

Edgar Morin

MARRANE moderne ?

Perrine Simon Nahum

Chargée de recherches au CNRS.

(AHMOC). Elle enseigne l'histoire intellectuelle à l'EHESS au sein du Groupe d'approches historiques du monde contemporain.

A quoi joue Edgar Morin ? Voilà de nombreuses années qu'il occupe au sein du paysage intellectuel français une place paradoxale et qui se veut telle, à la fois partie prenante et extérieur aux débats. Il a appliqué cette singularité aux sujets les plus difficiles, portant un regard prétendument objectif là même où la question de l'objectivité se pose, qu'il s'agisse de l'engagement communiste ou d'Israël. Le tour judiciaire qu'ont pris ses positions en 2002 et la condamnation pour diffamation raciale dont il a fait l'objet à la suite de la parution d'un article dans *Le Monde* (4 juin 2002), intitulé « Israël-Palestine : le cancer », cosigné avec Danièle Sallenave et Sami Naïr, a montré l'aspect dramatique que pouvait revêtir cette attitude.

Bien que personne parmi ses pairs n'ait songé à suspecter E. Morin de racisme, la mise en cause fut assez violente pour que lui-même choisisse de revenir sur la polémique dans un récent ouvrage¹. Livrant à un large public ses vues sur la question juive, il fait ainsi place au débat et dans la mesure où, comme le souligne un récent échange², derrière le conflit israélo-palestinien, se profilent toujours en filigrane les questions d'identité. On peut ainsi légitimement interroger ses positions à partir de sa relation au judaïsme.

C'est à la lumière d'une forme de « marranisme moderne », attitude qu'il partage avec un certain nombre d'intellectuels venus du même horizon, que s'explique sa lecture de la participation du judaïsme à l'aventure de la modernité. Mais les effets de cet usage ambivalent que font les « néo-marranes » à la fois de l'identité juive et de la relation qu'ils entretiennent à l'Etat d'Israël ne se limitent pas au seul domaine du judaïsme. La philosophie compassionnelle dont ils sont en un sens les pionniers fait aujourd'hui sentir ses effets dans le domaine de l'analyse politique et sociale mais aussi à travers les modalités du jugement que nous portons sur les événements contemporains, sapant les principes mêmes d'un magistère de la pensée. A travers ses prolongements théoriques, le marranisme d'Edgar Morin en est ainsi venu à incarner une attitude intellectuelle qui porte en elle une part de responsabilité dans le discrédit dont souffre aujourd'hui en France le débat public.

Le judaïsme d'E. Morin.

Rares sont les auteurs qui, comme Morin, livrent à leurs lecteurs autant de clés pour pénétrer dans leur œuvre. A côté du communisme ou de l'ambition épistémologique, le judaïsme figure en bonne place. Thème central de *Vidal et les siens*, il apparaît déjà comme le double « en creux » du communisme dans *Autocritique* (1959, 1970), avant de se prolonger en leitmotiv dans les différents ouvrages d'intervention que sont *Le Vif du sujet* (1969), *Terre-patrie* (1993) ou encore *Mes démons* (1994). On aurait tort pourtant de le prendre dans son apparente simplicité. Dans la multitude d'éclairages que l'auteur projette sur son parcours d'écrivain et de militant, il entraîne son lecteur dans un labyrinthe d'interprétations. Le judaïsme de Morin n'est en effet jamais là où on l'attend. Plutôt donc que de tenter de le reconduire à une définition première, il faut y voir une figure à multiples facettes qui démultiplie les points de vue au sein d'une œuvre déjà foisonnante.

