

La barbarie au bout des mots

Remarques sur quelques fondements sémantiques
de la judéophobie

GEORGES-ELIA SARFATI

REMARQUES LIMINAIRES

Les débats qui ont cours dans l'espace public, la reprise réflexive de leurs enjeux dans des perspectives scientifiques, distinctes ou conjointes, se nourrissent d'abord des données communes du langage. Mais c'est à peine si ce fait est entrevu, tant il va généralement de soi de supposer la « transparence » du langage. Or il n'est pas une seule question, parmi toutes celles qui se posent – question sociale, économique, politique, culturelle, etc. –, qui ne se présente, en même temps, sous le rapport de certaines données du discours accompagnées d'un ensemble de représentations également déterminées.

Le domaine des représentations identitaires n'échappe certainement pas à cette double série de déterminations. Il en manifeste la prégnance à son plus haut degré de cristallisation.

Pour contribuer à la réflexion collective sur les rapports qui se nouent aujourd'hui entre l'antijudaïsme et la barbarie, ou plus exactement pour tenter d'éclairer sous un rapport inédit les signes avant-coureurs d'un retour de la barbarie antijuive, j'envisage ici de questionner les conditions de langue à partir desquelles s'articulent peut-être certaines des nouvelles exclusives dont témoigne de nouveau notre époque. Je voudrais ainsi contribuer à établir la part et le rôle que jouent les représentations sémantiques ordinaires dans l'appréhension du débat relatif au thème identitaire juif. Et induire la réflexion à problématiser les certitudes du sens commun, de manière à faire apparaître, sous quel masque d'évidence, ceux qui prétendent légiférer sur ce sujet s'affrontent avant tout à des habitudes langagières, hautement déterminées, dont la pesée critique

tend à surdéterminer ce qu'ils tiennent le plus souvent pour une position idéologique dûment étayée.

PROBLÉMATIQUE

Depuis les débuts de son émergence politique, le sionisme a suscité nombre de critiques, des plus nuancées aux plus entières. Selon nous, en effet, le refus idéologique de l'État d'Israël – refus dont l'antisémitisme absolu¹ constitue l'expression doctrinale la plus aboutie – s'enracine précisément dans une série de représentations fort anciennes du fait identitaire juif.

L'éclaircissement d'une dimension fondamentale – sinon constitutive – d'un invariant de l'idéologie contemporaine intéresse au premier chef l'histoire des mentalités.

La thèse ici soutenue et défendue pourrait se formuler ainsi : 1) l'antisémitisme puise l'essentiel de son argumentaire dans les représentations les plus topiques de la judéité ; 2) l'antisémitisme s'articule à ces représentations par le biais de déterminations langagières qui opèrent, le plus souvent à l'insu des locuteurs, comme un véritable soubassement cognitif qui configure *a priori* l'expression du jugement historique.

Cette thèse que nous chercherons à étayer à partir des attestations que fournissent les dictionnaires d'usage courant tend à établir que les représentations sémantiques communes constituent les conditions de possibilité de tout débat.

Par « conditions de possibilité », il s'agit moins d'entendre l'ensemble des prérequis autorisant une connaissance lucide, que de désigner l'ensemble des schèmes de catégorisation imposés au raisonnement par l'usage linguistique.

Autrement dit, les formes idiomatiques conditionnent la possibilité d'une herméneutique spontanée des pratiques historiques. Elles définissent alors une possibilité non soumise à la réflexion, le plus souvent ignorante de ses déterminations successives et instituant, par conséquent, les catégories de l'usage en « évidences » ainsi qu'en « vérités de nature ».

PERSPECTIVES D'ANALYSE

L'analyse des racines sémantiques de l'antisémitisme peut être conduite à partir de deux optiques :

- le point de vue historique et diachronique qui permet de repérer les filiations notionnelles conduisant d'une certaine représentation de la judéité à une définition paratopique² du sionisme ;
- le point de vue fonctionnel et synchronique qui autorise la saisie d'une logique notionnelle transversale, informant dans le même temps la définition générale de la judéité et la compréhension actuelle du sionisme.

La perspective adoptée ici privilégie le point de vue fonctionnel et synchronique, et tentera de mettre au jour les principales orientations notionnelles qui – à partir de la définition de la judéité – configurent la compréhension commune du sionisme.

À cette fin, l'analyse sera menée à partir de trois pôles d'intelligibilité. Dans un premier temps, il sera question de prendre en vue les données sémantiques relatives à la conception commune de la judéité (« judaïsme », « juif », etc.). La description du plan de structuration de l'usage linguistique sera notamment l'occasion de restituer à grands traits les différentes étapes de constitution sémiotique du fait juif dans le prisme de la langue française. Dans un deuxième temps, les résultats de la précédente enquête seront comparés aux données du champ analogique de la judéité, de manière à mieux souligner comment se conçoit ce domaine sémantique, au-delà de la définition même des signes principaux. Dans un troisième temps, la perception sémantique du sionisme sera finalement abordée, en permettant à l'analyse de prendre appui sur l'éclaircissement préalable des arrière-plans notionnels. Enfin, dans un développement prospectif, nous interrogerons les enjeux notionnels de l'usage linguistique dans une perspective plus nettement discursive. Nous nous demanderons notamment dans quelle mesure les données linguistiques (et énonciatives) qui configurent, en français, la compréhension du fait identitaire juif, peuvent être rapportées – ou corrélées – à des dispositifs de discours fondateurs dont elles constitueraient des rémanences, des traces expressives ou des précipités sémantiques banalisés, littéralement érigés en données du sens commun.

