

## **Humour juif, humour antisémite : trouble dans le genre ?**

Philippe Zard, Université de Paris-Nanterre

in Florence Leca-Mercier et Anne-Marie Paillet (dir.), *Le Sens de l'humour. Style, genres, contextes*, coll. « Au cœur des textes », n° 34, L'Harmattan, 2018, p. 235-249.

La tâche est inconfortable.

De manière générale, quiconque se hasarde à dissenter sur l'humour s'expose au double reproche de pédantisme – à tort ou à raison (exigerait-on d'une conférence sur la violence qu'elle se conclue en carnage ou d'un exposé sur l'érotisme qu'il s'achève en performance ?), l'on a tôt fait de reprocher à un théoricien de l'humour d'en manquer cruellement – et de frivolité, pour peu que, fuyant l'aridité du concept, on se vautre dans les délices du florilège. Aussi, ne serait-ce que pour préserver son honneur de chercheur, il importe de suivre le sentier – un peu moins étroit qu'un cheveu, peut-on espérer – entre une ontologie barbante et une anthologie poilante.

À ce premier obstacle s'ajoute le caractère scabreux du sujet choisi dans le cadre de cet exercice. Il y sera question d'un sujet qui fâche.

On entend souvent qu'une blague juive serait une blague antisémite racontée par un Juif – ou (variante) qu'une blague antisémite serait une blague juive racontée par un autre. Cette proposition séduisante est fallacieuse, voire pernicieuse. Sa nocivité métastase sur internet, dans la duplicité de ces sites d'« histoires juives », qui collationnent indifféremment les perles de l'humour juif et les rebuts de l'humour antisémite...

On n'a pourtant pas tout dit lorsque l'on a dénoncé la confusion : il faut encore tenter d'en comprendre l'origine, d'en délimiter le périmètre de fausseté, et corrélativement d'en discerner l'arrimage empirique qui lui donne, à l'occasion, des airs de vraisemblance.

Aborder ces questions, c'est se risquer dans une zone d'insécurité éthique plus encore que d'incertitude intellectuelle. La démarche qu'on se propose consistera d'abord à examiner ce qui, dans la culture juive elle-même, a pu exposer à cette confusion ; elle visera ensuite à arpenter, par mesure de salubrité, la ligne de démarcation entre la disposition théologico-culturelle à l'autodérision et le dispositif d'exécration antisémite ; elle s'achèvera sur quelques hypothèses touchant à l'existence de cas douteux, en rapport avec les vicissitudes modernes de la conscience juive.

## 1. Le judaïsme : une matière à rire ?

Les Juifs, qui sont des hommes comme tout le monde (*mais un peu plus*, ajoute une blague célèbre...), font de l'humour sur toutes sortes de sujets : le sexe, la famille, le travail, la politique... Ce vaste répertoire ne soulève guère la question de la frontière entre humours juif et antisémite. La suspicion ne commence que dans un sous-ensemble très particulier de l'humour qu'on prête souvent aux Juifs : celui qui fait de ceux-ci la matière même du rire. Mais d'où vient cette inclination à rire de soi ? Et du reste, qui est le « soi » dont on se rit ? Quand je me moque des Juifs, si je suis juif moi-même, est-ce pour rire de moi-même ou d'autres Juifs ? Est-ce pour m'inclure dans ce groupe qui fait l'objet de ma moquerie, ou au contraire pour m'en distinguer ? Et quelle naïveté de croire, à l'instar de certains, qu'il suffirait d'être juif pour être acquitté de toute trace d'antisémitisme – alors que la liste des Juifs ayant abusé de leur droit à l'antisémitisme serait interminable – ou qu'il suffirait de ne pas *être* antisémite pour que mon *propos* soit au-dessus de tout soupçon.

Un sujet tel que celui-ci devrait toujours, décidément, commencer par un essai d'auto-analyse. C'est pourquoi je commencerai impudemment par un exemple ne devant rien à l'histoire de l'humour mais tiré de la vie qu'on dit réelle.

Pour en comprendre la portée, il convient de savoir que le commandement cardinal du repos sabbatique a donné lieu à une vaste production législative, et à l'établissement d'une liste de trente-neuf activités interdites, parmi lesquelles l'action de *couper*. Or cet interdit a pu poser, au quotidien, certains embarras dont témoigne un échange récent sur un forum « communautaire » orthodoxe. La question est la suivante : que faire quand on n'aurait pas eu la présence d'esprit de prédécouper son papier-toilettes avant le début du Shabbat ? Qu'on se rassure, répond un brave rabbin, les Sages ont prévu des palliatifs : il est permis, dans pareil cas, d'utiliser du papier à lettres (mais vierge, par respect pour l'écriture !). Soit, mais si, dans mon malheur extrême, je ne dispose pas de papier à lettres ? Il existe toujours une réponse sinon sous la main, du moins sous le coude, et c'est là que l'ingéniosité rabbinique fait merveille ; dans ce cas, il est toléré de

déchirer le papier-toilettes de façon « anormale ». C'est à dire en bloquant le papier avec un coude et en le déchirant avec l'autre coude. En effet, l'interdiction de déchirer du papier de façon « anormale » ne relève que d'un commandement rabbinique<sup>1</sup> que les décisionnaires ont levé par respect pour la dignité humaine. [...] Une autre possibilité consiste à utiliser le papier

