

judaïsme polonais et russe : Arnold Zweig, Alfred Döblin, Joseph Roth, Else Lasker-Schüler, Stefan Zweig, vont, chacun dans son style propre, célébrer ces « juifs dionysiaques » au « sang asiatique » (J. Roth), ces « visages arabes, comme des hommes du grand désert » (les juifs de Varsovie selon A. Döblin !) dans des récits de voyage ou des romans. La religion joue un rôle important dans cet état d'esprit, au point que les critiques juifs allemands découvrent des attributs sacrés même dans le théâtre yiddish, dans un contresens évident avec les intentions résolument profanes de celui-ci.

Inversement, beaucoup d'intellectuels juifs de l'Est sont attirés par la culture allemande et viennent, fuyant les pogromes et les persécutions, s'exiler à Berlin ou à Vienne : David Bergelson, Leyb Kvitko, Oyzer Varshavski, parmi beaucoup d'autres. C'est même à Berlin que sera fondé en 1925 l'Institut Scientifique Yiddish, YIVO. Mais ils seront souvent déçus, aussi bien par la société allemande, autoritaire et militariste, que par le judaïsme allemand, avec lequel le dialogue s'avère difficile. Un des malentendus est celui déjà mentionné : les écrivains yiddish, férus de laïcité et d'athéisme, ont du mal à comprendre le penchant religieux des intellectuels juifs allemands (Hermann Cohen, Martin Buber, Franz Rosenzweig). À la fin des années 1920, la plupart des intellectuels de culture yiddish choisissent de revenir en Pologne et en Russie, tandis que les hébraïsants prennent le chemin de la Palestine. La page est tournée.

Michael Löwy.

120.6 CHATEAURAYNAUD (Francis),
TORNY (Didier).

Les Sombres précurseurs, une sociologie pragmatique de l'alerte et du risque. Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 1999, 480 p.

Le châtement de Dieu, la prophétie comminatoire semblent avoir disparu de notre civilisation. Et pourtant, nos contemporains ont trouvé des sujets d'effroi qui éveillent des échos très semblables aux antiques craintes sacrées. Les pestes des siècles derniers étaient à la limite des phénomènes naturels et des punitions divines. Aujourd'hui, les catastrophes ne sont plus interprétées comme manifestations de la colère des dieux que dans des peuples ou des couches sociales qui ont échappé au lent travail de *désenchantement* de notre culture, mais la terreur qu'elles provoquent renvoie à des forces mystérieuses (le volcan « se réveille », « se met en colère »). La chose est d'autant plus frap-

pante s'il s'agit de phénomènes planétaires, mais provoqués par l'homme, donc soumis à une action réductrice possible, mais arrivant généralement avec un temps de retard, lorsque les effets destructeurs se sont déjà produits. D'où l'importance du *signal* dont la figure peut varier du simple « capteur technique », comme le détecteur de feu à celle du *prophète de malheur*. « Le prophète de malheur est l'autre figure limite du continuum qui, de l'annonce de troubles ou accidents inévitables jusqu'à l'Apocalypse, cherche à convaincre l'humanité entière qu'une ère de grands malheurs est ouverte. » (p. 39) Les A.A. ne cèdent pas à la tentation du pittoresque en *recupérant*, en quelque sorte pour le sacré, des formes d'attention qui appellent des stratégies défensives. Les dispositifs mis en place pour se défendre contre le malheur apparaissent comme un effort renouvelé pour désacraliser les phénomènes, leur mode de connaissance et leur maîtrise.