Cette ultime mise en perspective sera notamment l'occasion de réfléchir sur les liens de continuité susceptibles de régir les logiques de l'usage vernaculaire dans leurs rapports avec les logiques discursives constituantes (théologie, droit, philosophie)³.

LE STATUT SÉMANTIQUE DE LA JUDÉITÉ

Il se distingue par la prévalence d'une organisation lexicale avant tout marquée par le point de vue culturel non juif, par ce qu'il convient, en d'autres termes, de désigner comme le primat du point de vue exogène.

Deux descriptions dictionnaires attestent cette prévalence. Tout d'abord la définition de l'entrée « Judaïsme », principalement glosée comme « religion des Juifs, descendants des Hébreux et héritiers de leurs livres sacrés »⁴; ensuite, dans le même ordre d'idée, la définition de l'entrée « Juif, juive ».

Le traitement lexicographique de ce terme est cardinal puisque sa compréhension articule l'essentiel des attentes de la perspective exogène, à chacun de ses niveaux d'analyse, le primat de ce point de vue. Envisageons, tour à tour, chacun de ces niveaux d'analyse comme autant de déterminations.

– *La détermination étymologique* du lexème « Juif » en situe l'introduction dans les langues romanes à partir du latin ecclésiastique :

« *juden* v. 980 ; *juieu* v. 1220, fem. *Juieue*, *juive* d'où le masc. *Juif* ».

L'opération de transfert approximatif du signifié, à travers les transpositions et les transcriptions successives du signifiant, est d'abord rapportée au prisme grec, et, préalablement, hébraïque :

« lat. *judaeum*, gr. *Ioudaios* « de Juda », de l'hébr. *yehudi*, de *Yehuda* « Juda ».

Mais cette description ne livre rien de l'acception sémantique de l'étymon hébraïque. Une connaissance, même approximative, du Livre d'Esther suffirait à renseigner le locuteur francophone sur l'intension d'un signe désignant, en hébreu, non seulement une caractéristique spirituelle (« religieuse »), mais encore un mode d'identification culturelle, linguistique, géographique, national, ce que suggère à peine, ici, la mention du terme « Juda », qui évoque avant tout le nom d'un patriarche et d'un chef historique.

– *La détermination sémantique* du lexème vérifie de manière systématique jusqu'à quel point le terme de tête a été entièrement redéfini dans le contexte de la polémique théologique (notamment chrétienne en Occident, mais aussi musulmane en Orient) contre le judaïsme. De sorte que les différentes acceptions du signe « Juif » portent avant tout témoi-

gnage d'un effet de discours ayant consisté dans une limitation, voire une réduction cléricale de l'identité juive⁵ :

- « 1. Nom donné depuis l'Exil (IV^e s. av. J.-C.) aux descendants d'Abraham (= hébreu, israélite) peuple sémite monothéiste qui vivait en Palestine. [...] – Personne descendant de ce peuple, répandu dans le monde entier et demeuré généralement fidèle à la religion et aux traditions judaïques. »
- « 2. Adj. Relatif à la communauté des juifs anciens ou actuels. Le peuple juif (cf. Le peuple élu). »

– *La détermination analogique* constitue un paramètre subsidiaire mais non négligeable. Il corrobore intégralement les orientations du principal traitement sémantique. De telle manière que la convocation de cet autre type de données opère avec le degré de validation et de pertinence d'un « test de vérification ».

« Religion juive = judaïsme, hassidisme, bible, massore, talmud, torah, circoncision, lévirat, shabbat.

Fêtes juives [...] Prêtres, docteurs juifs. Humour juif. »

Ce niveau d'analyse est éminemment représentatif du mode de structuration de l'usage qui, en la matière, exhibe le haut degré de dépendance à l'égard du schème théologique, puisque les éléments du champ associatif du terme « juif » dénotent tous une dimension du rituel, de la liturgie ou des coutumes traditionnelles du judaïsme.

– *La détermination sociolinguistique* est, pour sa part, de nature à modifier la mise en discours possible du lexème « juif » en délimitant celui-ci à partir d'un spectre d'emploi très spécifique. Le choix des exemples susceptibles d'illustrer effectivement la principale valeur d'emploi du terme se situe au plus près des contraintes de l'usage. Il s'agit de stéréotypes linguistiques :

« *Juif allemand, polonais.*

Dispersion des Juifs à travers le monde = Diaspora

Haine des Juifs = Antisémitisme

Persécutions subies par les Juifs = génocide, pogrom

Extermination des Juifs par les nazis = holocauste

Les Juifs ont obtenu le partage de la Palestine et la création de l'État d'Israël en 1947 = Sionisme

Juif né en Israël = Sabra. »

Du point de vue historique, les exemples relèvent principalement de l'histoire du XX^e siècle. Du point de vue culturel, ils dessinent une perception de l'histoire juive exclusivement marquée par ce que l'historien S. Baron a ironiquement appelé « la conception lacrymale de l'histoire juive », tout en soulignant la nécessité de différencier nettement entre l'histoire de l'antisémitisme (dont s'inspire, pour l'essentiel, l'historiographie non juive) et l'histoire du peuple juif qu'il ne saurait être question de confondre avec cette dernière. Du point de vue énonciatif, précisons que tous les exemples (sauf le dernier : « Juif né en Israël-Sabra ») sont des culturèmes, c'est-à-dire des reformulations conventionnelles qu'il serait aisé de rapporter à nombre d'événements marquants pour l'anthropologie de la mémoire collective⁶.

