ni définition juridique, ni définition religieuse des juifs. «*On n'appartient pas à la population juive. Ce n'est pas le nombre des grands-parents juifs qui distingue socialement les juifs des non-juifs, mais leur volonté de continuer à affirmer d'une manière ou d'une autre l'identité juive de leur(s) grand(s)-parent(s)*»⁵. Le désir de se reconnaître ou non dans une histoire et une culture particulières peut évoluer en fonction de l'incidence d'événements individuels et collectifs, puisque la société autorise une relative «*multiplicité des rôles, des appartenances et des fidélités*»⁶.

Dominique Schnapper refuse la définition idéologique et dogmatique de toute sous-population, et particulièrement de la «*population juive*». Dans un régime démocratique, on ne saurait assigner les individus à une identité : il convient de

⁴ D. Schnapper, «*Les Limites de la démographie des Juifs de la diaspora*», *Revue Française de Sociologie*, 28, Paris 1987, pp. 328-329.

⁵ *Ibid.*, p. 329.

⁶ *Ibid.*, p. 330.

refuser toute démarche prescriptive et d'accepter la subjectivité des choix. La définition de la population juive dans une société qui n'impose pas un tel « statut » ne peut manquer de faire problème. La solution adoptée, qui consiste à reconnaître comme juifs ceux qui se considèrent et se déclarent comme tels, nous apparaît comme la plus satisfaisante. Mais il va de soi que cette auto-désignation, ainsi que la revendication d'une appartenance à une histoire et une culture singulières, sont en étroite relation à la fois avec une personnalité et un itinéraire particuliers, et avec l'incidence du contexte historique. A cela s'ajoute le regard de « l'autre » qui s'efforce parfois d'enfermer le Juif dans une essence à laquelle il ne saurait échapper. Être juif, c'est à la fois se reconnaître et être reconnu comme tel par les autres. Cette double désignation éloigne l'identification de la judéité de toute définition canonique. La sociologie du judaïsme doit construire son objet en tenant compte de cette relative liberté de choix, c'est-à-dire admettre que le périmètre de la judéité évolue sans cesse au gré de la volonté individuelle de s'y référer, et de la situation plus ou moins favorable dans laquelle peut s'exprimer cette revendication. Cette dynamique de l'objet a des conséquences directes sur la construction des échantillons d'enquête, et des orientations méthodologiques plutôt qualitatives qui sont censées rendre compte du caractère subjectif et volontaire de « l'adhésion » à la judéité et de la diversité des interprétations⁷. La judéité ne peut être séparée en diaspora des autres identités qu'elle croise et dont elle est plus ou moins distante. La sociologie des juifs de la « dispersion » n'analyse jamais cette population en soi comme une entité définie par quelque essence irréductible, mais elle l'appréhende à partir des interrelations qu'elle noue avec son entourage.

UNE APPROCHE INTÉGRÉE DE L'INTÉGRATION JUIVE

Bien que spécifique, la place des juifs dans les sociétés contemporaines peut être appréhendée à partir des concepts de la sociologie et, comme s'y emploie Dominique Schnapper, des concepts qui désignent l'inscription singulière, tout au long de l'histoire, des groupes minoritaires dans la société d'accueil. Ce faisant, elle soumet méthodologiquement l'objet à la comparaison et envisage ainsi sa portée plus universelle⁸. Dans cette perspective fidèle à Max Weber, une définition ne représente qu'un modèle interprétatif possible, élaboré à partir d'un point de vue arbitrairement choisi, qui donne du relief et de la cohérence à un phénomène social complexe. C'est un instrument d'intelligibilité forcément

⁷ Sans pour autant la condamner radicalement, l'utilisation de l'approche statistique rencontre des contraintes particulières, inhérentes à cette caractéristique incertaine de la population-mère. La constitution d'échantillons par « boule-de-neige », utilisée dans nos travaux respectifs ou menés en commun, permet par des réajustements successifs d'éviter cet écueil. Le plus souvent une approche plus qualitative menée en parallèle reste le meilleur moyen de tenter de saisir l'appartenance juive dans toute son ampleur et dans sa dynamique déclarative et interrogative. Nombre de nos travaux, à l'instar de ceux de Dominique Schnapper qui fait reposer la typologie de *Juifs et israélites* sur des entretiens approfondis, ont adopté cette solution pour appréhender la judéité dans la plus grande diversité possible de ses expressions.