Les thèmes qui ont été choisis se prêtent particulièrement bien à ce type d'analyse, qu'il s'agisse de l'amiante, de la radioactivité ou des prions générateurs d'encéphalite spongiforme. Tous obéissent à un schéma commun qui suppose, au début, une *alerte*, c'est-à-dire une communication d'information à la collectivité, par un ou des individus prévenus, d'une catastrophe à venir dont on discutera la gravité et la solidité des indices. Il y a des alertes de divers niveaux, depuis celle d'une simple situation d'urgence, comme celle d'un départ de feu, jusqu'à celle qui rappelle une série de précédents hétérogènes renvoyant à des risques terribles mais de nature variable, comme tous ceux qui concernent la vulcanologie. C'est alors qu'on peut parler de « prophétie de malheur » : « les virtualités du présent sont dissoutes dans un processus inéluctable et la dimension critique repose généralement sur une faute originelle qui rend compte de cette irréversibilité. » (p. 71). L'alerte, naturellement, pour être prise au sérieux, demande *confirmation* (phase où se déploie l'arsenal scientifique) c'est-à-dire présentation de signes objectifs de la réalité du danger. S'il y a lieu, on fait alors appel à une *mobilisation* pour combattre le péril.

L'amiante est sans doute la plus *désenchantée* des plaies qui affligent notre société. Les effets n'en sont pas spectaculaires. Il a fallu, pour qu'on s'en alarme, que des poignées successives de travailleurs rapprochent leurs symptômes des conditions de leur emploi quotidien. Il a fallu surtout qu'une *affaire* comme celle de Jussieu transforme en polémique ce qui n'était jusque-là qu'un objet – apparemment contrôlable – d'inquiétude. Ce qui a fait passer l'action de l'amiante du côté du mystère, c'est

l'invisibilité de l'agent, fibres microscopiques qui s'infiltrèrent dans les voies respiratoires. Pire, une fois logées là, le fait qu'elles soient inamovibles et continuent indéfiniment leur action. Ceux qui sont – plus ou moins gravement – touchés sont des *dammés de l'amiante*. La dimension catastrophique du phénomène se manifesta lorsqu'on put constater que l'amiante était très répandu autour de nous, dans une multitude d'objets familiers, appartenant au « petit électroménager ». Cette familiarité de l'amiante semblait le mettre à l'abri de toute sacralisation. De fait, il fallut un vrai conflit de projets et d'intérêts pour diaboliser aux yeux d'une partie de l'opinion les partisans de l'emploi, même modéré, de ce matériau.

Bien que le schéma de la réaction collective soit semblable, la tonalité de ce qu'on peut appeler « la crise du nucléaire » est toute différente. Jusqu'aux années soixante, la polémique oppose la bombe atomique à l'utilisation pacifique de l'énergie nucléaire. C'est le thème majeur du Parti communiste et du Mouvement de la Paix. Autant les explosions expérimentales sont dénoncées comme dégageant des nuages radioactifs, autant les centrales nucléaires semblent apporter une énergie dont les sociétés modernes ont besoin et leurs émanations semblent bien contrôlées. Mais chaque nouvelle installation déchaîne, avec un courant écologiste allant grandissant, de nouvelles attaques sur le principe. La date décisive est celle de l'accident de Tchernobyl (1986) qui remet en selle le thème de la dangerosité des centrales atomiques. À partir de là, tous les effets directs ou indirects de la production d'électricité nucléaire : explosions, irradiations, incorruptibilité des déchets, effets directs dermatologiques, cancers et, plus inquiétantes parce que plus cachées et retardées, les mutations génétiques. Ce dernier argument, portant sur la descendance a eu un impact particulièrement fort. On voit aisément ce que les A.A. auraient pu écrire, en s'appuyant soit sur le visage apocalyptique des explosions dont le risque est toujours présent, soit sur la faute originelle de ceux qui ont dérobé à la nature un de ses secrets les mieux protégés, soit sur le mal invisible qui chemine dans les matières et dans les corps. Tout cela est sous-jacent aux émotions collectives autour du surgénérateur Super-Phénix et de l'usine de retraitement de déchets de La Hague. Mais ils ont préféré montrer comment on en est venu là par des procédés parfaitement profanes : observations, calculs, discussions.