Ce processus renvoie lui-même à un phénomène interne à l'histoire du judaïsme dont E. Morin livre, sous le terme de « néo-marranisme », une lecture personnelle. Le marranisme désigne l'attitude des juifs, convertis par la force au christianisme dans l'Espagne et le Portugal du XIV^e siècle, qui demeuraient en secret attachés à leur foi. Ce mouvement auquel sont associés les noms d'écrivains ou de philosophes célèbres tels que Montaigne, Cervantès ou Spinoza, et qu'accompagne un parfum de souffre lié à l'expulsion de ce dernier hors de la synagogue, porte en lui, selon l'un de ses meilleurs spécialistes, la marque du dualisme³. Pratique de l'ésotérisme, mélange des religions, tension entre vie intérieure et attitude publique sont les signes qui définissent l'existence marrane. C'est dans la lignée de ce crypto-judaïsme que se situe E. Morin, depuis *Vidal*

et *les siens* qui débute en 1984 le récit généalogique jusqu'au *Monde moderne et la question juive* dans lequel il livre l'état de ses réflexions sur la place des juifs dans la modernité. Pourtant le marranisme dont il se réclame a en réalité peu à voir avec le phénomène historique. Appliqué à son propre parcours et pour les besoins de la démonstration, il s'agit d'un marranisme réinventé aux couleurs du siècle. Les lecteurs les plus vindicatifs dénonceront un subterfuge ; d'autres y verront une stratégie destinée à se justifier face aux attaques récentes. On peut y lire avant tout la difficulté de l'auteur, à l'image du marranisme des origines, à se penser dans l'histoire.⁴

Le judaïsme de Morin renvoie d'abord à l'idée de l'exil, exil du monde, sentiment de perte qui, après avoir marqué l'enfance du deuil de la mère, très tôt disparue, accompagne la mort du père, et avec elle l'effacement de cette culture sépharade dont certains s'efforcent de préserver les traces. Ainsi *Vidal et les siens* dessine-t-il une géographie de l'exil qui rejoint bientôt chez Morin un sentiment de mélancolie inséparable de l'évocation de la modernité. La généalogie que reconstitue l'auteur autour de l'héritage salonicien et en prologue au roman familial, évoque donc de façon paradoxale plus volontiers le thème du déracinement que celui des racines. Car la Salonique qu'il nous dépeint est avant tout un carrefour d'identités et de cultures. On y trouve des juifs sépharades, obligés de quitter l'Espagne d'Isabelle et de Ferdinand, des *conversos*, ces descendants des marranes, chassés d'Espagne et du Portugal par l'Inquisition, des juifs de Salonique convertis à l'islam par fidélité à la personne du faux Messie, Sabbataï Zvi, et enfin, des juifs attirés par les privilèges commerciaux et la protection consulaire qu'assurent dans cette partie de la Méditerranée, les représentations anglaise ou italienne, parmi lesquels figurent les juifs « livournais ». Tout ce judaïsme forme un réseau complexe de populations et de sociabilités que caractérise davantage la superposition des coutumes et des cultures et leur travestissement les unes derrière les autres que le mélange. Salonique-la-marrane voit ainsi se développer un double forme de marranisme qui articule des identités non seulement diverses mais ouvertement contradictoires. Une première immigration marrane intervenue au cours des *xvi^e* et *xvii^e* siècles y amène les *conversos* et avec eux la spéculation kabbalistique qui donne naissance au sabbatianisme, mouvement messianique inspiré de la kabbale de Luria à laquelle l'interprétation de Sabbataï Zvi ajoute une dimension gnostique. Sa disparition après qu'il se soit convertit à l'islam débouche à son tour sur un second marranisme dans la mesure où ses disciples, apostats comme lui, continuent de pratiquer le judaïsme mais cette fois à l'abri d'une confession islamique. A l'origine du mouvement Jeune-Turc de 1913, ceux-ci répondent toujours aujourd'hui au nom de *Donmeh*.