⁸ D. Schnapper, *La compréhension sociologique*, op. cit., p. 75.

réducteur, car la richesse du réel échappe nécessairement à l'épure qui s'efforce d'en rendre compte.

Dans son approche de l'intégration elle reprend à son compte la définition proposée dès 1972 par Roy Jenkins. Pour ce dernier, celle-ci signifie non pas un processus aplatissant et réducteur, «*mais l'égalité des chances, accompagnée de la diversité culturelle, dans une atmosphère de tolérance mutuelle*». Quelles que soient les divergences quant aux formes souhaitables de ce processus, un objectif demeure : donner à la population des enfants de migrants les moyens de participer aux échanges et aux pratiques de la société d'installation, et de partager ses valeurs essentielles. Le concept d'assimilation, par contre, signifie que l'étranger doit être absorbé, « digéré » par la société d'accueil, perdant par là même toute singularité, toute identité particulière. Ainsi, se trouvent niées l'influence réciproque et l'empreinte que la culture minoritaire imprime à son entourage, la relation dynamique qui unit les deux systèmes affrontés. Dominique Schnapper rappelle que la tradition intellectuelle des sociologues, depuis Durkheim, a privilégié le concept d'intégration qui renvoie aux relations entre l'individu et le groupe, ainsi qu'à la formation et au maintien du lien social. La société doit faire face à un double danger : que le pacte social et le tissu collectif ne s'étiolent ; que des individus ne puissent pas, ou ne veuillent pas, faire partie de la société nationale. L'intégration désigne à la fois une visée, un horizon, et un processus en cours, toujours inachevé.

L'exemple des juifs nourrit cette réflexion théorique à plus d'un titre. L'ancienneté de leur implantation, mais aussi leur inclusion et leur rejet par les sociétés d'accueil confèrent aux problématiques de l'intégration un recul historique précieux. Ils en montrent le caractère à la fois révolutionnaire et processuel. L'émancipation des juifs dans toute l'Europe à la fin du XVIII^e siècle a constitué une étape décisive de leur entrée dans la cité, au terme de longues négociations. Mais au-delà du droit, c'est un parcours social qui dut s'accomplir jusqu'à nos jours, et la rencontre de deux volontés réciproques de vivre ensemble, constamment contrariée par des obstacles et des rejets. On sait avec quel enthousiasme les juifs du XIX^e siècle ont participé au processus d'intégration, on sait quelles furent les résistances et les remises en cause. Le processus ne semble jamais achevé. Les débats autour du bicentenaire de la Révolution en France l'ont bien montré, aussi bien dans les milieux juifs que dans la société globale⁹. Contrairement à toute conception irénique du lien social, la sociologie de l'intégration proposée ici, en enregistrant les effets de l'histoire, souligne le rôle des hommes, de leurs relations et représentations mutuelles dans la mise en œuvre concrète et progressive du projet politique républicain. Les israélites, figure de la réinterprétation de la condition juive dans les termes du contrat de la citoyenneté à partir du XIX^e siècle, représentent de ce point de vue un modèle plus général¹⁰. Ce der-

⁹ D. Schnapper et C. Bordes-Benayoun, « Citoyenneté républicaine et spécificité juive », *Les Nouveaux Cahiers*, n° 97, Paris, été 1989, pp. 5-9. Voir également l'ouvrage collectif dirigé par P. Birnbaum, *Histoire politique des juifs de France*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris, 1990.

¹⁰ D. Schnapper, « Modèle des "israélites" ou modèle démocratique ? », in P. Cabanel et C. Bordes-Benayoun, *Un modèle d'intégration, juifs et israélites en France et en Europe, XIX^e-XX^e*, Paris, Berg International, 2004, pp. 19-29.