Ajoutons que, par leur facture linguistique, ces culturèmes constituent des proto-énoncés, susceptibles de caractériser le réseau discursif standard du lexème « juif ». Comme tels, ils relèvent, de façon complémentaire, de différents discours fondateurs ayant, à un titre ou à un autre, pris acte des faits saillants de l'histoire des communautés juives depuis l'Exil, mais surtout à l'époque contemporaine, et, qui plus est, dans l'aire occidentale. Il s'agit principalement du discours historiographique, avec les possibles subdivisions qui le caractérisent : histoire de l'antiquité (« Dispersion des Juifs à travers le monde = Diaspora », « Haine des Juifs : Antisémitisme »), histoire moderne et contemporaine (« Persécutions subies par les Juifs = Génocide, pogroms », « extermination des Juifs par les nazis = holocauste »⁷) ou bien écho du discours journalistique (sur le mode de la chronique), lui-même en prise sur la connaissance historique (« Les Juifs ont obtenu le partage de la Palestine et la création de l'État d'Israël en 1947 = sionisme »).

Par un mécanisme d'explicitation métadiscursif, ces culturèmes sont à leur tour qualifiés, au moyen d'une corrélation lexicale (« diaspora », « antisémitisme », « génocide », « pogrom », « holocauste », « sionisme »). Il est intéressant de noter alors comment le « sionisme » intervient au terme de cette énumération, à la manière d'un terme qui se laisse aussi déduire des précédents. Une relecture attentive de l'ensemble suggère, peut-être, que l'avant-dernier exemple (« Les Juifs ont obtenu le partage, etc. ») opère comme un *topos* argumentatif, justifiant notamment, et de manière explicite, le passage des termes précédents (« diaspora », « antisémitisme », etc.) au terme ultime (« sionisme »). L'un des effets de discours possible, relevant de l'implication du sens, consisterait alors à suggérer que « la reconnaissance du mouvement sioniste doit d'abord

se concevoir comme une réparation consentie par les nations au peuple juif après des siècles de persécution ».

Au demeurant, la verbalisation de cette inférence consiste du même coup dans l'explicitation d'un doxème caractéristique du débat (biaisé) relatif à la légitimité de l'État d'Israël⁸.

Conditionnée par les niveaux d'analyse antérieurs (étymologique, sémantique, etc.) la hiérarchie des exemples obéit à une certaine exigence chronologique, voire diachronique (*de la dispersion au sionisme*). Cette vectorisation porte un schème téléologique qu'il convient également d'apprécier à l'aune des corrélations que rend possibles la tautologie.

LA PERCEPTION SÉMANTIQUE DU SIONISME

La définition générale

À quelques variantes près, les dictionnaires de langue avancent une définition du sionisme qui situe invariablement cette philosophie politique dans l'optique de la définition généralement admise de la judéité et du judaïsme. Nous retiendrons ici, avant d'en analyser les implications notionnelles, la définition qu'en propose *Le Petit Robert* :

« *n.m.* 1886 ; de Sion, montagne de Jérusalem. Mouvement politique et religieux, visant à l'établissement puis à la consolidation d'un État juif (La Nouvelle Sion) en Palestine. »

Certaines formulations, plus anciennes, de cette même définition, ajoutent :

« *Mouvement politique et religieux, visant à l'établissement puis à la consolidation d'un État juif en Palestine, avant la création de l'État d'Israël*⁹. »

On soulignera d'emblée le mécanisme de singularisation du sionisme, présenté sans référence à la diversité doctrinale de ses orientations. C'est là une marque du procès de simplification propre à toute doxa que de réduire une philosophie à son lieu le plus commun.

Philosophie d'une définition : un régime d'antinomies

Cette définition, à première vue tout à fait rigoureuse, se caractérise par la corrélation explicite qu'elle établit entre judaïsme et sionisme d'une part, histoire du peuple juif et histoire politique d'Israël d'autre part.

Toutefois, un examen attentif de ses termes permet de déceler dans cette représentation sémantique une série de contradictions que, pour des raisons théoriques que nous allons éclairer, nous suggérons de qualifier d'antinomies.

À l'examen, en effet, les différents segments descriptifs mettent en œuvre des catégories relevant d'horizons notionnels – culturels, philosophiques et historiques – difficilement conciliables dans le champ de la modernité.

La délinéarisation de l'ensemble permet de différencier les problématiques suivantes.

