

Sémites (le Juif et l'Arabe) Entretien avec Gil Anidjar

Georges Leroux et Ginette Michaud

Numéro 219, mars-avril 2008

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/16987ac>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Spirale magazine culturel inc.

ISSN

0225-9044 (imprimé)

1923-3213 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Leroux, G. & Michaud, G. (2008). Sémites (le Juif et l'Arabe) : entretien avec Gil Anidjar. *Spirale*, (219), 39-41.

Sémites (le Juif et l'Arabe)

Entretien avec Gil Anidjar

Propos recueillis par GEORGES LEROUX ET GINETTE MICHAUD

Gil Anidjar enseigne la littérature et la religion comparées à Columbia University, au Department of Middle East and Asian Languages and Cultures. Il a été le principal éditeur des travaux de Jacques Derrida sur la religion (*Acts of Religion*, Routledge, 2001) et il est également l'auteur d'ouvrages sur les relations judéo-arabes, résultant de recherches qu'il mène dans une triple perspective: religieuse, philosophique et littéraire. Ce travail au croisement de plusieurs champs disciplinaires est la marque la plus originale de sa signature, toujours provocante, pressante d'urgence aussi et d'une remarquable érudition.

Dans *The Jew, the Arab. A History of the Enemy* (Stanford UP, 2003), Gil Anidjar a commencé à retracer la figure évasive d'un absent très important, celle de l'ennemi, en s'attardant tout particulièrement au rôle de l'Europe, demeuré à ses yeux insuffisamment analysé dans cette hostilité toujours rejouée entre les Juifs et les Arabes. Il a mis au jour dans ce livre, dans une perspective à la fois historique et théorique, les raisons de cette double absence dans le rapport que l'Europe construit à la fois et aux Juifs et aux Arabes. On pourrait en condenser l'argument comme suit: cette distinction, si cruciale entre le théologique et le politique — qui correspond à l'opposition tout aussi fondamentale de la modernité, qui en a pris ensuite le relais, entre le religieux et le séculier —, ne prend tout son sens que par la caractérisation du Juif comme ennemi théologique, d'une part, et de l'Arabe comme ennemi politique, d'autre part. C'est cette division que la Chrétienté, ou l'Europe, si cette distinction peut encore avoir un sens, a rendu visible et invisible selon ses intérêts propres, à certains moments stratégiques de

son histoire, tout en oblitérant cette double articulation en pensant sa propre identité. Donc, une articulation manquante mais en même temps néanmoins très structurante.

Dans un livre plus récent, *Semites: Race, Religion, Literature* (Stanford UP, 2007: voir la recension de Georges Leroux, p. 42), Gil Anidjar poursuit ce travail d'analyse en interrogeant cette fois cette dénomination devenue suspecte ou quelque peu désuète du « Sémite ». Il montre que le terme apparaît et qu'il disparaît, là encore pour des raisons stratégiques et politiques du point de vue européen. Dans cette notion du « Sémite », se joue le contraire de ce qui se passait avec la disparition de l'ennemi, qui séparait les deux termes du Juif et de l'Arabe: cette fois, c'est une jointure qui se noue entre ces deux termes opposés. Par la suite, cette jointure disparaît encore au profit du terme ou du concept d'« antisémitisme », qui ne vaut de manière significative que pour le Juif et pas du tout pour l'Arabe. Ce livre interroge cette dissymétrie ou asymétrie — une nuance qui pourrait être importante —, et Gil Anidjar montre à quel point ce terme, « Sémite », a été opportun au moment de la refondation des nations européennes, tout particulièrement au cours du XIX^e siècle.

Nous l'avons rencontré en novembre dernier alors qu'il était conférencier invité à l'Université de Montréal et à l'Université McGill.

SPIRALE: Au moment de rappeler ces grandes articulations de ta recherche, nous souhaiterions que tu nous dises, d'une manière peut-être plus « généalogique », quelle place le tout premier volet — parce qu'il s'agit d'une trilogie — entendait pallier comme lacune. « *Our Place in al-Andalus* »: *Kabbalah, Philosophy, Literature in Arab Jewish Letters* (Stanford, 2002), c'était le titre de ton

premier ouvrage, suivi des figures de l'Ennemi puis du Sémite, qui viennent en quelque sorte s'inscrire dans une trajectoire. Peux-tu nous parler un peu de cela?

