

COSMOPOLITISME ET TRANSFERTS CULTURELS

LE CAS DES JUIFS ALLEMANDS

Enzo TRAVERSO

RÉSUMÉ : Durant le XIX^e siècle, la montée socio-économique et l'assimilation culturelle des Juifs allemands engendrent deux tendances contradictoires : d'un côté, leur volonté d'intégration dans la nation allemande et, de l'autre, leur *cosmopolitisme*, lié à leur position, au centre d'un réseau socio-économique et d'un vaste mouvement migratoire de dimension continentale. Les Juifs contribuent ainsi à l'essor d'une idée culturelle de *Mitteleuropa* opposée à celle, géopolitique et expansionniste, défendue par le pangermanisme. Le cosmopolitisme judéo-allemand se manifeste dans plusieurs domaines : sur le plan religieux, l'école de la « science du judaïsme » (*Wissenschaft des Judentums*) s'impose comme modèle de modernisation de la culture juive à l'échelle européenne ; sur le plan économique, les Juifs allemands émancipés consolident un réseau financier et commercial transnational dont les origines remontent à l'époque des « Juifs de cour » (*Hofjuden*) ; sur le plan politique, ils jouent un rôle majeur dans la diffusion du marxisme comme courant de pensée universaliste, dépassant les frontières nationales. D'une manière plus générale, les Juifs allemands seront le pivot d'un processus de *transferts culturels* étalé sur plus d'un siècle. Après l'avènement du nazisme, le cosmopolitisme judéo-allemand prendra la voie de l'exil, où il se chargera de sauver l'héritage de l'*Aufklärung*.

MOTS-CLÉS : Juifs, Allemagne, Europe centrale, cosmopolitisme, transferts culturels, exil.

ABSTRACT : During the XIXth century, the socio-economic rise and cultural assimilation of the German Jews generated two contradictory tendencies : on the one hand, their integration into the German nation, which they pursued willingly ; and, on the other, their cosmopolitanism, which resulted from their location at the center of a socio-economic network on a continental scale and a wide migratory movement. The Jews thus contributed to the development of a cultural concept of Mitteleuropa as opposed to the geopolitical and expansionist concept upheld by Pan-Germanism. German-Jewish cosmopolitanism found its expression on different levels : in the religious field, the school of the « Science of Judaism » (Wissenschaft des Judentums) became a model for the modernisation of Jewish culture in most European countries ; in the economic field, emancipated German Jews consolidated their financial and commercial transnational network, which existed from the age of the « Court Jews » (Hofjuden) ; in the political field, radical German Jews played a leading role in the diffusion of Marxism as a universalist intellectual current, crossing national borders. Generally speaking, German Jews played a pivotal role in a process of cultural transfers stretched on more than a century. After Nazism came to power, German-Jewish cosmopolitanism took the way of exile, trying to preserve the legacy of Aufklärung.

KEYWORDS : Jews, Germany, central Europe, cosmopolitanism, cultural transfers, exile.

ZUSAMMENFASSUNG : Während des 19. Jahrhunderts lösten der sozio-ökonomischer Aufstieg und die kulturelle Assimilation der deutschen Juden durchaus widersprüchliche Tendenzen aus, zwischen dem subjektiven Wille Deutsch zu werden einerseits und einem Kosmopolitismus andererseits, der mit ihrer zentralen Stellung in einem sozio-ökonomischen Netzwerk sowie einer Migration kontinentalen Ausmasses zusammenhing. Darüberhinaus trugen sie zur Entstehung eines kulturellen Konzepts von einem Mitteleuropa bei, das den von pangermanischer Seite vertretenen geopolitischen und expansionistischen Vorstellungen entgegengesetzt war. Der deutsch-jüdische Kosmopolitismus findet vielfältig Ausdruck. Im Bereich der Religion tritt die Wissenschaft des Judentums als Modernisierungsprojekt jüdischer Kultur auf europäischer Ebene hervor. In der Wirtschaft konsolidieren die nunmehr emanzipierten deutschen Juden auf der Ebene des Handels und der Finanzen ein Netz transnationaler Beziehungen, dessen Vorläufer auf die Zeit der Hoffjuden zurückgeht. Im politischen Bereich spielen sie schließlich in der Verbreitung des Marxismus als einer universalistischen, die nationalen Grenzen aufhebenden Ideologie eine erhebliche Rolle. Insgesamt bewirkten die deutschen Juden einen Prozeß des kulturellen Transfers, der sich über eine Zeit von etwa hundert Jahre erstreckte. Nach 1933 wird der deutsch-jüdische Kosmopolitismus den Weg des Exils gehen, und er wird die Aufgabe übernehmen, das Erbe der deutschen Aufklärung zu bewahren.

STICHWÖRTER : Juden, Deutschland, Mitteleuropa, Kosmopolitismus, kulturelle Transfer, Exil.