– *L'antinomie du politique et du religieux.* Le sionisme est d'emblée caractérisé comme « mouvement politique et religieux ». Eu égard à la continuité qui existe entre judaïsme et sionisme, la perception théologico-politique du sionisme résulte sans doute de la pesée qu'exerce – en tant que donnée d'arrière-plan – la compréhension cléricale du judaïsme (cf. supra, note 3). Cette double caractérisation rend d'emblée problématique la compréhension du sionisme dans une ère de civilisation qui a depuis longtemps érigé l'autonomie de la sphère politique sur la religion ou la mise à distance du référent religieux¹⁰. Il en résulte un inévitable soupçon d'archaïsme, notamment lié au travail de la connotation dialectale (« mouvement religieux » appelle la représentation négative du rapport à la modernité, comme signifiant son refus), et de la connotation sociolectale (dans la terminologie politique, ce définisseur appelle la représentation d'une formation politique hétérogène aux normes de l'universalisme laïc).

La liaison probable de ces deux registres connotatifs est enfin de nature à permettre la mise en circulation d'énoncés aussi paradoxaux que : « Israël est un État théocratique » ou : « Israël est une ethnodémocratie ». En dernière analyse, cette schématisation articule une conception a-historique du sionisme dont l'émergence est préalablement datée de 1886, soit quelques décennies après la première expression du principe des nationalités en Europe. En effet, la définition globale qui en est proposée ne fait droit ni à la diversité de ses sources, ni aux liens pourtant étroits que l'inspiration sioniste entretient avec la philosophie politique moderne et contemporaine. Dans l'éventail des formulations connues, le sionisme étatique de Herzl reformule, dans la perspective d'une histoire juive appelée à se mesurer à un projet national, les principales vues d'une conception contractuelle de la nation, en référence directe à la philoso-

phie politique issue des Lumières. Chez Herzl, tout particulièrement, la référence à la « Nouvelle Sion », dans la mesure où elle s'accompagne d'une reprise des référents juifs traditionnels (le signe de l'Étoile de David ou bien le Lion de Judée), constitue un geste symbolique qui n'hypothèque d'aucune manière les principes de la modernité. Il est d'ailleurs révélateur du conflit qui oppose la vision endogène à la vision exogène du sionisme que deux traductions du titre du traité politique de Herzl (*Judenstaat*) ont effectivement cours : il n'est pas rare d'entendre parler de *L'État juif*, alors que Herzl, comme la plupart des théoriciens du sionisme, parle plus volontiers de *L'État des Juifs*. Il y a dans la première dénomination le signe d'une ontologisation persistante de l'identité juive systématiquement rapportée à son paramètre « religieux », tandis que la seconde désignation, en nommant le principe national d'une collectivité, ne préjuge d'aucune manière de ses évolutions, moins encore de ses contenus¹¹.

C'est du reste là le principal enjeu du débat philosophique qui, depuis un siècle, justifie la possibilité même d'un « débat de société » ; ce débat portant justement sur la question de savoir si l'État d'Israël a vocation à prolonger l'histoire juive diasporique – massivement dominée par le référent traditionnel du fait de l'Exil – ou bien, à s'en écarter pour fonder une ou plusieurs lignes d'évolution encore inédites. De sorte que ce qui occupe les esprits depuis la création de l'État d'Israël consiste moins dans une interrogation sur « le » sionisme que sur le post-sionisme, analogue spécifique, dans cette région du monde, de la question européenne de la post-modernité.

– *L'antinomie géopolitique Israël-Palestine.* Le sionisme est ensuite défini comme visant l'institution d'un « État juif (la Nouvelle Sion) en Palestine ». Ce bref segment cristallise à lui seul un autre paramètre de délégitimation probable de l'État d'Israël. La définition ne signale à aucun moment que l'aspiration sioniste tente de renouer avec le fil d'une histoire collective souveraine, ininterrompue. Sans doute, le lecteur peut-il reconstruire cette connaissance, soit sur la base de ses propres connaissances d'arrière-plan, soit par rapprochement intuitif ou inductif de deux termes mentionnés par l'article (« de Sion » et « la Nouvelle Sion »). Le lecteur peut en faire l'hypothèse, mais ce lien n'est pas explicité. En revanche, ce même segment définitionnel mentionne la « Palestine », comme lieu et réceptacle du projet sioniste. L'usage de cette terminologie, légitimée par plusieurs siècles d'historiographie – païenne, chrétienne ou laïque –, consacre en fait la sémiotisation de l'effacement de la dénomination

hébraïque d'une partie de la région, à des moments par ailleurs distincts de son histoire nationale antique (« Judée », ou bien « Israël », etc.). Il résulte de cette deuxième aporie que le mouvement sioniste se laisse circonscrire aux dimensions d'un espace apparemment étranger à son histoire, parti d'un « non lieu » territorial pour se saisir d'un « non lieu » national (pas même une sous-division administrative de l'Empire ottoman¹²). Cette description du sionisme, dissocié de ses propres déterminations – historiques et historiographiques –, autorise par voie de conséquence que ses développements soient appréhendés dans les termes d'une progression coloniale comparable à toutes celles qu'a connues l'Europe (soit le modèle de la guerre de conquête, ce qui n'est nullement le cas du sionisme). On conçoit comment la naturalisation d'un effet du discours politique dominant (les conséquences, sur la longue durée, de la conquête romaine – matérielle et symbolique – de la Judée) peut conditionner l'interprétation d'un événement tel que le sionisme, au point de fonder sa définition commune sur l'escamotage de sa propre logique.