nier tend à fonctionner d'abord au sein même des judaïcités pour l'intégration des différentes vagues migratoires, et au-delà comme référence pour d'autres groupes ou minorités¹¹. Cette attention incessante aux relations des juifs avec les autres et la comparaison des diverses populations et des divers contextes contribuent à un nécessaire désenclavement de l'objet « juif », dont la singularité ne peut s'éclairer qu'au terme de cet effort de mise en perspective, c'est-à-dire au prix d'un renoncement arbitraire et provisoire, à des fins heuristiques, au postulat du particularisme exclusif. Si le destin juif est exceptionnel, il n'est pas sociologiquement « ineffable » et il est susceptible d'informer d'autres réalités et expériences. Particulier et universel doivent être indissociablement pris en compte dans l'élaboration sociologique comme ils le sont dans les faits, ce que les approches « ethniques » focalisées sur la « différence » culturelle de groupes prédéterminés ont parfois négligé. Pour Dominique Schnapper au contraire, les identités dans les sociétés modernes ne sont jamais totalement closes sur elles-mêmes et elles oscillent entre ces deux pôles, en d'autres termes entre distance et proximité avec d'autres. Elles sont enfin le fruit de combinaisons et conciliations de multiples références et options, inhérentes à la société démocratique qui les autorise et propres à la condition diasporique qui les met en tension¹². L'homme en diaspora en effet peut se référer concomitamment à divers univers culturels qui renvoient aux espaces dans lesquels il s'inscrit soit de manière concrète ici et maintenant, soit de manière plus symbolique et affective ailleurs, là où d'autres ont façonné (façonnent aujourd'hui ou pourraient façonner un jour) une partie du destin commun du groupe dispersé. La diaspora ajoute alors à la problématique de l'intégration locale et nationale, une transversalité, une dimension de transgression des frontières, qui intervient dans la dynamique identitaire des juifs entre l'acculturation locale et les références spécifiques. Mais, dans certaines conditions, cette expérience est transposable à d'autres groupes qui, au cours de leur histoire singulière, essaient de conserver une unité malgré leur éparpillement.

Toutefois, à l'heure du multiculturalisme, le risque de privilégier le particularisme au détriment de ces éléments généraux a été souligné par Dominique Schnapper dans *La communauté des citoyens*¹³. Elle y observe la place prépondérante que prennent, sur le plan social, voire politique, les associations communautaristes dans un dispositif citoyen qui s'en trouve interrogé. La transformation du rôle des communautés ethnico-religieuses qui, après avoir satisfait aux besoins culturels et culturels de leurs membres, ont, à partir de l'entraide sociale, pris sur le plan local et national une dimension politique, met à mal le projet d'intégration destiné à dépasser les particularismes. En prolongeant l'interprétation idéaltypique des enquêtes pionnières menées dès les années 70, qui témoignaient de la mutation du Juif à l'Israélite, il importe que nous appréhendions les changements

¹¹ C. Bordes-Benayoun, « Variations et actualité du modèle israélite », *op. cit.*, pp. 31-41.

¹² D. Schnapper, « De l'Etat-Nation au monde transnational, du sens et de l'utilité du concept de diaspora », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 17, n° 2, 2001, pp. 9-36. C. Bordes-Benayoun et D. Schnapper, *Diasporas et nations*, Paris, Odile Jacob, 2006.