---

<sup>1</sup> On distingue, dans le judaïsme, les interdits directement issus de la Torah de ceux qui ont été ajoutés par des décisions rabbiniques et qui peuvent être levés plus facilement lorsque les circonstances l'exigent.

d'un rouleau sans le découper, laisser tremper la partie sale dans la cuvette puis tirer la chasse, ce qui va automatiquement le déchirer. En effet, en tirant la chasse, on ne fait que « causer » la déchirure du papier, ce qui n'est qu'une interdiction rabbinique que l'on peut lever.

Enfin, on pourra également s'adresser à un non-juif « par allusion » et lui dire : « je n'ai pas de papier toilette coupé ». Il comprendra de lui-même qu'on attend de lui qu'il coupe du papier.<sup>2</sup>

De quoi rit-on ici ? D'évidence, l'effet comique tient à un « dépaysement », un déplacement de cadre. Car ce n'est pas une blague juive, et le rabbin qui énonce ses *responsa* sanitaires n'a rien du Rabelais qui réinvente le « torche-cul » ; il est sérieux comme un pape, tout comme la personne qui l'interroge. C'est d'abord ce sérieux qui nous amuse, qui accuse l'étrangeté que peuvent présenter, aux yeux d'un public « profane », certaines facettes du judaïsme pratique... On jouit de la distance qu'il y a entre « nous » et ces deux personnes qui semblent si exotiques. Et c'est celui qui rapporte l'anecdote qui fait de l'humour, qui *fait le malin*, qui s'amuse à leurs dépens devant un public qu'il suppose complice. Cet humour n'est donc pas innocent, même s'il demeure relativement inoffensif. Dans d'autres contextes, il *pourrait* être antisémite (imaginons l'usage qu'en ferait un Dieudonné), mais nous sommes dans un de ces cas où la situation énonciative permet d'exonérer d'intentions hostiles, jusqu'à plus ample informé, le rapporteur de l'anecdote et les gens de bonne compagnie qui constituent son public. Si cependant cet exemple peut nous retenir, c'est aussi qu'il permet de cerner ce qu'il peut y avoir de spécifiquement juif dans l'humour. Dans l'anecdote en question, s'exprime ce que Walter Benjamin appelle « les aspects comiques de la théologie juive »<sup>3</sup> – ceux que, selon lui, il était nécessaire de connaître pour lire Franz Kafka. Ils reposent, pour partie, sur le développement des complications prosaïques auxquelles le service de Dieu contraint souvent le fidèle – vu de l'extérieur, et parfois même à ses propres yeux si, à la différence des protagonistes de notre anecdote, il s'avise de faire un pas de côté. Et comment ne pas sourire à l'idée que le culte du Nom Ineffable puisse m'acculer à de telles extrémités en des lieux d'aisance bien mal nommés pour l'occasion – bref, que le Très-Haut se mêle à ce point du très bas ? Au nom de ces mêmes contraintes, une grande autorité rabbinique rappela naguère (sans rire) qu'il était interdit de se curer le nez le jour du Shabbat en raison du risque d'arrachage de poils, lequel pouvait être assimilé à un « travail ». Là donc où le Juif observant voit un service

---

<sup>2</sup> <http://cheelot.universtorah.com/cheelot-997-couper-du-papier-toilette-le-chabbate--.htm> (l'orthographe et le français ont été corrigés).

<sup>3</sup> W. Benjamin, *Benjamin über Kafka. Texte, Briefzeugnisse, Aufzeichnungen*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1981, p. 91

du divin jusque dans les petites choses, le regard extérieur persiflera volontiers le littéralisme un poil vétilleux du pharisien.

Cette théologie dans laquelle la Révélation se monnaie en une infinité de règles et d'interdits qui ne laissent de côté aucun aspect du quotidien, les malentendus, les drames et les embarras qu'elle peut entraîner sont la source de multiples « blagues juives », mais aussi de quelques chefs-d'œuvre littéraires, de Zangwill à Mordecai Richler. Songeons à *Solomon Gursky* et à l'histoire navrante de ces Inuits convertis à quelque variante schismatique du judaïsme, décimés dès leur première célébration de Kippour pour avoir négligé que le jeûne rituel – censé s'achever à la tombée de la nuit – n'était pas prévu pour des latitudes où le jour durait six mois...