GIL ANIDJAR: Je souhaite d'abord vous dire merci, merci à vous deux et à *Spirale* de faciliter cette conversation, qui me fait très plaisir. J'ai un ami qui m'assure que « *Our Place in al-Andalus* » constitue en fait le dernier volet de cette trilogie. Je ne m'en suis pas rendu compte, c'est vrai, mais quand j'écrivais l'introduction pour *Semites*, j'ai bien compris qu'il y avait là effectivement une trilogie, dont je n'avais pas conscience au moment où je l'écrivais. En fait, « *Our Place in al-Andalus* » est une tentative de réfléchir à ce que serait la relation, disons, judéo-arabe indépendamment de cette figure d'hostilité — le Juif, l'Arabe — qui a été maintenue, pour ne pas dire produite, par la chrétienté. Et ce qui est intéressant, c'est que quand je reviens à quelque chose comme un point de départ, à la fin de *Semites* — et je le dis avec beaucoup d'inquiétude —, c'est finalement pour parler d'une perspective « sémitique ». J'hésite énormément parce que le terme « sémite » est désuet, il n'a plus cours, à part dans le terme « antisémitisme », et il ne semble pas être vraiment un sujet méritant réflexion. Mais surtout, le terme « sémite » a, en fait, exactement la même généalogie que le terme « aryen ». De la même façon qu'on est allergique, et avec raison, à une politique aryenne, on devrait l'être à une politique sémite ou à une perspective sémite. Mais bien sûr la dissymétrie entre les deux termes, qui partagent la même généalogie, doit tout de même être marquée, puisque, comme dans toute opposition binaire, un des termes est inférieur et l'autre supérieur. L'histoire des transformations des perspectives aryennes est beaucoup plus, certainement beaucoup plus difficile à affirmer, de quelque façon que ce soit, qu'une perspective sémite.

Ce qui est également intéressant avec le terme « sémite », c'est qu'il y a malgré tout des gens qui tiennent à

l'affirmer. En 1943, par exemple, un historien de l'Université Princeton, Philip K. Hitti, qui était, si je me rappelle bien, Libanais, affirmait un sémitisme arabe en disant: « nous sommes les vrais Sémites » et, de façon intéressante, il ajoutait: « nous sommes d'ailleurs beaucoup plus Sémites que les Juifs. » En 1943, s'affirmer Sémite, à Princeton, ça paraît franchement extraordinaire! Or, en fait, en continuant mes recherches, je me suis rendu compte que le terme « sémite » a eu très peu cours chez les nazis, c'est-à-dire qu'il fut pratiquement abandonné, mis à part dans le discours universitaire. La dichotomie active pour les nazis, c'était « Aryen » et « Juif », et ce, avec beaucoup de problèmes qui n'ont pas vraiment été explorés par les historiens, surtout en ce qui concerne la place des Arabes et des Musulmans dans les doctrines raciales nazies, dans la politique nazie. En général, quand on parle des Arabes dans la politique nazie, c'est pour parler de relations internationales, c'est-à-dire du rôle que les nazis leur faisaient jouer, et de leur opposition, à l'Empire britannique, entre autres. Mais je ne réponds pas vraiment à la question. En fait, « *Our Place in al-Andalus* » serait une tentative de voir ce qui se passe quand la pensée devient judéo-arabe, non pas pour égaliser les termes, mais pour montrer, j'ai presque envie de le dire de façon extrême, son incapacité — disons, son refus — à penser autrement. Et c'est le cas chez Maimonide et dans le *Zohar*, et dans les rapports entre ce que, aujourd'hui, on appelle justement philosophie, mystique, littérature.

Imaginer *al-Andalus*

SPIRALE: La littérature, oui, parlons-en, parce que justement elle occupe une place si importante dans *Semites*, où la moitié du livre lui est consacrée.