¹³ D. Schnapper, *La communauté de citoyens*. *Op. cit.*

significatifs qui ont eu lieu depuis lors. Les travaux entrepris par Dominique Schnapper ultérieurement, n'hésitant pas à questionner sa propre démarche méthodologique et quelques autres, constituent des avancées stimulantes dans ce domaine. En effet, il semble que le modèle d'intégration des Juifs de France, qui marqua leur entrée dans la modernité, se soit partiellement effrité. Aux mutations de certains secteurs de la société environnante, suscitant une recomposition des modalités du croire tout comme une volonté de donner une plus grande expressivité et visibilité aux communautés émotionnelles, s'ajoutent des changements internes. Ceux-ci sont de nature diverse, et vont du traumatisme causé par la prise de conscience de la responsabilité du gouvernement de Vichy dans la Shoah, de l'affirmation d'une religiosité plus émotionnelle remettant en cause la frontière entre le privé et le public, jusqu'à une autre conception du rapport à l'Etat¹⁴. A cet égard, certains chercheurs ont observé l'évolution du rôle plus affirmé des institutions communautaires et de leurs dirigeants dans l'espace public, encouragé dans un contexte se voulant plus ouvert à l'expression des différences, selon les termes utilisés dans les années quatre-vingts¹⁵. A cela s'ajoute l'impact des problèmes du Moyen Orient, notamment la remise en cause de l'existence même de l'Etat d'Israël ou sa disqualification essentielle, ainsi que l'insécurité grandissante que génèrent les menaces, les violences symboliques et les agressions à l'encontre des Juifs. La sociologie des juifs de France demande à revisiter ses propres analyses et modèles d'interprétation. Le modèle d'intégration du franco-judaïsme est singulièrement malmené, car il est discrédité par des courants qui, invoquant « l'authenticité », affirment le primat de la singularité ethnico-religieuse. Bien que ceux-ci méprisent ce qui est étranger à la sphère du judaïsme tel qu'ils le définissent, ils n'hésitent pas à faire appel aux novations de la modernité pour les instrumentaliser. Se trouve remise en cause la charte du franco-judaïsme, fondée sur l'impératif de confiner le religieux à la sphère du privé et des institutions reconnues, et l'idéal d'égalité civique et de fraternité entre juifs et non juifs, sur la base du principe de la « communauté de citoyens », au profit d'une réaffirmation identitaire répondant à des exigences particularisantes et normatives. L'étude et l'observation des *mitsvot*, des « commandements de la Loi », sont à l'origine de la formation de communautés « chaudes », où la densité des liens sociaux et de l'entraide est forte. La ferveur et l'expressivité religieuses, ainsi que la visibilité revendiquée s'affirment comme une contre-culture, qui entend rompre avec un judaïsme institutionnel jugé trop assimilé au monde environnant. Il va de soi aussi que la construction identitaire de chaque juif se poursuit selon une dynamique inachevée en relation dialectique avec les images du Juif, positives ou dévalorisantes, que lui propose la société dont il participe aux différents moments de l'histoire. La stigmatisation et l'opprobre dont est victime ce « *peuple d'élite, sûr de lui et dominateur* », la condamnation radicale d'Israël par d'aucuns, tout comme un certain sentiment d'insécurité, voire de peur, favorisent l'irrédentisme orthodoxe,

¹⁴ D. Schnapper, « Les juifs et la nation », in Birnbaum, *op.cit.*

¹⁵ Voir notamment : l'ensemble des travaux de Laurence Podselver, en particulier son enquête sur Sarcelles et ses enquêtes auprès des instances communautaires ou consistoriales ; C. Benayoun, « La question d'une politique juive aujourd'hui », in Birnbaum, *op. cit.*, Annie Benveniste, également sur Sarcelles, ainsi que l'ouvrage de C. Bordes-Benayoun (dir.), *Les Juifs et la ville*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2000.

la « reghettoïsation », et l'émergence d'un néo-communautarisme ethnico-religieux.

L'affirmation juive dans la société française contemporaine s'opère selon des modalités diverses. Depuis une vingtaine d'années, la longue marche qui avait conduit du « juif » à l'« israélite » semble marquer le pas. « *Le modèle d'intégration et de participation des juifs au sein de la nation, le 'franco-judaïsme', s'est effrité. L'identification des juifs à la France est plus nuancée.* »¹⁶ Progressivement s'est imposée la prise de conscience douloureuse de l'ampleur de l'« abandon » des Juifs par le gouvernement de Vichy, avec la participation résignée ou active d'une partie de la population. De plus, pour nombre de juifs, l'accord tacite, qui confinait l'expression de la vie religieuse dans la sphère de l'intime et faisait de l'espace public le lieu de l'adhésion commune aux valeurs sécularisées de la République, n'est pas acceptable. « *Les nouvelles manières d'affirmer l'identité juive sont à la fois plus religieuses et moins confessionnelles dans le sens où les espaces publics et privés antérieurement définis par la laïcité républicaine sont aujourd'hui moins bien délimités.* »¹⁷

Quant à la réaffirmation religieuse de l'identité juive, elle se décline au pluriel. Mais l'une de ses caractéristiques essentielles est sa prétention à une plus grande visibilité, à une expressivité plus marquée.