S'il y a dans le pharisaïsme – entendu (au sens paulinien) comme dévotion à la lettre divine – un gisement comique potentiel, on peut chercher plus en amont encore – dans la structuration même de la relation à Dieu telle que le judaïsme l'a élaborée – l'origine de cette inclination juive à l'autodérision, si l'on accepte de voir dans l'autodérision la modalité comique de l'autocritique. Le Dieu que les Israélites inventent est un Dieu qui les exalte et les malmène, les élève « au-dessus des Nations par ses commandements » tout en leur rappelant leur indignité, les soumettant à une discipline telle qu'ils ne peuvent que se sentir défaillants. Tant et si bien que chaque coup du sort peut passer pour une mesure de rétorsion, comme ne cessent de le rappeler les prophètes. Theodor Lessing écrira ainsi que « le peuple d'Israël est le premier, le seul peut-être de tous, qui ait cherché en soi-même la coupable origine de ses malheurs dans le monde. Au plus profond de chaque âme juive se cache ce même penchant à concevoir toute infortune comme un châtement »<sup>4</sup>.

L'héritage prophétique témoigne de cette propension à l'autodénigrement, corollaire de l'amour de soi : l'engeance d'Israël ne se déclare élue qu'à la mesure de la sévérité qu'elle exerce sur elle-même. De là aussi ce mouvement de diastole et de systole qui est celui d'un certain humour juif qui, comme pour se venger des déboires consécutifs à l'invention de Dieu, n'hésite pas à mettre en scène l'impuissance du Tout-Puissant, défait ou désarçonné par son peuple « jouissant et faillible »<sup>5</sup>, ou à se dépeindre lui-même dans son inaptitude à satisfaire aux exigences sublimes auxquels il est astreint, voire – cas limite – à défier, à l'instar de Shalom Auslander, un Dieu soupçonné de perversité :

---

<sup>4</sup> Th. Lessing, *La Haine de soi ou le refus d'être juif [Jüdischer Selbsthaß, 1930]*, trad. M. Ruben Hayoun, Paris, Berg International éditeurs, 2001.

<sup>5</sup> Gérard Rabinovitch, *Comment ça va mal ? L'humour juif, un art de l'esprit*, Paris, Bréal, 2009, p. 17.

Quand j'étais petit, mes parents et mes maîtres me parlaient d'un homme qui était très fort. Ils disaient qu'il était capable de détruire le monde entier [...]. Il était très important de ne pas le contrarier. Lorsque nous obéissions à ce qu'il avait édicté, cet homme nous aimait bien. Il nous aimait tellement qu'il tuait tous ceux qui ne nous aimaient pas. Mais si nous n'obéissions pas, alors il ne nous aimait pas. Il nous détestait. Parfois, il nous haïssait tellement qu'il nous tuait ; parfois, il laissait d'autres gens nous tuer. C'est ce que nous appelons les jours de fête : à Pourim, nous nous souvenons de la fois où les Perses ont essayé de nous tuer ; à Pessah, nous nous souvenons de la fois où les Égyptiens ont essayé de nous tuer ; à Hanoukka, nous nous souvenons de la fois où les Grecs ont essayé de nous tuer.<sup>6</sup>

Contentieux perpétuel d'un peuple avec sa Loi, avec son Dieu, avec sa propre faillibilité : comment s'étonner que la culture juive ait fourni des armes à ses ennemis ? L'histoire de l'Église en témoigne : les fulminations bibliques et prophétiques contre le « peuple à la nuque raide », à usage interne, n'ont pas manqué d'être recyclées dans la polémique antijudaïque ; il n'est pas rare que certains écrits juifs (comme *L'histoire de l'antisémitisme* de Bernard Lazare) soient les livres de chevet de militants antisémites.

## 2. Sachez les reconnaître

De la structure bipolaire du judaïsme – exaltation/rabaissement, amour de soi/autodénigrement – se dégagent ainsi deux lignes de fuite : l'une, interne, du côté de l'autodérision (un peuple se rit de sa Loi ou de sa propre faillibilité), l'autre, externe, qui retourne contre eux les accusations et doléances que véhiculent leurs textes fondateurs. À ce niveau, il demeure assez simple de distinguer entre la plainte juive et le procès antisémite.

Dans le domaine de l'humour, il est certes des cas faciles à trancher.

Soient les trois blagues suivantes sur le génocide :

Comment faire tenir 40 Juifs dans une Volkswagen ? Deux à l'avant, deux à l'arrière et 36 dans le cendrier.

Pourquoi les Juifs refusent-ils de revenir en Pologne ? – Parce qu'ils ont peur de payer la note de gaz.