– *L'antinomie du particulier et de l'universel*. Le sionisme est incidemment défini comme portant le projet d'un « État juif ». La formulation de ce syntagme articule une troisième contradiction. Celle-ci pourrait être considérée comme une variante de la première antinomie, puisque la mise ensemble du substantif « État » et de l'épithète « juif » semble redoubler l'opposition du « politique » et du « religieux ». À travers la répétition de cette opposition, c'est aussi implicitement l'opposition topique de l'ancien (juif/Bible) et du moderne (État/droit), du particulier (juif/peuple) et de l'universel (État/nation) qui s'avère mise en œuvre¹³. La dénomination « État juif » constitue une contradiction dans les termes au regard des contraintes idiomatiques. Tandis que la notion d'État dénote, de manière générale, la souveraineté politique, celle de « peuple juif » appelle nombre de représentations – religieuses, spirituelles, liturgiques –, effectivement lexicalisées (« peuple élu », « peuple du Livre », « peuple témoin », etc.) – distinctive du discours théologique. Il en résulte, pour un lecteur moderne, qu'il n'est rien moins qu'insolite que les représentants (les « Juifs ») d'une entité religieuse (« le peuple juif ») puissent prétendre au statut de nation souveraine et constituée. Il convient d'ailleurs de rappeler à ce stade de l'analyse à quel point la conception dominante du peuple juif et du judaïsme a pu constituer un obstacle durable à la reconnaissance du sionisme, lorsque dans la mouvance du « printemps des peuples », ses théoriciens – à l'Ouest comme

à l'Est ou en Orient – tentaient de faire entendre leur voix. Comment le peuple juif, par la médiation de la revendication, pouvait-il faire valoir un projet d'indépendance nationale, lui dont le mode de vie et le mode d'organisation communautaire le rendaient inaccessible aux critères définissant une nation ?

Selon les normes du principe juridique des nationalités, ce statut pouvait être octroyé à une collectivité moyennant la conformité à trois critères : la communauté territoriale, la communauté linguistique, la communauté sociologique. Le « peuple juif » dispersé ne vérifiait aucun de ces critères. Fait aggravant, *au regard des nations*, les « Juifs » ne se rattachaient *en apparence* que par la relative solidité du lien « religieux ».

MISE EN PERSPECTIVE

Pourquoi les dictionnaires de langue attestent-ils de cette conception de la judéité, et non d'une autre ? Pourquoi la description sémantique du fait identitaire juif inclut-elle tant de contradictions ? Pourquoi exhibe-t-elle tant de raisons aporétiques ? Pourquoi le judaïsme n'y est-il admis qu'au titre de religion ? Pourquoi le sionisme se conçoit-il sur le mode d'une tension apparemment irrésolue entre religion et politique ? Pourquoi le peuple juif ne se conçoit-il que dans les termes d'une identité théologique ?

Pour comprendre pourquoi le sens commun s'institue avec la force de conviction et la massivité de l'évidence, il faut se donner une hypothèse relative à la dynamique de l'usage linguistique dans ses rapports avec l'histoire des discours.

Notre hypothèse de travail est la suivante : ce qui se dit, et dans le même temps, ce qui se conçoit de la judéité dans l'usage vernaculaire ne serait que l'écho naturalisé d'un ensemble de conceptions d'abord formulées dans le cadre de discours fondateurs : discours théologique, discours juridique, discours philosophique, etc.

Il existerait un lien de continuité entre l'histoire des discours fondateurs et l'instanciation graduelle, et, finalement, durable du sens commun.

En d'autres termes, les conceptions dont témoignent spontanément les définitions sémantiques (en l'occurrence, de la judéité) constituent des expressions tardives, le plus souvent évidentialisées, d'un processus de banalisation, de thématization fondamentale.

Ainsi :

– La perception ainsi que la catégorisation sémantique du judaïsme, exclusivement entendu comme « religion », constituent le point d'aboutissement d'un marquage de la représentation du fait juif sous la pression de plusieurs siècles de polémiques théologiques – notamment chrétienne – contre le judaïsme. Mis en demeure de se justifier à l'intérieur des cadres idéologiques qui lui ont été imposés (en particulier, par la culture de la « disputatio »¹⁴), l'expression du judaïsme a gardé l'empreinte d'une définition cléricale, mais en quelque sorte projetée et acquise du dehors, ou au contact de l'extérieur. Il s'agit sans conteste d'un mécanisme d'aliénation – au sens obvie de ce terme – dont l'économie sémiotique de la langue porte trace. Aliénation que nous qualifierons de catégorielle, puisqu'il y va dans cette perspective d'un re-façonnement de la judéité dans le prisme du regard exogène.

– De même, la perception ainsi que la définition sémantique du sionisme comme « mouvement religieux et politique » constitue le point d'aboutissement d'une logique discursive appréhendant l'idée sioniste à l'aune des déterminations liminaires du discours théologique (postulant que le peuple juif est « le peuple du livre », etc.).

– À cette pesée critique du prisme théologique exogène, s'ajoutent les déterminations du discours philosophique en matière de conceptualisation du fait juif, pour autant que ce discours a pris le relais (sous la forme de la sécularisation des contenus) de la catégorisation imposée par le discours théologique. De Hegel¹⁵ à Marx¹⁶ et Sartre¹⁷, la mise au travail conceptuelle du signifiant juif se manifeste comme une reformulation, en philosophie, de la réduction cléricale de la judéité.