Craignant d'être débordées par les multiples communautés et courants plus effervescents, plus radicaux aussi, les institutions représentatives, telles que le Consistoire central ou le Rabbinat agréé, font preuve parfois d'un zèle intempesitif. Ils témoignent d'un soutien sans faille non seulement à l'existence de l'État d'Israël, mais aussi à la politique de ses dirigeants. Les modalités du lien à Israël divisent les Juifs de France, et si pour le plus grand nombre d'entre eux l'existence de cette nation n'est pas négociable, il semble que l'éventail va du soutien inconditionnel à ses dirigeants religieux ou politiques jusqu'à une critique radicale, idéologique et éthique, des options de son gouvernement. Alors que pour nombre de Juifs français, Israël constitue un référent identitaire, à l'égard duquel ils manifestent leur solidarité, pour d'autres il est à l'origine d'une rupture revendiquée avec les institutions juives de France qui apportent un soutien inconditionnel au gouvernement israélien.

Si le recul de l'État et des municipalités dans le domaine de l'aide sociale, de l'éducation, de la santé devait s'accroître, le pouvoir des communautés pourrait croître, favorisé par la décentralisation de certaines prérogatives de politique sociale de l'État. De même, s'est vu encouragé le rôle des notables locaux, installés dans un jeu de reconnaissance mutuelle et de clientélisme politique. Les exemples des communautés de province ou de banlieue apportent une illustration frappante à cet égard. A Toulouse, « *l'activité communautaire se déploie dans de nouveaux espaces urbains mais redéfinit également son inscription dans la vie de la cité [...]. Avec la décentralisation, les différentes institutions agissent dans un nouvel espace d'interaction et de négociation avec les pouvoirs locaux [...]. Les notables ethniques sont devenus des interlocuteurs privilégiés du mode politique*

¹⁶ L. Podselver, « L'attrait du particularisme », in G. Audisio, *Religion et Identité*, Publications de l'Université de Provence, Aix-en-Provence, 1998 p. 270.

¹⁷ *Ibid.*, p. 272.

local»¹⁸. Dès 1994, Dominique Schnapper a perçu le risque que la revendication multiculturaliste fait courir au projet politique et culturel commun ; celui de passer de la communauté au sens social à une communauté au sens politique. Les enquêtes ont montré que l'affirmation marquée d'un judaïsme plus religieux répond, selon les populations concernées, à des besoins différents. «*Le recours à une tradition, parfois oubliée, permet sur le mode symbolique, de déjouer l'exclusion ou une assimilation jugée néfaste, et de retrouver une filiation sociale et culturelle*»¹⁹. Le retour ou le repli sur la communauté semble obéir à des logiques diverses, voire opposées. Paradoxalement, il répond à un défaut d'intégration pour les uns, les plus démunis, ceux qui ont le sentiment de n'avoir pu trouver de place au sein d'une société où ils sont arrivés depuis peu, et à l'inverse à un surcroît d'intégration chez ceux qui, ayant souvent fort bien réussi leur insertion socio-économique, n'en sont pas moins saisis par le besoin de donner sens à leur appartenance juive.

L'INTERROGATION IDENTITAIRE

La vie en diaspora donne lieu par définition à une permanente confrontation d'identité et d'altérité. Il s'y est forgé ce que l'on pourrait appeler un habitus d'interrogation. Dans un ouvrage considéré comme classique, Richard Marienstras estimait que l'homme de la diaspora est doué d'un «*scepticisme créateur*»²⁰. «*Saisi par la nécessité d'une transaction entre des mondes que la vie distingue, sépare et parfois oppose violemment, [...] (il est confronté à) un véritable défi identitaire, qui part de la perplexité et du doute, pour tenter de réaliser une synthèse acceptable.*»²¹ L'interrogation juive porte sur un rapport social, elle n'est pas une simple question ontologique. Elle cherche à répondre à «*l'exigence ainsi éprouvée de penser, mais aussi de faire sa place parmi les hommes*»²². Les questions que les juifs se posent et posent au monde peuvent être appréhendées comme une sorte d'examen de conscience sociale. Elles sont orientées vers la compréhension d'un monde complexe, rendu difficile par l'expérience fondatrice de l'exil, de l'hostilité des autres, et du combat pour la survie. Elles reposent sur l'importance de cet héritage transmis de génération en génération, et dont l'illustration la plus importante est sans aucun doute la célébration du *Seder de Pessah* (veillée de la Pâque juive), souvenir de la condition d'étranger, début d'un double devoir de mémoire et de réflexion²³. Or, l'interrogation qui naît de cette expérience est une interrogation de la «*relation à l'autre*», qui seule doit permettre d'éviter

¹⁸ C. Bordes-Benayoun, «Appartenance communautaire, appartenance locale et citoyenneté», *Les juifs et la ville, op. cit.* p. 213.