— Vous aussi vous parlez l'allemand ?

---

<sup>6</sup> Sh. Auslander, *La Lamentation du prépuce [Foreskin's Lament, 2007]*, trad. B. Cohen, Paris, Belfond, 2008, p. 9.

— Oui.

— Berlitz ?

— Non, Treblinka.

Quelle est ici la loi – ou *l'aloï* – qui permet de repérer, sur le marché des blagues dites juives, la fausse monnaie ? Comme le rappelle Gérard Rabinovitch, une « “blague antisémite” ne sera jamais une “blague juive” racontée par un “autre”. Ce ne sera toujours rien qu’une blague antisémite aux stéréotypes “pousse au meurtre”. »<sup>7</sup> On ajoutera volontiers : quand bien même elles seraient racontées par des Juifs à d’autres Juifs ; c’est là, la limite de l’argument « contextualiste ».

La blague sur le cendrier inscrit celui qui l’énonce et ceux qui l’écoutent *dans le camp des meurtriers* ; elle extermine une seconde fois, *chosifie* les victimes en redoublant l’opération génocidaire ; celle sur « la note de gaz » fait pire lorsque, accréditant le stéréotype de la pingrerie juive, elle légitime *a posteriori* la haine exterminatrice ; la troisième, en revanche, en faisant du camp de Treblinka une ironique école de langues, est une invitation à penser l’articulation entre une tragédie historique et l’expérience du rescapé.

Opérer cette distinction ne vaut pas censure. On peut certes proposer un autre mot qu’ *humour* pour désigner le rire qui s’exerce aux dépens du faible, de la victime, de l’inférieur ; mais il est avéré que des blagues racistes, sexistes ou simplement méchantes peuvent faire rire ou sourire sans nous condamner au banc d’infamie. Le mécanisme de ce rire relève d’une dynamique psychosociologique depuis longtemps mise au jour : celle d’un jeu avec la censure ; le rire est alors la soupape qui permet d’alléger le refoulement pulsionnel sur lequel repose tout processus d’humanisation. Il reste que, dans le cas des histoires ouvertement malveillantes, le plaisir que nous en tirons est généralement assorti d’une gêne qui vient témoigner de la résistance que notre surmoi moral continue de lui opposer.

Il s’en faut cependant qu’il soit toujours aussi aisé de repérer, comme dans les exemples précédemment mentionnés, la traçabilité d’une blague. Dès qu’il n’est plus question ni de Dieu ni d’Auschwitz, mais de mœurs ou de mentalités, la zone d’intersection devient plus incertaine, et le discernement implique la mise en œuvre de critères plus subtils. La satire que les Juifs exercent sur eux-mêmes peut parfois rencontrer ou croiser celle que produisent les antisémites. Verra-t-on là *le complexe de Cyrano* qui consiste à n’accepter les brocards qu’à condition de « se les servir soi-même » ? Serait-ce valider, contre nos propres hypothèses, qu’un même

---

<sup>7</sup> G. Rabinovitch, *op. cit.*, p. 16.

discours peut être entendu comme attestation d'humour juif ou d'antisémitisme selon son contexte énonciatif ? Pas tout à fait.

Soient les trois autres « histoires drôles » suivantes (la troisième est empruntée à un film) :

— *Pourquoi les Juifs ont-ils un grand nez ?*

— *Parce que l'air est gratuit.*

— *Pourquoi Dieu a-t-il créé les goys ?*

— *Pour acheter au détail.*

*J'ai douze ans. Je fais irruption dans une synagogue. Je demande au rabbin le sens de la vie. Il m'explique le sens de la vie. Mais il me l'explique en hébreu. Je ne parle pas hébreu. Alors il essaie de me vendre des cours d'hébreu à 600 dollars<sup>8</sup>.*

Eût-on glané l'équivalent de la première blague dans *Les Caractères* de La Bruyère (« Pourquoi Chrysippe a-t-il un grand nez ? ») associé à un type d'homme (« l'avare ») qu'on en eût salué l'esprit ; à l'inverse, et quel que soit son contexte énonciatif, cette blague qui active un double stéréotype (difformité et avarice) ne tend qu'à un effet de stigmatisation.

Rien ne certifie la traçabilité de la deuxième blague : elle peut être d'origine juive ou d'origine antisémite. La source de l'hésitation vient de ce qu'elle peut jouer sur les deux tableaux : satire antisémite d'un peuple mercantile et tribal ; expression d'une revanche sociale ou d'un narcissisme de groupe qui jouit de sa supériorité sur « l'autre ». Entre les deux : exercice d'une censure morale à usage interne dans laquelle un peuple se rirait des tendances ethnocentriques ou de la morale étriquée de certains des siens.