GIL ANIDJAR: Absolument. La perspective sémite, s'il y en a une, s'articule aujourd'hui dans l'imagination. Or la question qui m'intéressait dans

« *Our Place in al-Andalus* », c'était de considérer la place de la kabbale dans cette problématique rhétorico-littéraire, justement parce que la kabbale n'est pas reconnue comme une tradition littéraire, contrairement à presque toutes les traditions dites mystiques qu'on connaît, que ce soit la mystique chrétienne, la mystique musulmane ou même la mystique hindoue. On reconnaît les valeurs littéraires, le potentiel imaginaire que recèlent ces textes, ceci sans les réduire nécessairement à une dimension littéraire étroite, à valeur de divertissement. Mais il s'agit ici de reconnaître une richesse dans l'imaginaire et une dimension esthétique qui participent justement d'un autre rapport entre Juifs et Arabes. Ces derniers termes sont bien sûr deux marqueurs tout à fait arbitraires, mais on ne va pas nécessairement entrer là-dedans maintenant. C'était cela qui me guidait dans « *Our Place in al-Andalus* ». Et ce qui à la fois me peine et, d'un autre côté, m'a semblé inévitable, c'est, en fait, la nécessité de passer plus de temps sur, disons, les forces dominantes plutôt que sur le potentiel, disons, de résistance ou ce que Benjamin appellerait la « *tradition des opprimés* », même si c'est une perspective qui continue à informer ce que je fais. Il s'agit maintenant pour moi avant tout d'une critique de la domination, et cela exige de passer plus de temps (malheureusement, et même si c'est avec une sorte de plaisir un peu pervers) avec les dominants, plutôt qu'avec l'imagination, disons minoritaire, sinon dominée. « *Our Place in al-Andalus* », c'était en fait ça, passer du temps avant tout avec la tradition, avec la littérature, avec la « *tradition des opprimés* ».

SPIRALE: Est-ce que tu dirais que l'expérience andalouse est une expérience circonscrite dans le temps et qu'il faut examiner comme telle ou, au contraire, que c'est une expérience qui n'a jamais cessé d'habiter l'imaginaire de l'un et de l'autre ?

GIL ANIDJAR: Merci, merci, très belle question, et très, très importante. Absolument pas. Une des choses que je trouve absolument extraordinaire dans la réception de cette histoire, surtout telle qu'elle est redéployée ces dernières années, depuis à peu près 1992, depuis le quincentenaire, c'est de parler de l'Espagne médiévale comme d'une exception, alors qu'en fait il s'agit bien de la règle. En effet, un monde dans lequel Juifs, Chrétiens et Musulmans vivaient et

vivent ensemble, au strict sens du terme de *convivencia*, c'est la norme. Et c'est en fait en Europe, en Europe chrétienne, dans une région du monde géographiquement minuscule, qu'il s'agit d'une exception.

SPIRALE: Mais ce qui a été brisé, c'est, essentiellement, ce qui a été brisé par l'Inquisition, c'est-à-dire le rapport judéo-chrétien. Le rapport judéo-arabe, lui, s'est peut-être maintenu ?

GIL ANIDJAR: Les rapports judéo-arabes, arabo-chrétiens se sont en effet maintenus partout. Il faut se rappeler que le monde arabe, par exemple l'Irak, enfin ce qu'est devenu l'Irak, la Mésopotamie, ou la Syrie, le Liban, bref tout ce que sont aujourd'hui les États modernes, y compris l'Égypte, sont des lieux de profonds contacts — parfois violents, parfois non violents — entre ce qu'on appelle les trois religions abrahamiques et au-delà. Il n'y a donc absolument aucune raison de

considérer l'Espagne médiévale comme une exception.

SPIRALE: Il y a donc une part de candeur ou en tout cas d'illusion amusée dans notre « admiration » pour quelque chose qu'on croit avoir été circonscrit dans une période de temps, comme on le voit en particulier dans l'espèce de fascination pour la musique judéo-arabe, qui est peut-être un des témoignages culturels les plus puissants de cette rencontre.