¹⁹ L. Podselver, in G. Audisio, *op. cit.*, p. 275.

²⁰ R. Marienstras, *Etre un peuple en diaspora*, Paris, Editions François Maspéro, 1975.

²¹ C. Bordes-Benayoun, «Revisiter les diasporas», *Diasporas, Histoire et sociétés*, n° 1, 2002, pp. 11-21.

²² *Ibid.* p. 18.

²³ G. Bernheim, *Le souci des autres, au fondement de la Loi juive*, Paris, Calmann-Lévy, 2002.

qu'elle ne soit imposée par la société majoritaire, d'avoir en quelque sorte la maîtrise plus ou moins illusoire de cette rencontre avec l'autre, dans une relation d'égalité. Robert Misrahi au début de son ouvrage intitulé *La condition réflexive de l'homme juif*, a écrit de fort belles pages sur ce sujet. «*Ma relation avec le non-Juif est comme le milieu où j'évolue, l'atmosphère qui me nourrit, le délicat tissu que ma réflexion commençante risque de déchirer, précisément parce qu'il est mon enveloppe la plus proche : je ne dois pas hésiter et je prendrai maintenant cette relation à autrui comme objet de ma réflexion, puisque c'est elle d'abord, sous forme de malentendu à éviter, que je rencontre en moi-même lorsque je décide de fonder mon existence juive en la réfléchissant, au lieu seulement de la vivre.*»²⁴

Le questionnement juif sur le monde n'est pas seulement une inquiétude existentielle; il révèle aussi une conscience active pour régler son rapport au monde, sans nécessairement y parvenir. Cette conscience est plus ou moins éclairée selon les conditions sociales dans lesquelles elle apparaît, et elle n'équivaut pas à la lucidité, elle est souvent faite de perception diffuse, d'appréhension imparfaite du danger, de désir d'intégrer la *société des individus* de son temps.

«La question qui obsède le Juif est celle-ci: qu'est-ce qui m'autorise à me considérer juif? En quoi ce que je dis ou fais sont-ils parole ou actes juifs?», écrivait Edmond Jabès²⁵.

La première question que les enquêtes sociologiques rencontrent immédiatement n'est pas la classique question «qui est juif?», mais celle du «comment être juif?», et surtout celle du «comment être un *bon juif*?» et traduit une recherche éthique. Les réponses sont multiples, et renvoient aussi bien au respect des préceptes religieux (les *mitzvot*) qu'à une éthique de la relation qui privilégie la solidarité en dehors de toute conscience ou pratique religieuses. En effet, même quand ils ont rompu tout lien avec la religion et la communauté, nombre de juifs que la sociologie décrit comme «périphériques» se sentent peu ou prou redevables et solidaires du destin juif, en particulier parce qu'ils savent que le spectre de l'antisémitisme les menace toujours.

Dans un film réalisé par Jean Estèbe à Toulouse sur les Juifs durant la Seconde Guerre mondiale, l'une des grandes figures juives de la Résistance ayant appartenu aux FTP-MOI, témoigne de son rapport très distendu avec le judaïsme, mais déclare avec fermeté se «dire juif, ne serait-ce que pour embarrasser les antisémites»²⁶. Chez le plus «assimilé», cette solidarité tend à maintenir le fil communautaire aussi ténu ou distendu fût-il, et explique le phénomène des rassemblements conjoncturels et des retours ponctuels vers les centres institués de la vie juive. En dépit de la distance dans laquelle certains ont choisi de se tenir vis-à-vis de ceux-ci, agnostiques, athées, ou simplement ceux que l'on pourrait qualifier de juifs sans attache communautaire, peuvent parfois y revenir en effet quand le contexte les y invite. La guerre des Six jours fut l'exemple le plus marquant de ce retour ponctuel mais massif: la fréquentation des centres communautaires crût de

²⁴ R. Misrahi, *La condition réflexive de l'homme juif*, Paris, Julliard, «Les temps Modernes», 1963, p. 19.

²⁵ Cité par A. Médam, *Mondes juifs, l'envers et l'endroit*, Paris, PUF, 1984, p. 186.