L'extrait du *Zelig* de Woody Allen pose un autre problème. Nul n'aurait l'idée d'imputer la reconduction du stéréotype à une forme d'hostilité antisémite. Serait-ce en raison de l'énormité du trait ? Mais la blague sur le nez juif n'était pas moins énorme. Est-ce une question d'*ethos* ou de contexte ? En partie : dans les milieux auxquels s'adresse Woody Allen (ambassadeur de l'humour juif new yorkais), l'antisémitisme n'a pas droit de cité ; cette sécurité est pour beaucoup dans le sentiment que l'on peut faire circuler des caricatures en toute innocuité. Le critère esthétique n'est pas à négliger : la réussite formelle de la performance comique prévient et conjure le risque d'une exploitation malveillante ; le public contracte

---

<sup>8</sup> W. Allen, *Zelig* (1983) (le personnage se confie à son psychanalyste).

envers celui qui le fait rire de bon cœur une forme de gratitude qui en innocente le comique ou en désamorçe du moins les effets pernïcieux virtuels.

### 3. Le peuple élu « en ballottage » (Tristan Bernard)

La réussite de cette opération de désactivation (ou de neutralisation) de la nocivité du cliché est cependant toujours aléatoire – elle demande ce que l'on appelle du talent – et périodiquement soumise à controverses. Les raisons en tiennent à la fois à l'essence de la communication littéraire – qui repose sur un dérèglement raisonné de repères énonciatifs : indétermination du locuteur, ambiguïtés du récit, impondérables de la réception – et à la complexité propre du fait identitaire juif, envisagé dans sa plasticité ontologique et ses mutations historiques.

Pour que l'humour juif soit suffisamment distinct de l'humour antisémite, il faut qu'il y ait, paradoxalement, parfois au cœur même des tourmentes et autres avanies historiques, une forme d'assurance culturelle. C'est ainsi que, pour Theodor Reik, « le caractère auto-ironique et parfois auto-avilissant de l'humour juif n'est possible que si l'on présuppose chez les Juifs une perception inconsciente ou préconsciente du niveau élevé de leur propre valeur [...]. Seule une personne assez haut placée peut sauter aussi bas. Seul un homme fier peut s'abaisser jusqu'à se ridiculiser soi-même. »<sup>9</sup>

Qu'en est-il, toutefois, lorsque cette assurance s'ébrèche, ou s'effondre ? Et cet ébranlement n'accompagne-t-il pas tout ensemble la destinée politique des Juifs et leur entrée en littérature ? La question moderne de l'humour juif est solidaire des processus d'émancipation et d'assimilation qui ont marqué l'histoire du judaïsme européen. Le rapport à l'autre et à soi-même s'est compliqué de la possibilité théorique désormais offerte à chacun de quitter son groupe d'origine pour s'agréger au groupe majoritaire, bref : de *devenir autre*. C'est dans le contexte d'appartenances devenues négociables, optionnelles, objets de transaction, que la question de la frontière entre humours juif et antisémite devient *critique*. Qui, désormais, peut savoir exactement qui il est, où il est et à qui il s'adresse ? Dans quelle mesure, lorsqu'un écrivain d'origine juive parle d'autres Juifs, parle-t-il encore *de l'intérieur* ? Comment faire le départ entre le regard d'autodérision (prérogative culturelle) et la « haine de soi » (pathologie sociale) dont Theodor Lessing se fera le théoricien ?

La place que tient, en littérature, la figure du Juif transfuge (assimilé ou apostat, selon que cette sécession se formule en termes culturels ou confessionnels) permet de prendre la mesure de

---

<sup>9</sup> Cité par G. Rabinovitch, *op. cit.*, p. 12.

cette difficulté. Deux discours concurrents, mais paradoxalement convergents, se font face. Un discours juif (religieux ou plus généralement « identitaire ») stipule qu'un Juif ne peut cesser de l'être : les rabbins s'appuient sur le *Talmud* pour décréter qu'un Juif reste juif même s'il renie sa foi ; les autres postulent quelque chose comme une irrémédiosité juive – fatalité historique ou atavisme –. Or ce discours juif sur l'indélébilité identitaire (dont le regretté Norman David Thau<sup>10</sup> proposa un remarquable tableau littéraire) peut aisément recouper ce qui a constitué une antienne antisémite depuis le début du processus d'émancipation : celle qui décide, une fois pour toutes, que le Juif est inassimilable.