Le souvenir de l'exil, objectera-t-on, n'est pas propre à Morin et revient de façon récurrente dans la littérature juive. Dans un très beau texte qui met en scène le sentiment de l'exilé, Sh. Trigano montre comment celui-ci, traçant le vide autour duquel se forge l'identité de celui qui a été forcé au départ, est échu en partage à un grand nombre de juifs au cours de la période contemporaine⁵. Mais l'exil décrit par Morin se caractérise par le fait qu'il se dresse comme un obstacle insurmontable à toute réconciliation au plan collectif comme individuel. Le propre du marrane est selon lui d'être toujours sinon étranger, du moins décalé, de déjouer toute forme d'appartenance, de ne se ranger sous aucun étendard. Le marranisme opère dès lors comme instrument de séparation, garantissant à la fois la pérennité des contraires et leur impossible réconciliation. Ainsi, au lieu de renvoyer, comme chez la plupart des exilés, à la nostalgie d'un âge d'or, celui d'une harmonie entre communautés d'origine et de croyances différentes, l'histoire de Salomique illustre ici la superposition des marginalités et des différences. Ainsi s'explique l'exil redoublé dont souffrent les juifs arrivés de Livourne à la fin du XVIII^e siècle et parmi lesquels on compte les lointains ancêtres de Morin : les Nahum, marranes originaires d'Aragon, mais aussi les Francès, marranes émigrés du Portugal à Amsterdam. Installés en Orient, ces juifs « livournais » gardent leur fidélité à l'Occident, continuant d'en parler la langue, en conservant jalousement les mœurs, semblables en somme à ces exilés de cœur qui demeurent à tout jamais inconsolables au souvenir de la patrie perdue et n'ont de cesse de la reconstituer en rêve. A cette identité choisie répond un marranisme inversé – qui a lui-même son double dans l'exemple des *Donmeh* -, les juifs empruntant cette fois volontairement à la culture extérieure pour l'acculturer à leur judaïsme. C'est donc sur cette identité paradoxale, ce « néo-marranisme » que se fonde le judaïsme de Morin. En rien redevable, semble-t-il, ni à la transmission liée à la disparition du père⁶, ni aux « retours » qui marquèrent la communauté française au début des années 1980, il puise au contraire dans la définition d'une identité ouverte, terrain héroïque dans lequel s'enracine l'épopée du clan, Morin retrouvant à sa manière l'injonction que l'Éternel adressait à Abraham : « Va vers toi-même ».

Cette relation au judaïsme impose cependant une réécriture de l'histoire. Ce que les historiens, spécialistes de la Kabbale, comme Gershom Scholem dans l'ouvrage qu'il consacre à S. Zvi, ont coutume de désigner comme une hérésie, est placé par Morin sous le signe de la continuité, voire même présenté comme l'essence même du message juif.⁷ Là où en revanche les historiens du marranisme signalent l'aménagement de transitions, Morin insiste sur les ruptures. Cecil Roth rapporte ainsi dans sa célèbre *Histoire des marranes*, que les arrivées de marranes étaient un événement à ce point fréquent à Salonique qu'il existait des lois par-

ticulières les concernant destinées à mettre en accord leurs pratiques avec celles de la communauté.⁸ Morin affirme au contraire que ceux-ci étaient rejetés au point que l'hostilité du rabbinat les aurait conduits à se tourner une expression mystique de leur foi⁹. Ils auraient alors trouvé dans la Kabbale une sorte de phénomène compensatoire, fournissant un cadre cosmologique à leur aventure et inventant « un post-judaïsme » au visage plus accueillant que celui du judaïsme traditionnel. Si l'engagement de Morin dans le mouvement communiste peut se lire à l'aune de cette aventure manquée, l'ambition épistémologique globalisante de la *Méthode* renvoie également les lointains échos d'une tentative pour recomposer un judaïsme imaginaire, dont le schéma reprendrait celui de la Kabbale de Luria : succédant à l'Exil divin, la rédemption de tout l'Univers.