²⁶ J. Estèbe, *En étrange pays I et II*, film vidéo VHS, Université Toulouse le Mirail, CIREJ.

même que les départs de la diaspora vers Israël. Être «un bon juif» se décline selon toutes les nuances d'interprétation de la condition juive moderne. L'individualisation de la vie juive a conduit en effet à faire d'une identité autrefois entièrement assignée par la naissance dans une communauté, une identité librement consentie, choisie sur un mode individuel. Aussi, le judaïsme depuis l'émancipation a-t-il connu une diversification de ses expressions. On peut être fidèle au judaïsme de moult façons, culturelles et culturelles, le tout étant pour une majorité des intéressés d'être précisément fidèles. La laïcisation du judaïsme a sans doute moins entraîné sa dissolution qu'une multiplication de ses expressions sociales et culturelles. La sphère religieuse n'est plus l'unique lieu d'identification.

De nombreux témoignages dès lors tentent d'interroger les valeurs juives à la lumière des leçons de l'histoire. Comme dans ce monologue d'un personnage d'une nouvelle de Rudnicki : «La sagesse juive ? Où était-elle la sagesse juive ? Je comprenais de plus en plus que la sagesse consiste à ne pas se laisser acculer à une situation sans issue. Et pourtant nous nous trouvons toujours dans une situation sans issue. Quel amer destin que d'être condamné à la bonne ou à la mauvaise humeur des gens ! Défrayer toute l'histoire humaine ? Payer et ne pas s'arrêter de payer ?»²⁷. La seconde question est également «classique» et est résumée par la fameuse formule «est-ce bon pour les juifs ?», source d'une inquiétude politique incessante. L'expérience de l'antisémitisme et de la précarité a forgé au long des siècles cette interrogation sur le monde, mais l'attente messianique contribue sans doute aussi à cette disposition d'esprit. Cette disposition se manifeste variablement, mais on en trouve l'expression dans le goût plus marqué pour l'information, le débat, la participation ou l'engagement politiques.

Informée par le souvenir des persécutions, l'incertitude des lendemains aiguise cette interrogation, mais l'interrogation ne peut se déclarer vraiment qu'en temps de paix et de démocratie. Sinon la question et surtout la réponse sont redoutables. Ainsi, la guerre et Vichy interdisent l'expression du doute, dans un univers menaçant où la rencontre avec l'autre devient impossible, comme le suggère Pérec évoquant la clandestinité : «Les choses et les lieux n'avaient pas de noms ou en avaient plusieurs ; les gens n'avaient pas de visage. [...] on ne rencontrait plus personne, on ne savait pas si c'était normal ou pas normal [...]. On ne demandait rien, on ne savait pas très bien ce qu'il aurait fallu demander, on devait avoir un peu peur de la réponse que l'on aurait obtenue si l'on s'était avisé de demander quelque chose. On ne posait aucune question».²⁸

Le regard aiguë que les juifs peuvent porter sur leur environnement social trouve sa meilleure traduction littéraire contemporaine chez «l'écrivain-sociologue»²⁹. On peut également en déceler l'acuité chez certains auteurs de sciences sociales, comme l'a admirablement fait récemment Pierre Birnbaum³⁰. Mais au-delà du genre littéraire par lequel la judéité s'affirme tout en décrivant la société

²⁷ A. Rudnicki, *Le marchand de Lodz*, Gallimard, 1969, pp.72-73.

²⁸ G. Pérec, *W ou le souvenir d'enfance*, Paris, Gallimard, 1997, p. 98.

²⁹ La formule est utilisée par Clara Lévy qui l'emprunte elle-même à André Elbaz. C. Lévy, *Écritures de l'identité*, Préface de D. Schnapper, Paris, PUF, «Le lien social», 1998.

³⁰ P. Birnbaum, *Géographie de l'espoir. L'exil, les Lumières, la désassimilation*, Paris, Gallimard, 2004.

dans laquelle elle évolue, la sensibilité des juifs au monde social s'exprime de manière plus variée et plus diffuse (peut-être même plus confuse parfois) dans une perspective descriptive et analytique qui s'attache à résoudre, à travers l'énigme du « malheur juif », l'énigme universelle de la relation à l'altérité. Les témoignages, les œuvres et les discours collectés par les enquêtes sociologiques peuvent en effet être lus ou relus dans cette perspective.