Dès lors, comment entendre la satire du Juif assimilé telle qu'elle apparaît dans de multiples œuvres d'auteurs eux-mêmes issus du judaïsme européen assimilé ? La valse moderne des identités rend de plus en plus délicat de *situer* la source – juive ou antisémite – de l'humour qui prend pour cible les Juifs. *Quid* de ce primate hominisé qui, malgré ses rodomontades, et bien qu'il ait appris à singer la société humaine et en ait acquis le langage, ne parviendra jamais à briser la barrière des espèces, en ayant par ailleurs perdu tout espoir de retrouver sa forêt africaine ? On dira que Kafka, auteur de ce *Compte rendu pour une académie*, le publie en 1917 dans une revue sioniste (*Der Jude*), et qu'il parle donc de l'intérieur de son groupe, et que sa satire a plusieurs cibles – le singe, les hommes, et l'écrivain lui-même. Mais la satire du Juif assimilé est-elle une satire antisémite des Juifs qui s'assimilent ou une satire de l'assimilation au nom d'une authenticité juive présumée ?

Que faire du *Baptême*, cette comédie d'Alfred Savoir (*alias* Alfred Poznanski) et Fernand Nozière (*alias* Fernand Aaron Weyl), histoire rocambolesque d'une famille de parvenus israélites et passablement antisémites, dont la fille entraîne les siens à une conversion collective, et dont le fils, converti et avide de pouvoir, se voit ainsi complimenté par son père : « Tu parles de la conquête avec une ardeur, avec un enthousiasme qui sont bien de notre race. Ne t'en défends pas, mon fils (*serrant André contre son cœur*), tu es juif, tu l'es tout à fait depuis que tu as reçu le baptême ! »<sup>11</sup> Trait d'humour ou cercle vicieux, dans laquelle le discours sur « la race » vient se substituer aux allégeances religieuses.

Que dire enfin de ce dernier portrait de Bloch, l'ami juif du Narrateur, dans *Le Temps retrouvé* ?

D'ailleurs, il avait pris maintenant non seulement un pseudonyme, mais le nom de Jacques du Rozier, sous lequel il eût fallu le flair de mon grand-père pour reconnaître la douce vallée de

---

<sup>10</sup> N. D. Thau, *Romans de l'impossible identité. Être juif en Europe occidentale (1918-1940)*, Peter Lang, 2001.

<sup>11</sup> Sur cette pièce, voir l'article décisif de Y. Moraly, « De la haine de soi à l'ivresse de soi : *Le Baptême* de Fernand Nozière et d'Alfred Savoir », in *Perspectives. Revue de l'U. Hébraïque de Jérusalem*, n°12, 2005, 171-186.

l'Hébron et les chaînes d'Israël que mon ami semblait avoir définitivement rompues. Un chic anglais avait, en effet, complètement transformé sa figure et passé au rabot tout ce qui se pouvait effacer. Les cheveux, jadis bouclés, coiffés à plat avec une raie au milieu, brillaient de cosmétique. Son nez restait fort et rouge mais semblait plutôt tuméfié par une sorte de rhume permanent qui pouvait expliquer l'accent nasal dont il débitait paresseusement ses phrases [...]. Et grâce à la coiffure, à la suppression des moustaches, à l'élégance du type, à la volonté, ce nez juif disparaissait comme semble presque droite une bossue bien arrangée.<sup>12</sup> (258)

Que fait Proust ? Il *exhibe* une assimilation « exemplaire », et transforme un auteur bien en cour en prince de l'escamotage ethnique. Montrant la perfection de l'opération, il la démonte, et rappelle les origines du parvenu, par un commentaire perfide sur son nez et sa voix et, plus surnoisement encore, par les connotations de son pseudonyme (ce Jacques du Rozier, comme par un acte manqué, rappelle la plus célèbre *Judengasse* parisienne). Le travail de dévoilement revient à ramener l'assimilation à une opération de camouflage.

Mais *d'où* parle Proust ? Quel sens donner à cette ironie ? Ce portrait est-il l'exécution littéraire d'un renégat ou le démasquage d'un Juif caché, à la manière du grand-père antisémite du Narrateur, prompt à *débusquer* les origines suspectes des patronymes les plus français ? La comparaison, quelques pages plus loin, entre Bloch et Shylock le donnerait à penser. Pour un écrivain fasciné par l'atavisme, il est à craindre que l'origine refoulée ne finisse par percer aussi sûrement que la queue du chien de la culotte de Charlot.

#### 4. Les lésions dangereuses

La question du « renégat » est ainsi un terrain privilégié pour observer comment la question de l'humour juif commence à devenir – en littérature – difficilement discernable de l'humour *sur le dos* des Juifs (ou ironie). La difficulté du diagnostic tient d'abord, on le voit, à la situation de ce qu'Isaac Deutscher appelait le « non-jewish jew », celle du Juif déjudaïsé, lequel peut intégrer tout ou partie de l'hostilité extérieure sur son groupe d'origine. L'évidence des appartenances et la hiérarchie des allégeances sont définitivement *altérées* et, corrélativement, la détermination de l'intention autant que la mesure des effets. Heinrich Heine – qui fit du judaïsme non une « religion », mais « un malheur » – pourrait être tenu pour le père fondateur de cette ambivalence, propre à la condition « marrane ». C'est ainsi qu'à la censure morale à

---

<sup>12</sup> M. Proust, *Le Temps retrouvé*, in *À la recherche du temps perdu*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1989, vol. IV, p. 530.

laquelle s'était, dès l'origine, astreinte l'éthique juive, la condition historique des Juifs a pu ajouter un « refus de soi » qu'attestent tout à la fois la sociologie et la littérature<sup>13</sup>.