– À terme, les données du langage vernaculaire figurent à leur tour, pour le locuteur naïf comme pour l'analyste averti, un redoublement du savoir théologico-philosophique. Ce savoir se méconnaît souvent comme tel dans le premier cas (locuteur naïf), il se laisse interpréter, le cas échéant, à l'aune de ses déterminations discursives, dans le second cas (analyste). Dans les deux situations, les données sémantiques signalent de quelle manière le cumul historique de différents discours fondateurs (théologie, philosophie) a rendu possible et opérante la formation d'une doxa persistante. Celle-ci a été obtenue, au fil d'un long processus de dérivation sémiotique, par dissémination graduelle et généralisation de contenus canoniques et dogmatiques qui se sont, peu à peu, confondus avec l'usage.

Constitués en cadres cognitifs *a priori*, les dispositions de l'usage configurent l'activité énonciative, imposant au discours des schèmes préalablement façonnés. Ces contraintes définissent une herméneutique spontanée : par ces termes il convient d'entendre l'ensemble des manières de dire propres aux dispositions de l'idiome et non soumises au travail de la critique. Mais la notion d'herméneutique spontanée peut encore s'entendre en un sens beaucoup plus spécifique. Les usages décrits et consacrés par les dictionnaires définissent en outre des formes de catégorisation non élucidées par les locuteurs¹⁸.

NOTES

1. P.-A. Taguieff définit ainsi cette position idéologique : « La nouvelle judéophobie se fonde donc sur un amalgame polémique entre Juifs, Israéliens et "sionistes". Elle se constitue autour d'un noyau idéologique bien défini : ce que j'ai appelé "l'antisio-nisme absolu", qui, sur la base d'une délégitimation sans réserve de l'État d'Israël, prône ouvertement ou non son démantèlement, ou sa destruction violente » (in « Une menace planétaire », 2002, p. 70).
2. Du grec *topos* (lieu) et de *para-*, préfixe indiquant la notion de marginalité. Pour la mentalité moderne, fondée sur le principe de la laïcité, le mécanisme de définition canonique (théologique) de la judéité aboutit à la disqualification historique (politique) du sionisme. Observons que c'est le propre des discours exogènes sur la judéité qui rend problématique la réception du sionisme. Par discours contraires, nous entendons l'ensemble des discours qui thématisent la judéité à partir de la définition « religieuse » du fait juif : il s'agit d'abord des discours théologiques (chrétiens, mais aussi musulmans), ainsi que des discours de propagande antijuive (que l'on pense à toute la littérature judéophobe, depuis les *Protocoles des Sages de Sion* jusqu'à *Meln Kampfs*), ou encore le discours politique. Sur la question précise du sionisme, rappelons ici que, dans l'optique du nationalisme arabe (notamment palestinien), l'État d'Israël n'a aucune légitimité puisque les Juifs, gens du Livre, ne sauraient se constituer en nation. Ainsi : « Le Judaïsme, étant une religion, ne saurait constituer une nationalité indépendante. De même les Juifs ne forment pas une nation unique dotée d'une identité propre [...] » (article 20 de la Charte de l'Organisation de Li Critiques ou incriminants, tous les discours exogènes s'enracinent « cléricale » (diabolisée ou non) du fait juif.
3. La problématique des discours fondateurs, bien connue de longue date, a été spécifiée en analyse des discours, au profit du concept de « fondation », de la façon suivante : « La prétention attachée au statut de fondateur, c'est de fonder et de n'être pas fondé. [...] Les discours en œuvre une même fonction dans la production symbolique que nous pourrions dire d'*archéon*. Ce terme grec, éty-mologiquement intéressant [...] : "Lié à l'*arché*, 'source', le 'principe', et à partir de là 'commandement', 'pouvoir', l'*archéon*, c'est le siège de l'autorité, un palais par exemple, un corps de magistrats, mais aussi les archives publiques". L'*archéon* associe ainsi intimement le travail de *fondation* dans et par le discours, la