La modernité aux couleurs du néo-marranisme

La relecture de l'histoire du judaïsme sous le signe d'un marranisme imaginaire définit aujourd'hui encore la traversée qu'en fait Morin dans son dernier ouvrage. Pour le lecteur qui ne connaîtrait pas la généalogie morinienne, la présentation qu'il en donne est en effet pour le moins déroutante.

Il n'est pas rare de voir la figure du marrane sollicitée par les essayistes pour mettre en exergue l'apport singulier des juifs à la modernité. On peut citer entre autres ouvrages celui que D. Lindenberg consacrait il y a quelques années aux *Figures d'Israël* et qui réunit sous une même bannière, les noms de Spinoza, Heine, Marx et Freud¹⁰. Il est en revanche tout à fait insolite de faire du marrane le seul visage du judaïsme en modernité. C'est pourtant l'interprétation qu'en donne Morin à travers la figure qu'il forge du « judéo-gentil » équivalent d'un marranisme étendu, cette fois, à l'ensemble de l'Occident. La culture « judéo-gentille » se définit selon lui par un mouvement circulaire qui opère à la manière d'un syncrétisme du judaïsme vers le christianisme puis à son tour de l'ensemble formé par ces deux croyances vers la culture occidentale. Dans cette histoire revisitée, ce sont les échappements, les sorties, les marginalités qui passent désormais au premier plan et incarnent la norme. Dans la mesure où depuis la Renaissance et l'avènement de l'individualisme moderne la culture européenne se caractériserait par l'expression du syncrétisme judéo-gentil, l'émancipation perd tout sens. C'est donc sur fond d'une histoire sans heurt que se déroule selon Morin jusqu'en 1933 la participation des juifs à la vie des sociétés nationales, en dépit de la présence d'un antisémitisme ordinaire.

On se heurte ici aux limites qui marquent à ses yeux la modernité. A un marranisme ontologique qui renvoie à la question de la finitude et définit la condition de l'homme moderne dans le sentiment d'un manque impossible à com-

bler, correspond d'un point de vue historique, le « post-marranisme », qui annonce à l'avance l'échec de l'histoire dans celui du dépassement impossible des croyances qui la constituent. Le mouvement de l'histoire se condamne lui-même en effet dans la mesure où la désespérance marrane et l'échec du mouvement de Sabbataï Zvi interdisent jusqu'à la réalisation de la parousie. De la même façon, son expérience militante passée conduit Morin à conclure à l'échec des messianismes incarnés dans ce que R. Aron appelait les « religions séculières ». C'est bien sa propre histoire que met ici en scène Morin. Le temps est révolu depuis longtemps où la synthèse s'accomplissait entre sa triple identité de gaulliste, communiste et juif. La boucle est bouclée. A l'exil primordial dont était issue la première diaspora, et que redoublait de l'exil d'Espagne se superpose désormais un troisième exil, celui auquel fait écho en dernière instance le deuil d'un monde meilleur auquel tout esprit universaliste lucide se doit de renoncer.

Une confusion des valeurs pour une distinction des sentiments : le paradigme de la victime.

Dans ces conditions quel rôle est dévolu au marrane dans le moment présent ? Que lui reste-t-il ? En réalité rien, sinon à se remémorer les persécutions subies, massacres dont la longue litanie débouche sur ce que Morin appelle un « humanisme de compréhension », sentiment de compassion pour l'autre. « Ainsi, je romps avec le peuple élu, mais je demeure dans le peuple maudit. Mon lien juif est de porter en moi le passé et la potentialité future de persécutions, expulsions, mépris, haines, et c'est ma façon d'être fidèle à cette mémoire que de me révolter contre les persécutions, expulsions, mépris, haines, commis sur d'autres que des juifs, et bien sûr, commises par des juifs. Je reste avec les exclus. »¹¹ Du marranisme Morin ne retient qu'une leçon : celle de la persécution. « L'expérience juive me conduisait à me sentir solidaire des victimes du mépris, et à mépriser non ceux qui méprisent par éducation, habitude, conformisme, sottise mais le mépris même. Le fait d'être parmi les victimes d'une généralisation abusive ou délirante (...) m'a conduit à une vigilance intellectuelle et éthique contre tout type de généralisation donnant à un individu les traits supposés d'une race, ethnie ou nationalité. Et tout cela m'a poussé à me situer d'un point de vue universel valable pour tous. »¹² S'il a abandonné ses espérances messianiques, le néo-marranisme demeure donc porteur d'un message politique : celui qui place la victime au cœur de son action. Ceci implique que le marranisme moderne troque son particularisme pour un universalisme qu'il trouve réalisé au terme du sacrifice de soi. Selon Morin, seul l'équilibre des points de vue, obtenu après que l'on ait renoncé aux valeurs fondatrices de sa propre identité et opéré le sacri-