La liste est longue de ces écrivains juifs modernes – de Philip Roth (*Portnoy's complaint*) à René Kalisky (*Jim le téméraire*), de Romain Gary (*La Danse de Gengis Cohn*) à Mordecai Richler (*The Apprenticeship of Duddy Kravitz*) – dont l'humour a pu sembler, aux yeux d'une partie d'un public juif parfois échaudé, pareillement *déplacé* – du mauvais côté de la frontière. Elle rend compte de frontières psychiques devenues instables ou poreuses. Ainsi, l'humour dévastateur de *La Place de l'étoile* procède-t-il d'un *humus* mental littéralement et littérairement labouré par la mythologie antisémite : cette satire burlesque de l'antisémitisme est aussi la levée d'une armée de spectres conduite par un certain Lévy-Vendôme – démon d'une possible « haine de soi » qu'il s'agit aussi d'exorciser. Terreau éminemment ambivalent : le prix Roger-Nimier qui couronna le chef-d'œuvre en disait long quant à la nature équivoque de l'iconoclasme du jeune Modiano s'attaquant à la hussarde à une cause mal définie, à partir d'un lieu lui-même incertain.

Même un Albert Cohen, tout avocat de la cause juive et ardent sioniste s'il en fut, – parce qu'il puisait à pleines mains dans le répertoire des clichés antisémites dans la construction de ses personnages, n'a pas échappé au soupçon : il subit ainsi, à l'occasion de la mise en scène d'*Ézéchiel* (en 1933...), d'infamantes accusations (« Sous le pseudonyme d'Albert Cohen, M. Adolf Hitler a eu l'astuce de faire représenter à la Comédie-Française un acte intitulé *Ézéchiel* », ose un critique) ; en 1938, c'est le poète André Spire qui ne craint pas de lui lancer, à la lecture de *Mangeclous* : « Quant à vos Juifs ils me donnent tout le temps envie de crier Heil Hitler »... La méprise, il est vrai, s'inscrit dans un contexte où la presse antisémite diffuse chaque jour en Allemagne et ailleurs des caricatures odieuses, que la fantaisie de l'écrivain semble malencontreusement entériner. *Mangeclous* est menteur, escroc, avide, crasseux, ineffablement laid – et les femmes juives sont « larvaires ». Pis : au moment même où, cinq ans après l'arrivée d'Hitler au pouvoir, les consciences éclairées appellent à secourir les Juifs persécutés, il met en scène – dans l'épisode au demeurant désopilant des « Jours noirs de la Lionnesse » – des forcenés du ghetto s'égosillant pour une menace imaginaire quand ils n'en tirent pas eux-mêmes les ficelles lucratives. C'est ce qui s'appelle mal tomber.

De même que les contresens sont compréhensibles, les justifications demandent examen. Blessé, Cohen répond à Spire : « J'espérais que vous comprendriez qu'un écrivain vraiment juif

---

<sup>13</sup> Hommage doit être ici rendu à l'œuvre fondatrice de Judith Stora-Sandor, *L'humour juif dans la littérature, de Job à Woody Allen*, Paris, P.U.F., 1984.

peut aimer aussi les travers de sa race de même qu'un mari peut aimer les rides de sa femme ou qu'un enfant la lourdeur ou les dents déchaussées de sa mère »<sup>14</sup>. Dans *Solal*, dans *Mangeclous*, les interventions d'auteur ne manquent pas, qui célèbrent la grandeur de ces minables, comme s'il s'agissait déjà de prévenir un malentendu, et l'on serait fondé à repérer dans la poétique même de l'œuvre une tension entre pente apologétique et cauchemar identitaire. L'ambivalence transpire : que penser de cette exhibition des tares, quand même elle s'accompagnerait de protestations d'amour ? L'auteur qui « veu[t] tout aimer de [s]on peuple » dit aussi de son héros : « Honteux de sa race, il vénérât sa race »<sup>15</sup>. Au commencement serait la *honte*. Les Juifs monstrueux qui sortent tout armés de l'imagination du romancier sont ensuite soumis à un processus volontariste de sublimation : réinscrites dans une dynamique apologétique, les créatures disgraciées recouvrent leur beauté intérieure et la représentation antisémite subit un processus de blanchiment qui la rapatrie dans le giron de l'humour et de l'amour juifs.