- détermination d'un lieu associé à un corps d'énonciateurs consacrés et une élaboration de la mémoire. » (D. Maingueneau, F. Cossuta, 1995, p. 112-113).
4. In *Le Petit Robert I, Dictionnaire de la langue française*, 2000.
 5. Il est ici important de souligner de quelle manière l'usage vernaculaire fait constamment retour sur la conception théologique du peuple juif. Au-delà de l'invariable caractérisation du peuple juif comme « peuple témoin », certains ecclésiastiques de haut rang entrevoient, au début du troisième millénaire, la nécessité de faire droit à la définition juive du fait juif, ainsi : « Nous devons d'abord spirituellement reconnaître le don de Dieu fait à Israël, puisque cela fait partie de notre foi [...]. Il nous faut de plus accepter aujourd'hui qu'Israël soit lui-même, que les Juifs se définissent eux-mêmes et qu'ils se définissent comme ils l'entendent » (J.-P. Lustiger, *La Promesse*, chap. 11 : « Examen de conscience des nations face à Israël », p. 161, c'est nous qui soulignons).
 6. Cette notion renvoie bien entendu aux travaux classiques de M. Halbwachs. Mais elle est ici évoquée pour souligner le fait que la constitution de la mémoire collective est un phénomène sociohistorique indissociable d'une sémiotisation constante de certaines représentations, par conséquent, d'un processus d'incorporation idiomatique de ces mêmes représentations. C'est sans doute la perspective de la linguistique sociale qui permet le mieux d'éclairer cet état de fait, mais considéré en quelque sorte au point de vue de son résultat.
 7. Le choix de cette corrélation lexicale n'est pas neutre, il résulte pour une part d'une mise en rapport conventionnelle, pour une autre part de l'affirmation d'une position idéologique. La qualification de l'« extermination des Juifs par les nazis » connaît diverses dénominations : juridique avec le terme de « génocide », théologique avec le terme d'« holocauste » ; c'est pour faire droit à l'expression endogène de cet événement historique que les Israéliens, et certains intellectuels juifs, ont opté pour le terme « shoah ». Le mot hébraïque « Shoah » (lexicalisé en français après l'impact culturel du travail de C. Lanzman, *Shoah* (1985) signifie « catastrophe », « anéantissement », et ne comporte aucune connotation sacrificielle, comme c'est le cas du mot « holocauste ». Rappelons que le choix de cette dernière dénomination revient à F. Mauriac. L'alternance holocauste/shoah rend compte, dans la plupart des langues vernaculaires occidentales, de la tension idéologique qui marque, au plan des discours, l'expression du point de vue exogène (fortement marqué par la culture d'Église) ou celle du point de vue endogène (juif et israélien, dans ce cas). La tentation est grande pour la chrétienté de qualifier d'« holocauste » ce que R. Hilberg qualifie, en historien, de « destruction » des Juifs d'Europe. L'emploi du terme « holocauste » commande, du point de vue discursif, à une entreprise de théologisation et de christianisation, voire d'esthétisation de la shoah. L'épisode politique du « Carmel d'Auschwitz » traduisait, au plan des symboles, cette intention profonde, puisque l'édification d'un couvent de carmélites dans l'enceinte de l'ancien camp d'extermination, ainsi que l'érection d'une croix géante dans ce même lieu, traduisaient la volonté de conversion *post mortem* des victimes du génocide. Cette entreprise culmine, au plan des textes officiels, dans la principale déclaration du Vatican sur cette question (cf. *Nous nous souvenons. Une réflexion sur la Shoah*, Paris, Le Cerf/Bayard, 1998) ; sur ce point, cf. G.-E. Sarfati (2000).
 8. Dans la perspective de la théorie linguistique de la doxa (G.-E. Sarfati, 2002), un *doxème* désigne un fragment de doxa. En l'occurrence, le thème du sionisme/réparation du génocide participe pleinement de la conception exogène de l'histoire juive, puisque le sionisme se développe dès le milieu du XIX^e siècle, soit près d'un siècle

- avant le déclenchement du génocide. Voilà pourquoi il s'agit là d'un argument « biaisé », au sens où il procède d'une orientation de pensée fermée à la compréhension ou à la reconnaissance *interne* de l'histoire juive.
9. C'est nous qui soulignons.
 10. C'est un fait distinctif que les grandes révolutions modernes – Révolution française d'inspiration jacobine, Révolution soviétique d'inspiration marxiste – en renversant des monarchies théocratiques, se sont notamment placées sous le signe de l'anticléricalisme. Selon une logique discursive plus profonde, elles ont eu pour effet de confirmer les conceptions d'ancien régime, notamment en matière d'appréciation du judaïsme, ainsi définitivement « reconnu » comme « religion ». En France, notamment, le débat politique et philosophique relatif à l'émancipation civique des Juifs a abouti à l'institution du « culte » ainsi qu'à la définition de la « confession israélite ». En octroyant aux Juifs « tout en tant qu'individus, rien en tant que nations » (selon la déclaration de Clermont-Tonnerre), l'une des paroles fondatrices de la modernité européenne sanctionnait, au-delà de l'ancien régime, la conception cléricale du judaïsme. Au sens conceptuel, la modernité républicaine affirmait l'émancipation *individuelle* à ce prix : celui du *refus principiel et catégoriel du souverainisme juif*. C'est là l'une des dimensions cardinales de la *sécularisation des valeurs*.
 11. C'est d'ailleurs, pour ne citer qu'un seul exemple, très représentatif, tout le sens de la réflexion de Y. Leibovitz dans la plupart de ses écrits, cf. *Judaïsme, peuple juif et État d'Israël*, Paris, J.-C. Lattès, 1985. Pour une compréhension plus systématique de cette question cruciale, le lecteur pourra se reporter aux travaux d'historiens ainsi qu'aux anthologies philosophiques (en particulier : D. Charbit, 1998).
 12. Pour un état des lieux précis, le lecteur se reportera à l'ouvrage de R. Pérennès : *La Palestine et la décadence de l'Empire ottoman (1820-1920)*, Nantes, Ouest Éditions, 1999.
 13. C'est la distinction ecclésiastique entre « Ancien » et « Nouveau Testament » qui sert de modèle productif, implicite à cette série d'oppositions.
 14. Le paradigme de ce type de rapport institutionnel qui régla pendant longtemps la relation de la Catholicité et du judaïsme se trouve exposé dans *La Dispute de Barcelone*. Le lecteur se reportera aux recherches de G. Dahan (1991). La polémique judéo-chrétienne constitue le cadre fondateur de la perception de l'identité juive, cadre qui assure la mise en place de toutes les déterminations sémantiques ultérieures.
 15. « C'est aussi à ce Dieu que l'autre opposé à la totalité du monde, à savoir Abraham, devait être maintenu dans l'être, lui qui sinon aurait tout aussi peu eu la possibilité d'être, et qui grâce à lui seul entraînait avec le monde dans une relation médiate, l'unique sorte de liaison avec le monde possible pour lui ; son idéal lui soumettait le monde, lui offrait de lui ce dont il avait besoin et, contre le reste, lui garantissait la sécurité. » (Hegel, *L'Esprit du christianisme et son destin*, chap. 1, « L'esprit du judaïsme », p. 53).
 16. « C'est parce que l'essence véritable du Juif s'est réalisée d'une manière générale dans la société bourgeoise, que la société bourgeoise n'a pu convaincre le Juif de l'irréalité de son essence *religieuse* qui n'est précisément que la conception idéale du besoin pratique [...]. L'émancipation sociale du Juif, c'est l'émancipation de la société civile du Judaïsme » (Marx, *La Question juive*, p. 55-56).
 17. « Le problème juif est né de l'antisémitisme ; donc c'est l'antisémitisme qu'il faut supprimer pour le résoudre. [...] « Cela signifie que l'antisémitisme est une représentation mythique et bourgeoise de la lutte des classes et qu'il ne saurait exister dans une société sans classe » (Sartre, *Réflexions sur la question juive*, p. 178 et 181). Le