fi ce de sa vérité, assure la possibilité de parvenir à l'objectivité. Ainsi s'explique la violence des désaccords qui l'opposent depuis de nombreuses années à la communauté juive pour laquelle rien ne justifie un pareil sacrifice et à ses membres qui placent au contraire l'essence du judaïsme dans la réalisation des valeurs universelles dont il est à l'origine.

Il y a en effet un moment où le marranisme cesse pour Morin d'opérer comme facteur de disjonction : c'est lorsque l'objet d'étude, réconcilié avec lui-même, fait corps avec une réalité politique qu'il s'agisse d'un Etat-nation, d'un peuple, voire plus simplement d'une majorité d'idées. Ce phénomène s'est produit selon lui au sein du judaïsme occidental au moment de la création de l'Etat d'Israël. On a alors assisté, dans la vision irénique qu'il en donne, au plus grand paradoxe de l'histoire. Alors que la fin de la seconde guerre mondiale devait célébrer la fusion de l'élément juif des sociétés occidentales et de leurs éléments non-juifs, rendue possible par le discrédit dans lequel la guerre venait de jeter l'antisémitisme et le renoncement de l'Eglise à son traditionnel anti-judaïsme, on a vu se reformer au contraire une identité juive, close sur elle-même autour de la spécificité de la Shoah et de la création de l'Etat d'Israël. « Ce qui marquait mon universalisme dans les ultimes années d'avant guerre et pendant la première année de l'occupation c'était ma volonté d'échapper au judéo-centrisme ». ¹³ Là où les persécutions faisaient naître chez les judéo-gentils un sentiment de compassion pour l'autre, « le trou noir d'Auschwitz » a constitué les juifs en destinataires exclusifs de celle-ci. Avec la naissance de l'Etat d'Israël, les juifs, ayant accompli leur alyah ou demeurés en diaspora, se sont dotés d'une identité propre. « Dans l'acceptation de notre propre histoire comme un domaine à l'intérieur duquel poussent nos racines, s'insinue la conviction que les Juifs, après la terrible catastrophe de notre siècle, sont en droit de se définir eux-mêmes en accord avec leurs propres besoins et motivations. » écrivait Scholem dans les années 1970. ¹⁴

Selon ce schéma la relation des Juifs à Israël ne peut se comprendre qu'en termes d'identification, voire même d'essentialisation. A la dualité positive qu'illustre aux yeux de Morin le caractère hybride de la culture judéo-gentille répond celle, négative, issue de la nature antidémocratique de l'Etat d'Israël, que son caractère théologico-politique condamne irrémédiablement. Placée sous le signe de la fermeture, cette identité serait à l'origine de la violence qui se déploie au Moyen-Orient ¹⁵, argument que l'on retrouve énoncé dans des termes similaires sous la plume d'autres « néo-marranes », J. Daniel ou D. Bensaïd. Alors qu'il répondait au départ à un schéma étatique typiquement « gentil », Israël invente aujourd'hui une dichotomie nouvelle : celle qui oppose l'israélien au juif vivant en exil, exil désormais volontaire. Le néo-marranisme dans lequel se

reconnait Morin prend donc des allures de réponse au néo-fondamentalisme juif, apparu selon ces intellectuels après la Guerre des Six-Jours.