Parmi celles-ci, la plus instructive au point de vue des plans du questionnement pouvant aboutir au blocage quasi-sacral de celui-ci est sans doute celle qui eut pour objet la centrale

de Nogent-sur-Seine en 1989, bien qu'aucun incident matériel notable n'ait donné matière à alarme. Mais la centrale de Nogent est située sur la Seine, un peu en amont de Paris, ce qui amplifie l'importance d'un risque, même minime. Un groupe de défense, le *Comité Stop Nogent* cherche à prendre la vue la plus compréhensive de la question, visant à s'informer le plus exactement possible, avec les meilleures lumières scientifiques et à fonctionner à la fois comme groupe de pression et de concertation, faisant appel aux différents acteurs concernés. De cette multi-dimensionnalité même allaient naître les failles et les impasses. D'abord, le Comité se scinde en deux tendances, l'une dure, l'autre modérée. Puis un fossé se creuse avec les informateurs. Le sérieux même de l'investigation conduit à une exigence de certitude. L'impossibilité de répondre à cette requête conduit, par opposition, à maximiser le danger. L'inquiétude ne trouvant pas, dans le cas présent, d'accident notable pour se nourrir, les « durs » tendent à la faire glisser sur un plan théorique et cosmique, rejoignant ainsi les « prophètes de malheur ».

À première vue, le cas des prions n'a pas grand chose de commun avec ceux qui précèdent. Les *hécatombes* (au sens littéral) n'ont qu'une ressemblance formelle avec les sacrifices d'animaux et on n'a jamais vu personne *payer* d'un troupeau le recul de la maladie. Ce qui désoriente ici, c'est la multitude des cas hétérogènes, se manifestant en corrélations statistiques, sans que des expériences cruciales puissent établir, en toute certitude, des liens de causalité. Les prions forment le fil imperceptible, réunissant en « réseaux » les cas multiformes de l'encéphalite spongiforme chez le bovin et chez l'homme, ce à quoi il faut bien rattacher la « tremblante du mouton » et aussi toutes les maladies dégénératives dont le mode de propagation va jusqu'à rendre suspects la transfusion sanguine ou le don d'organes. L'alerte est sans cesse relancée par de nouveaux cas dont le rapprochement s'impose avec les cas précédents, formant une texture à caractère quasi-diabolique dont l'« épidémie » du charbon aux USA fournit un exemple saisissant.

Faut-il penser que le lecteur – et jusqu'à un certain point les A.A. eux-mêmes – ont été fascinés par le caractère quasi-religieux des comportements collectifs dont il vient d'être question et ont cédé à l'émotion de la rumeur et de la terreur ? En ce temps où il est de bon ton de pleurer sur la tombe du sacré, l'amiante, les radiations et même les prions n'offrent-ils pas à l'irrationalisme une belle revanche ? En fait, cette revanche, les A.A. n'en saisissent pas l'occasion. Ce qu'ils analysent c'est la manière

dont nos contemporains affrontent le *surhumain* en essayant de lui appliquer les outils critiques avec lesquels ils mesurent habituellement les phénomènes de la vie ordinaire. Ils mettent en évidence le fait que, taillant entre la panique toujours prête à surgir et le mol oreiller d'une civilisation du risque zéro, une attitude d'esprit de *vigilance* tend à s'instaurer qui anime les diverses instances ayant affaire avec le phénomène. Si les *media* jouent les premiers rôles dans l'alerte et dans le maintien de l'opinion sous pression, il faut tenir compte des organismes techniques, scientifiques, politiques, voire juridiques auxquels on fait appel, des divers « comités de défense » qui se créent, sans compter les groupes de pression plus ou moins passionnels qui cherchent à capter le débat. C'est avec ce soubassement social que l'enjeu tend à devenir souvent quasi-religieux. Cette propension est d'autant plus forte que la conscience collective a du mal à assimiler le Malheur lorsqu'il se présente sous la forme d'un principe de destruction et de désorganisation globales, comme on a pu le voir avec le macro-terrorisme d'Al-Qaïda.