GIL ANIDJAR: Oui, il y a une nostalgie qui est partagée dans diverses régions du monde pour *al-Andalus*, pour l'Andalousie et pour l'Espagne musulmane, et elle est compréhensible. Il ne s'agit pas de nier qu'il y a eu quelque chose de phénoménal dans cette période, comme dans toutes les périodes où il y a une concentration de poésie, de musique, de philosophie, de littérature, de production culturelle absolument incroyable: on pense à l'Allemagne du XIX^e siècle, on

pense à la Grèce de Platon et Aristote, il n'y a pas de doute qu'il y a des moments comme ça où on peut s'extasier devant une production intellectuelle très riche à plusieurs niveaux. Une concentration d'esprits, de poètes, etc.

SPIRALE: De traductions souvent, parce que ça va toujours ensemble.

GIL ANIDJAR: Absolument, et il ne s'agit donc pas de minimiser l'importance de cette période, l'Âge d'Or andalou, mais de reconnaître ce que signifie cette période: c'est une période de « *convivance* », pour citer Marc Abélès dans *Politique de la survie* [Flammarion, 2006], ou de *convivencia*, car c'est vraiment une traduction de l'espagnol, et en cela, il n'y a en fait rien de particulier. En ce sens-là, je le répète, l'Espagne musulmane n'est pas une exception. Et donc, oui, elle a continué, et une partie de l'argument que j'essaie de formuler, c'est de montrer que la perception

Karen Elaine Spencer, *Dream listener/Porteur de rêves*, dare-dare-centre de diffusion d'art multidisciplinaire de Montréal, action, (2007). Photo: courtoisie de l'artiste



historique de l'Espagne comme étant finie fait partie à la fois des modes d'opération rhétorique des textes qui étaient produits à cette époque et, d'un autre côté, qu'elle participe d'une sorte de deuil un peu pervers, justement, de la part de l'Europe dans les délimitations génériques entre philosophie, mystique et littérature, mais aussi dans les séparations quasi absolues entre Juifs et Arabes, entre Chrétiens et Musulmans, avec toutes les perversions qu'on connaît du nationalisme espagnol, de l'Inquisition et après.

Retracer la trace de ce qui a disparu

SPIRALE: Ce que tu dis nous fait entendre ton titre tout à fait différemment: ce premier volet, cette « place » reste aussi et surtout une force de déplacement, c'est un site qui persiste et qui traverse l'histoire, tout en impliquant aussi une autre conception de l'histoire. Peux-tu nous dire un mot de ce rapport à l'histoire? Quand tu t'es rendu compte, peut-

être à la suite du grand livre de Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, sur la figure de l'ami, qu'il n'existait pas vraiment encore une histoire de l'ennemi en bonne et due forme dans la tradition du commentaire philosophique ou ailleurs — peut-être en théologie ou en politique un peu plus, mais toujours passant entre les mailles du filet —, comment as-tu traduit cela sur le plan même de ton approche ou de ton travail transdisciplinaire? Comment as-tu travaillé ce rapport à l'histoire à travers cette construction de l'ennemi qui est à la fois invisible et, en même temps, présent partout, tout le temps?

GIL ANIDJAR: Un mot d'abord sur la place, le mot, l'expression « *Our Place in al-Andalus* »: c'est une traduction d'une phrase de Maimonide, une phrase arabe « *'indana fi-l andalus* ». Le mot « *'indana* » se traduit mieux en français comme « chez nous » et j'aurais bien voulu le reproduire en français, mais j'y ai renoncé. Les interférences de la traduction dans le livre sont constantes et elles

sont d'une richesse qui me surprenait moi-même chaque fois dans les traductions, y compris les traductions médiévales, par exemple, du texte de Maimonide de l'arabe en hébreu et des conséquences de ces traductions, à la fois positives et problématiques comme toutes les traductions. Mais ce qu'il y avait d'intéressant avec cette phrase de Maimonide, c'est qu'en fait elle avait complètement troublé les philologues qui pensaient que quand ils lisaient « chez nous en *al-Andalus* », cette phrase indiquait que Maimonide s'y trouvait, qu'il y était. Parce que c'est quoi « chez nous »? C'est quand on y est. Or me rappelant des habitudes de mes parents et de mes grands-parents, « chez nous », c'est justement là où on n'est plus, c'est-à-dire on ne s'y trouve justement que dans la mesure où on n'y est plus.