Ain s'explique également l'inversion qui s'opère à l'ombre de la mémoire de la Shoah entre le bourreaux et victimes, présente chez Morin, bien avant qu'elle ne devienne un passage obligé de la dénonciation du sionisme sous les couleurs du discours antiraciste. Si Morin assimile la politique des Israéliens à l'oppression coloniale, puis à la présence nazie c'est en raison de leur volonté de refonder un peuple, enraciné dans une terre et qui s'appuie sur une existence étatique. Conjugué au singulier, le politique devient haïssable aux yeux du sociologue. Le fait même d'abandonner le multiple, de cesser de se penser au pluriel pour se définir comme une nation, avatar du peuple élu, condamne à ses yeux la politique israélienne quelles qu'en soient les expressions. Ici réside l'un des principaux péchés d'Israël : son anachronisme.¹⁶ Ruse ultime de cette histoire de la modernité placée sous le signe de la négativité : Morin peut mettre en regard la totalisation et l'unité que condamnait dans le juif l'antisémite sartrien et celle dont celui-ci se réclame désormais.

La vision politique de Morin se situe, on l'a vu, exactement à l'opposé. Seul en effet le déchirement des consciences qui caractérise le marranisme permet de répondre à la menace de fermeture identitaire. On voit se mettre en place la dichotomie majeure qui parcourt toute son œuvre et que viendront en leur temps formaliser les différents volumes de la *Méthode* : celle qui oppose sous l'intuition de la « pensée complexe » un système ouvert, conçu comme altérité et polyphonie, au champ de la pensée close et qui trouve son analogie dans le domaine politique et la construction du couple Israéliens/Palestiniens. Dès lors qu'il s'essentialise, le judaïsme constitue non seulement pour Morin l'ennemi politique par excellence mais il se trouve du même coup exclu de son système de pensée, ce contre quoi se bâtit la *Méthode*. Ainsi s'explique le fait que la question palestinienne se trouve depuis le début des années 1960 au centre de ses commentaires politiques mais aussi de ses tentatives théoriques. Elle est l'« hologramme » qui promène d'un champs vers l'autre le mode de pensée exclusif qui la caractérise.

Le dernier des marranes ?

Le néo-marranisme désigne-t-il une position aujourd'hui tenable ? Autrement dit, et pour reprendre une expression d'E. Morin lui-même, peut-on encore penser en « *double blind* »¹⁷ ? Rien n'est moins sûr. L'interprétation de Morin repose, on l'a vu, en réalité non seulement sur une relecture du marranisme mais également sur un artifice de pensée. Artifice à côté duquel les commentateurs passent lorsque, dans la vivacité du débat, ils retranchent Morin de sa com-

munauté d'origine, gommant précisément ce qui fait la singularité de son analyse au sein de ceux qu'on appelle les « alter-juifs »¹⁸. Certes, sa capacité à se décentrer et à embrasser le point de vue de l'autre est ce qui confère au marrane sa force de conviction. Mais celle-ci serait de peu d'intérêt si le fait de parler de l'intérieur même du judaïsme n'ajoutait un pathos particulier à ce plaidoyer en faveur de la reconnaissance de l'autre. Le sentiment de former une « anti-communauté » avec ceux qui, se réclamant du judaïsme, entretiennent une relation complexe avec celui-ci, conduit Morin à l'invention d'un nouveau syntagme. Le terme de « diasporés » renvoie à une expérience psychologique particulière : celle de l'oscillation perpétuelle au sein de laquelle le néo-marranisme place ses adeptes.