Enzo TRAVERSO, né en 1957, est maître de conférences en Sciences politiques à l'université de Picardie Jules-Verne (Amiens). Ses recherches portent sur l'histoire intellectuelle et politique de l'Europe contemporaine. Parmi ses derniers travaux, on peut citer : *L'Histoire déchirée. Essai sur Auschwitz et les intellectuels* (Paris, Cerf, 1997), *Le Totalitarisme. Le xx^e siècle en débat* (Paris, Seuil, 2001) et *La Violence nazie. Une généalogie européenne* (Paris, La Fabrique, 2002).

Adresse : Département des Sciences politiques, Université de Picardie Jules Verne, Pôle universitaire Cathédrale, BP 2716, F-80027 Amiens Cedex 1.

Courrier électronique : enzo.traverso@wanadoo.fr

L'histoire des Juifs allemands couvre environ un siècle et demi, des débuts de l'Émancipation, dans la Prusse de la fin du XVIII^e siècle, jusqu'à l'avènement du nazisme. Mais la véritable « patrie » du judaïsme de langue allemande fut la *Mittleuropa*, l'Europe centrale définie non pas en termes politiques – selon la vision pangermaniste de Friedrich Neumann – mais en termes essentiellement linguistiques et culturels, un vaste espace dont les contours ne coïncidaient point avec des frontières étatiques¹. L'allemand était la *lingua franca* des Juifs de Berlin à Vienne, de Riga à Tchernowicz, de Prague à Budapest. Certes, les différences entre l'Allemagne wilhelmiennne et l'Autriche multinationale – entre Rhin et Danube, dirait Claudio Magris² – n'étaient pas négligeables, mais elles étaient surmontées par une certaine homogénéité culturelle due à la mobilité et aux échanges. Il était tout à fait naturel, pour un écrivain pragois de langue allemande comme Franz Kafka, de publier ses livres à Leipzig ou à Berlin ; pour un journaliste né dans la Galicie habsbourgeoise comme Joseph Roth, d'amorcer sa carrière à Vienne et de la poursuivre à Berlin ; pour un philosophe et théologien comme Martin Buber, de fonder un cercle culturel à Prague et une revue, couplée avec une maison d'édition, à Berlin ; ou même, pour un des animateurs des cercles austro-marxistes de Vienne comme Rudolf Hilferding, de devenir ministre allemand de l'économie, sous la république de Weimar. Peu soucieux des frontières étatiques, les Juifs façonnaient l'unité culturelle de l'Europe centrale de langue allemande dans laquelle ils constituaient – peut-on bien dire *a posteriori*, en reprenant une formule d'Otto Bauer – une « communauté de destin³ ». Leur histoire se dessine comme un processus dont les étapes – émancipation, assimilation, persécution et génocide – sont *grosso modo* les mêmes, en dépit de quelques décalages chronologiques, dans les différents pays de la *Mittleuropa*.

ÉMANCIPATION NATIONALE ET COSMOPOLITISME

L'émancipation, l'assimilation culturelle et l'essor socio-économique des Juifs allemands s'étend sur un « long » XIX^e siècle. Il ne faudrait pas réduire l'Émancipation à sa seule dimension juridique, c'est-à-dire à l'histoire des décrets qui, de l'époque napoléonienne jusqu'à Bismarck, ont octroyé aux Juifs une citoyenneté allemande ou autrichienne. Ce terme renvoie plutôt à un

1. LE RIDER, 1994.

2. MAGRIS, 1986.

3. BAUER, 1975, p. 172.

processus cumulatif, dilué dans le temps, marqué tantôt par des bonds en avant tantôt par des reculs mais dont la ligne générale indique incontestablement une ascension. De même, il ne faudrait pas entendre, par *assimilation*, la perte d'une identité culturelle spécifique mais plutôt sa transformation par l'adoption généralisée de la langue et de la culture allemandes⁴. Le chemin de l'émancipation s'est donc amorcé à la fin du XVIII^e siècle, avec les projets de réforme élaborés en Prusse par Wilhelm von Dohm, et semble complètement achevé en 1871, au moment de la proclamation de l'unité allemande. Son couronnement sera la constitution de la république de Weimar, rédigée avec l'apport décisif d'un juriste juif, Hugo Preuss. L'assimilation commence avec Moses Mendelssohn, traducteur de la Bible en allemand à l'usage des Juifs, et s'achève pendant la Première Guerre mondiale, lorsque le philosophe Hermann Cohen célèbre la « symbiose judéo-allemande » dans un esprit patriotique exalté⁵. Pendant ce « long » XIX^e siècle, la *germanisation* est la tendance dominante au sein du judaïsme allemand. La circulation et la mobilité semblent avoir fixé leur axe en Europe orientale, où, à partir des années 1880, une grande vague migratoire déplace des centaines de milliers de Juifs de l'Empire tsariste vers les États-Unis. Mais cette germanisation recherchée, revendiquée et constamment mise en valeur par un vaste ensemble d'associations civiques et culturelles, de publications communautaires, de célébrations patriotiques, n'entrave nullement le cosmopolitisme sous-jacent à la vie d'un groupe dont l'identité religieuse, culturelle et, dans une large mesure, socio-économique, s'était définie, historiquement, au sein d'un espace européen sans limitations étatiques. Autrement dit, si le judaïsme se conçoit, tout au long du XIX^e siècle, en termes de plus en plus nationaux et allemands, ses modalités d'existence gardent très souvent un ancrage religieux, expriment une dynamique démographique propre, s'inscrivent au sein de réseaux économiques transnationaux et participent d'un vaste mouvement de transferts culturels européens, voire internationaux. Cet ensemble de facteurs constitue ce que l'on peut bien appeler, de façon très synthétique, la tradition du *cosmopolitisme juif*.