François-André Isambert.

120.7

COHEN (Asher),
SUSSEY (Bernard).

Israel and the Politics of Jewish Identity. The Secular-religious Impasse. Baltimore-Londres, The Johns Hopkins University Press, 2000, XVII-167 p. (index).

Le problème des rapports fondamentalement conflictuels entre les tendances « orthodoxes » et « sécularisées » au sein du monde juif ne date pas d'aujourd'hui, même s'il a pris dernièrement, en Israël, une acuité particulière. Dans cet ouvrage à deux voix – de deux universitaires israéliens, l'un « religieux » et proche du Parti National Religieux, l'autre « laïc » et plutôt à gauche du Parti Travailliste – les auteurs s'interrogent essentiellement sur deux questions : d'abord, comment expliquer que pendant la période pré-étatique puis pendant les trois premières décennies de la construction de l'État, un *modus vivendi* ait pu être trouvé entre des orientations diamétralement opposées et profondément irréductibles ? Ensuite, pour quelles raisons cet équilibre s'est-il trouvé rompu et quelles en peuvent être les conséquences sur l'avenir d'Israël ?

Ils partent du concept de « démocratie consociationnelle » élaboré par Arend Lijphart pour identifier et décrire une forme particulière d'organisation politique – et on pourrait dire

aussi, sociale –, celle qui peut s'élaborer entre des groupes qui, par-delà leurs divisions, mettent leur unité au premier plan. « Lorsque des attitudes consociationnelles prévalent, les sociétés qui comportent de sévères divisions idéologiques, religieuses et ethniques, peuvent néanmoins conduire leurs affaires de manière civilisée et raisonnable – sans qu'aucun des groupes ne se fonde dans, ou se rapproche des autres. » Cela a été le cas de la société du Yishouv de Palestine, lorsque l'objectif commun de construire une société juive a permis de mettre temporairement entre parenthèses les divergences que les groupes, religieux et laïques, se faisaient de la nature de cette société ; et cela l'est resté pendant les premières décennies de l'État. L'analyse des conditions qui ont présidé à cette élaboration par la « première génération » des responsables israéliens, qu'on a appelée le *statu quo*, montre que sur un certain nombre de points importants : la rédaction d'une constitution, les obligations du service armé, l'observance du shabbat et des fêtes, le système d'éducation religieuse et, pour finir, la définition même de « qui est juif ? », un faux consensus fait de définitions ambiguës et de dérogations non formalisées s'est établi, qui a permis – à la condition qu'aucun ne cherche à dépasser la « ligne rouge » posée par l'autre – à la société israélienne de s'édifier sans conflit majeur, malgré de réelles oppositions entre les visées des uns et des autres.

C'est cet équilibre qui a été brisé – ce dont la réussite électorale du Likoud, en 1977, est la conséquence. Les A.A. étudient les facteurs politiques et sociaux d'un tel renversement : par-delà les évolutions démographiques et culturelles de la société israélienne et les problèmes spécifiques posés par la nouvelle immigration, ils mettent en lumière les changements structurels qui sont intervenus dans la vie politique israélienne où, d'un système à parti quasi-dominant, on est passé à un système à deux partis d'égale importance, qui donne de ce fait aux fractions religieuses – qui se sont d'ailleurs doublées d'institutions partisanses – un poids sans commune mesure avec leur audience réelle (l'ensemble des « religieux » ne représentant qu'environ 20 % de la population israélienne). Deux conséquences de ces changements sont ici plus particulièrement analysées : d'une part la pression croissante de la fraction « religieuse » – qui se trouve par ailleurs, sur un ensemble de problèmes, adopter plutôt une position maximaliste – sur les décisions proprement politiques, suscitant en retour une radicalisation du courant « laïque » contre la mainmise des « religieux » sur la société ; d'autre part, une « judiciarisation » des solutions deve-