Pour porter un regard critique, il faut accepter de se situer quelque part ; pour interpellier, il faut être soi-même en mesure de l'être et pour cela avoir quelque chose à défendre. Le compagnonnage dont se réclame Morin avec quelques-uns des critiques israéliens les plus virulents s'avère une fois de plus fallacieux car lorsque Y. Yovel ou Y. Leibowicz s'inscrivent en faux contre certains aspects de la politique israélienne, ils s'expriment en tant qu'israéliens et en vertu d'une autre vision d'Israël et non comme citoyens d'un *no man's land*. Au-delà du rapport à Israël, la critique que l'on peut adresser au néo-marranisme renvoie à une question qui nous concerne plus directement : la dégradation du débat public et la responsabilité qui en incombe en partie aux intellectuels. Les catégories qu'E. Morin tire de ses analyses et applique au débat politique sont en effet celles-là mêmes qui étouffent aujourd'hui toute velléité de renouveler celui-ci. Non seulement parce qu'en rapportant par exemple indéfiniment comme il le fait l'identité juive contemporaine à la Shoah, E. Morin enferme celle-ci dans ce dont il prétend l'émanciper. Mais parce que cette omniprésence de la Shoah est à l'origine de la forme compassionnelle que revêt aujourd'hui la pensée sous les couleurs d'une philosophie de la victime que Morin a largement contribué à fonder depuis ses tout premiers ouvrages. Le refrain de la victime est devenu l'un des leitmotiv du monde intellectuel français. A cela s'ajoute dans le cas d'E. Morin sur le plan épistémologique, la pensée de la complexité et le double jeu qui l'accompagne, lesquels exonèrent trop souvent leur auteur d'avoir à prolonger dans la réalité les conséquences d'une philosophie que caractérise en premier lieu sa bien-pensance. A force d'être partout on finit par n'être nulle part et on ne peut s'empêcher de penser que le « *double blind* » débouche à terme sur une impuissance totale.

Du bon usage du marranisme.

C'est ici que réside l'ultime subterfuge du néo-marranisme : dans l'attitude

qu'il définit face à l'histoire. Contrairement à l'usage qu'en fait Morin, l'histoire ne peut se dire uniquement comme un récit. Pour avoir un sens, elle exige le recours à des critères précis d'interprétation lesquels supposent l'exercice du jugement et pour cela la référence à des valeurs. C'est aussi ce qu'apprend l'expérience marrane.

La double identité était, certes, une identité subie. Elle offrait le seul refuge possible face à l'Inquisition et au bûcher. Mais cette superposition d'identité n'était en aucun cas synonyme d'une confusion des valeurs et si le Dieu des marranes avait plusieurs visages, il renvoyait à une vérité unique, qu'elle s'incarne dans la mystique ou dans une religion rationnelle. L'héritage du marranisme ne peut en aucun cas dispenser de ce recours à la vérité. La façon dont E. Morin le met en scène répond à une perspective différente. A travers la posture d'extériorité que confère la complexité, il s'agit en réalité chez lui d'occuper une position de surplomb dont la crédibilité s'acquiert au prix du sacrifice de soi. E. Morin a pour cela oublié le second volet de cette histoire, celui qu'illustre dans la plupart des cas le retour à une identité pleine et entière, assumée comme telle, même si elle ne se conclue pas toujours au bénéfice du judaïsme. Spinoza choisit de fonder à l'écart de la religion une philosophie de la Raison. Marx opta pour la dissimulation, donnant au capitaliste le visage du Juif. Si la montée du nazisme n'offrit pas la même possibilité à Freud qui s'était pensé sous les traits de Moïse, c'est aussi parce que, comme nous le rappelle l'historien Y.H. Yerushalmi, celui-ci ne rejeta jamais son identité juive. Le marranisme de Morin condamne aujourd'hui ceux qui s'y reconnaissent à une position intenable. Si notre époque admet la complexité, elle se meurt des ambiguïtés.