Ce mode qui se lie en fait à la question sur l'histoire instaure un rapport à l'histoire en tant qu'elle est une trace, ce qui reste de ce qui a disparu. D'une certaine façon, il n'y a pas de disparition à proprement parler, sauf si on pouvait parler d'un — je suis sûr qu'il y a un mot en français, mais mon lexique grammatical n'existe plus: un gérondif, n'est-ce pas? —, une sorte de « *vanishing* », une disparition qui est toujours en cours. Il n'y a pas de disparu, il y a de la disparition et ce serait peut-être ça, en réalité, l'histoire de l'ennemi, même si je ne suis pas certain, je le dis en fait *a posteriori*, parce que je ne suis pas sûr que je le pensais comme ça au moment où je l'écrivais.

C'est ce mouvement qui apparaît dans le texte magnifique de Mahmoud Darwish, « *As he draws away* », que j'ai mis en exergue du livre et qui est le mode d'apparition de l'ennemi: un retrait, un départ constant et une disparition. Et ce serait cela, l'histoire de l'ennemi: l'ennemi en retrait, en disparition. Je ne sais pas si la phrase fait sens, mais c'est cette histoire-là qui m'obsède, faite de moments d'invisibilité qui sont d'une visibilité éblouissante. C'est dire que dès que se pose la question, par exemple, du rapport entre *Shylock* et *Othello*, la réaction est immédiate: « Mais... évidemment! » Et cette évidence, qui est proprement éblouissante, se traduit dans une quasi-absence, une absence quasi absolue de recherche qui mettrait les deux personnages dans une perspective comparative. Il s'agit donc bien d'une histoire qui est tout à fait visible.

SPIRALE: Tu insistes aussi beaucoup sur les « musulmans » dans les camps d'extermination.

GIL ANIDJAR: C'est un exemple aussi éblouissant que cet usage du mot « musulman » dans la littérature de l'Holocauste, la littérature d'après la Seconde Guerre mondiale. L'usage du terme est non seulement massif, c'est-à-dire qu'il est partout et qu'il se dissémine encore plus que l'usage historique, alors que l'on sait que c'était un terme dont on usait seulement à Auschwitz. Or, de plus, le nombre est immense d'écrivains survivants ou universitaires ou écrivains en général qui ne sont pas eux-mêmes nécessairement des survivants et qui se servent du terme en l'appliquant à des régions, à des camps où l'usage n'était justement pas celui-là. Il y avait d'autres expressions qu'on pourrait dire parallèles mais qui n'étaient pas des traductions à proprement parler, et justement parce que le terme « musulman » lui-même n'était pas en usage partout. Or après la guerre, ce terme-là se dissémine, se démultiplie et se retrouve en fait partout. Au point que je ne crois pas avoir jamais parlé avec qui que ce soit qui a une connaissance, même rudimentaire, de ce corpus littéraire qui ne me disait pas: « Ah oui, je me suis toujours posé la question... » Ceci pour dire que le terme « musulman » n'est jamais invisible. Il est hyper visible au contraire et, en même temps, complètement invisible dans le trouble qu'il devrait générer et dans les questions qu'il devrait provoquer.

C'est une telle histoire qui me fascine, les moments où il y a quelque chose de tout à fait évident, et avec tous les problèmes du terme « évident », ce qui est justement là, ce qui bloque la voie, qui bloque l'analyse, qui bloque la vision et qui se perpétue. Tout cela pour dire que j'ai vraiment l'impression d'être dans le banal constant quand j'écris, c'est-à-dire que j'ai vraiment l'impression d'enfoncer des portes ouvertes, puisque la porte, elle est là, elle est ouverte, elle est visible, et pourtant je me cogne dessus. Et c'est assez, oui, c'est assez bizarre. ☹

Nous remercions Marie-Joëlle St-Louis Savoie d'avoir fait la transcription de cet entretien diffusé dans sa version intégrale sur Radio Spirale.

1. Cf. Ginette Michaud, « L'ennemi subtil », *Spirale*, n° 212, janvier-février 2007, p. 22-24.

Karen Elaine Spencer, *Dream Listener/Porteur de rêves*, dare-dare-centre de diffusion d'art multidisciplinaire de Montréal, action, (2007). Photo: courtoisie de l'artiste