point de vue de Sartre expose une nouvelle variante de la conception exogène de l'identité juive (conception selon laquelle il n'y a pas d'histoire juive spécifique) ; d'autre part, il constitue une reformulation partielle de la thèse marxiste. Le déplacement que Sartre fait subir à cette thèse consiste à dire que l'antisémitisme disparaîtra avec la société de classes (pour Marx, c'est le judaïsme). Il s'agit d'une position symétrique relative au « problème juif ».

18. Les corrections apportées aux notices lexicographiques introduisent des changements de perspective substantiels. Il faut ici mentionner les récents amendements de la description dus à Marie Josée Brakkha. Ainsi, depuis 2002, le *Petit Robert de la langue française* comporte ceci : « Juif, ive [...] 1. Nom donné depuis l'Exil (iv^e s. av. J.-C.) aux Hébreux (hébreux, israélite), peuple sémite qui vivait en Judée (Israël et Cisjordanie actuels) » ; de même : « Sionisme [...] Mouvement politique visant à l'établissement puis à la consolidation d'un État juif (La Nouvelle Sion) en Palestine ». Dans le premier cas, c'est la désignation géopolitique qui a varié (« Judée » à la place de « Palestine »), dans le second cas, c'est le nombre des épithètes (« religieux » a été supprimé). Il en résulte une mise en perspective plus exacte : du point de vue historique d'abord, du point de vue philosophique ensuite. Ce type d'initiative, très important, comble plusieurs écarts et tend, tout en adhérant à l'usage linguistique, dans sa compréhension contemporaine, à proposer aux locuteurs des formes de catégorisation moins tributaires des anciens schèmes notionnels.



BIBLIOGRAPHIE

- Avinéri S., *Histoire de la pensée sioniste*, Paris, Lattès, coll. « Judaïques », 1981.
- Benveniste E., *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2 vol., 1993.
- Charbit D., *Sionismes, textes fondamentaux*, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque des Idées/Menotah », 1998.
- Candau J., *L'Anthropologie de la mémoire*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1996.
- Crépon M., *Les géographies de l'esprit, enquête sur la caractérisation des peuples de Leibniz à Hegel*, Payot, coll. « Bibliothèque philosophique », Paris, 1996.
- Dahan G., *La Polémique chrétienne contre le judaïsme au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel, coll. « Présence du Judaïsme », 1991.
- Faye J.-P., *Migrations du récit sur le peuple juif*, Paris, Belfond, 1971.
- Faye J.-P., de Vilaine A.-M., *La Dérision antisémite et son langage*, Paris, Babel, 1993.
- Foucault M., *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.
- Guilhaumou J., Maldidier D., Robin R., *Discours et archives*, Liège, Mardaga, coll. « Philosophie du langage », 1994.
- Hegel G.W.F., *L'Esprit du christianisme et son destin*, Paris, Pocket, coll. « Agora ».

- Herzl T., *L'État des Juifs*, Paris, L'Herne, 1969.
- Jucquois G. Sauvage P., *L'Invention de l'antisémitisme racial, l'implication des catholiques français et belges (1850-2000)*, Bruxelles, Academia Bruylant, coll. « Sciences et enjeux », 2002.
- Lanzmann C., *Shoah*, 1985, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1997.
- Laqueur W., *Histoire du sionisme*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1994.
- Legendre P., *Sur la question dogmatique en Occident*, Paris, Fayard, 1999.
- Lowith K., *Histoire et salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, éd. anglaise originale : 1949, allemande : 1953 ; trad. fr. : 2002, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 2002.
- Maingueneau D., Cossuta F., « L'analyse des discours constitutants », in *L'Analyse des discours en France, Langages*, n° 117, mars 1997, Larousse, p. 112-125.
- Marx K., *La Question juive*, trad. fr. J.-M. Palmier, Paris, UGE, coll. « 10/18 », 1968.