notes

1. Edgar Morin, *Le Monde moderne et la question juive*, Paris, Editions du Seuil, « Non-conforme », 2006. La condamnation en appel a été cassée par la Cour de Cassation le 12 juillet 2006.
2. C'est sur cette base que dialoguent dans un ouvrage récemment paru A. Finkielkraut et R. Brauman dans *La Discorde. Israël-palestine, les Juifs, la France. Conversations avec Elisabeth Lévy*, Paris, Millet et une nuits, 2006.
3. Y. Yovel, *Spinoza et autres hérétiques*, Paris, Seuil, « Libre examen », 1991.
4. C'est ce sentiment qu'il traduit dans *Mes démons* : « Voilà mon identité trouble : j'étais juif non juif, un non-juif juif. J'appartenais à qui je n'appartenais pas et n'appartenais pas à qui j'appartenais. J'avais

des moments de malaise identitaire où je le sentais dans un trou entre juifs et gentils. Mais le plus souvent je ressentais seulement une gêne, une insuffisance, un manque par rapport aux uns et aux autres. Il a fallu beaucoup de temps pour que je reconnusse ma vérité dans ce qui me semblait une infirmité. », p. 140.

5. Sh. Trigano, *Le Temps de l'exil*, Payot, 2001.

6. Cf. E. Morin, *Vidal et les siens*, p. 215, « mon père m'a seulement transmis une culture de chansons, de caf'conc, d'opérettes ». *Mes Démons*, p. 15. On est loin du passage obligé faisant référence à l'héritage culturel du peuple du livre.

7. Gershom Scholem, *Sabbataï Tsevi. Le Messie Mystique 1626-1676*, Editions Verdier, 1983 (1^{re} éd. Tel Aviv 1957). De la lecture des livres de Scholem, Morin explique qu'elle l'a conduit à se ranger du côté des juifs maudits par la synagogue, *Mes Démons*, p. 157.

8. Cecil Roth, *Histoire des marranes*, Paris, Liana Levi, « Piccolo », 1990, p. 159.

9. « Beaucoup d'ex-marranes ont émigré dans les communautés séfarades de l'Empire ottoman et leur foi se heurte à la Loi mosaïque qui les rejette pour non-observation de ses prescriptions et non-circuncision. », *Mes démons*, p. 154.

10. Daniel Lindenberg, *Figures d'Israël*,

11. E. Morin, *Mes Démons*, *op. cit.*, p. 181.

12. E. Morin, *Mes Démons*, *op. cit.*, p. 141.

13. E. Morin, *Mes Démons*, p. 143.

14. G. Scholem, « Qui est juif ? » (1970), in *Le Prix d'Israël. Ecrits politiques 1916-1974*, Edition préparée et présentée par P. Farazzi et M. Valensi, Paris Tel Aviv, Editions de l'Éclat, 2003, p. 153.

15. On fait ici référence à l'essai que Jean Daniel a consacré en 2003 à *La Prison juive* qui débute par ces mots : « L'idée que les Juifs pourraient bien s'être imposé un destin carcéral et qu'ils en auraient proposé l'impossible grandeur à l'humanité m'est venue un jour à Jérusalem. », p. 13.

16. Cette volonté de s'assurer une existence étatique figure pour beaucoup aujourd'hui le comble des reproches que l'on puisse faire à Israël comme le montrent les récentes déclarations de l'historien anglais T. Judt qui reprend là un thème d'une identité multiple déjà développé par Morin : « Dans un monde où les nations et les hommes se mêlent de plus en plus et où les mariages mixtes se multiplient ; où les obstacles culturels et nationaux à la communication se sont effondrés ; où nous sommes toujours plus nombreux à avoir des identités électives multiples et où nous nous sentirions affreusement gênés s'il nous fallait répondre à une seule d'entre elles – dans ce monde, Israël est véritablement anachronique ». Tony Judt, « Israël : l'alternative », *Le Débat*, n° 128, janvier-février 2004.

17. E. Morin, *Mes Démons*, p. 171.

18. « Les alter-juifs », *Controverses*.