Il y a un travail de l'humour comme il existe un travail du deuil. Dans le régime classique de l'humour juif, l'amour de soi est si grand qu'il peut s'accorder le luxe de se moquer de lui-même ; dans le régime moderne, la tentation taraudante de la haine de soi est conjurée par la puissance partageuse du mot d'esprit ou compensée par les serments d'allégeance. Cohen avait une telle conscience de son ambivalence qu'il en fit la théorie. Dans un monologue intérieur de *Solal* (au chapitre 94 de *Belle du Seigneur*), un irrésistible morceau de bravoure sur l'épouvantable « famille Rosenfeld » s'ouvre et se conclut par un *mea culpa* de son auteur, écrit d'une encre sensiblement plus épaisse que le chef-d'œuvre qu'il enchâsse, s'accusant d'avoir succombé au prurit de la haine de soi : déchirements de la conscience juive moderne, prise entre la honte et la honte de cette honte, capable de jouir, en vertu d'un narcissisme retors, de l'abjection même dont on l'accuse.

Par où l'on revient à la théologie qui avait occupé le début de cet exposé. Car c'est bien un problème théologique que celui de « l'amour d'Israël », dont l'une des dernières manifestations, fort peu humoristique, fut la querelle entre Gershom Scholem et Hannah Arendt (le premier reprochant à l'auteur d'*Eichmann à Jérusalem* d'en être dépourvue<sup>16</sup>). Il serait tentant d'identifier dans les signes – implicites ou explicites – de cet « amour » le marqueur de l'humour juif. Mais Cohen n'est pas la règle, et la vérité oblige à constater que, dans l'horizon d'une littérature moderne, adressée à un public indifférencié, par des auteurs qui refusent le jeu

---

<sup>14</sup> Cet échange entre André Spire et Albert Cohen fait partie d'une correspondance encore inédite, consultée avec l'autorisation de Marie-Brunette Spire.

<sup>15</sup> A. Cohen, *Mangeclous*, in *Œuvres*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, p. 569.

<sup>16</sup> G. Scholem, *Fidélité et utopie : essais sur le judaïsme contemporain*, Paris, Calmann-Lévy, 1978, p. 217.

des assignations identitaires, rien ne permet de détecter à coup sûr ces signes d'allégeance ou ces preuves d'amour.

L'humour juif moderne est donc le mariage improbable (en est-il d'autres ?) d'un héritage spirituel ancien (le vieux contentieux d'un peuple avec la Loi qui l'exalte et le maltraite) et d'une condition sociale et culturelle spécifique (les mutations d'une culture prise dans la dialectique de l'identité et de l'altérité, sous l'influence de l'assimilation). Rien qui autorise pour autant à confondre humour juif et humour antisémite. Entre les deux, il y a *l'humain* – l'humour juif préserve la dignité, même dans la cruauté ou l'amertume (c'est ce qui nous interdit de penser qu'une blague antisémite est une blague juive qui a mal tourné) ; il y a *l'humus* – l'humour juif est à ce titre ou un autre un humour *de l'intérieur*, puisé au « gisement profond » d'un sol culturel auquel, vaille que vaille, on consent à s'identifier ; il y a *l'amour*, cette vieille blague juive inventée il y a deux mille ans. Aucun de ces critères ne se ramène toutefois au seul schéma énonciatif ou contextuel, aucun ne nous dispense donc de l'effort de discernement et de tact auquel les grands textes nous invitent. Non seulement parce que, en littérature, on ne peut jamais savoir à qui l'on s'adresse, mais surtout parce que, dans la grande dislocation identitaire de la modernité, il est de plus en plus difficile de savoir *d'où l'on parle* et a fortiori *qui l'on est*.

## Bibliographie

BENJAMIN, *Benjamin über Kafka. Texte, Briefzeugnisse, Aufzeichnungen*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1981.

LESSING Theodor, *La Haine de soi ou le refus d'être juif [Jüdischer Selbsthaß, 1930]*, trad. M. Ruben Hayoun, Paris, Berg International éditeurs, 2001.

MEYER-PLANTUREUX Chantal, *Les Enfants de Shylock ou l'antisémitisme sur scène*, Paris, éd. Complexe, 2005.

RABINOVITCH Gérard, *Comment ça va mal ? L'humour juif, un art de l'esprit*, Paris, Bréal, 2009.

STORA-SANDOR Judith, *L'humour juif dans la littérature, de Job à Woody Allen*, Paris, P.U.F., 1984.

THAU Norman David, *Romans de l'impossible identité. Être juif en Europe occidentale (1918-1940)*, Peter Lang, 2001.