Deux exemples peuvent nous aider à mieux comprendre cette coexistence d'une identité nationale nouvelle avec un cosmopolitisme ancien et structurel. À Versailles, en février 1871, le sommet franco-prussien qui suivit la victoire allemande mit le problème des réparations à l'ordre du jour. Chaque délégation incluait des banquiers qui avaient largement contribué au financement de la guerre. Celui de la délégation française s'appelait Alphonse de Rothschild, auparavant banquier du Second Empire, alors au service de Thiers ; celui de la délégation allemande s'appelait Gerson Bleichröder, le banquier de Bismarck.

4. SORKIN, 1990. Sur toute cette problématique, voir aussi MOSSE, 1985, TRAVERSO, 1992, et EHRENFREUND, 2000.

5. COHEN, 1993.

Les deux étaient, à l'origine, des Juifs de Francfort ; le père de Gerson, Samuel Bleichröder, avait été envoyé à Berlin par la maison Rothschild de Francfort-sur-le-Main, en 1828, de même que James (Jacob) Rothschild, le père d'Alphonse⁶. Ils appartenaient désormais à deux entités nationales distinctes, mais étaient issus d'une même tradition, celle des « Juifs de cour », les *Hoffjuden*, qui avaient été, depuis des siècles, un facteur important dans le développement économique de l'Europe d'Ancien Régime⁷. La guerre franco-prussienne fut aussi l'objet de correspondances passionnées et tendues entre des Juifs allemands vivant des deux côtés du Rhin. Abraham Geiger et Joseph Darmsteter étaient amis de longue date, depuis qu'ils avaient étudié ensemble, à l'université de Bonn, et suivi l'enseignement néo-orthodoxe de Samson-Raphaël Hirsch. Sauf que le premier s'était installé à Berlin, où il enseignait la philosophie et la théologie juives à l'école de la « Science du judaïsme », tandis que le second avait émigré en France, où il devait faire une brillante carrière d'historien et de géographe à l'École pratique des hautes études. La montée des nationalismes en Europe les avait divisés : l'un était maintenant un patriote allemand, l'autre un patriote français. La confrontation entre Rothschild et Bleichröder ainsi que la correspondance entre Geiger et Darmsteter révèlent donc une scission intervenue au sein du judaïsme allemand tout au long du XIX^e siècle : d'un côté un cosmopolitisme ancien, structurel, de l'autre les nouvelles contraintes découlant d'une émancipation réalisée au sein des États nationaux⁸.

La dernière phase de l'histoire du judaïsme allemand, celle qui va de la fin de la Première Guerre mondiale jusqu'à l'avènement du nazisme, se caractérise, en revanche, par une revendication explicite du cosmopolitisme. Elle voit l'essor d'une nouvelle génération intellectuelle qui, d'une part, considérait l'assimilation comme un fait acquis, on pourrait presque dire comme une donnée existentielle et non plus comme un but à atteindre, mais qui, d'autre part, était confrontée à la montée d'un antisémitisme violent, non plus religieux mais racial⁹. Ce cosmopolitisme juif, dans la plupart des cas largement sécularisé, fut la réponse à la crise du processus d'émancipation dont les acquis, surtout à partir de 1930, se révélaient de plus en plus fragiles et précaires. Entre 1933 et 1938, ce cosmopolitisme intellectuel laissera la place à celui, non plus choisi mais forcé, de toute une communauté expulsée de l'Allemagne comme un corps étranger. Anéantie en Europe, la culture judéo-allemande poursuivra son chemin en exil.

6. GRAETZ, 1987, et LOTTMAN, 1995, p. 72.

7. KATZ, 1984.

8. Voir, à ce sujet, ESPAGNE, 1996.

9. TRAVERSO, 1996.

PRINCIPE DE CIRCULATION ET TRANSFERTS CULTURELS¹⁰

Le XIX^e siècle avait été le théâtre d'un vaste mouvement migratoire dont l'ampleur ne cessait de s'accroître au fil des années. Des dizaines de milliers de Juifs quittaient leurs *shtetalkh*, les bourgades juives d'Europe centrale et orientale, pour s'installer dans les villes, surtout dans les capitales des Empires habsbourgeois et wilhelmien. C'est dans le contexte d'un bouleversement multiforme – la croissance démographique et le processus d'urbanisation engendré par la Révolution industrielle, l'ouverture et la modernisation du monde juif – que le judaïsme allemand prit un profil nouveau. Vienne, où ne résidaient que 2 000 Juifs en 1850, en comptait plus de 200 000 à la veille de la Première Guerre mondiale ; dans le même laps de temps, la population juive de Berlin passait de moins de 10 000 personnes à presque 200 000, ce qui correspondait respectivement à 10 % et 7 % de la population globale des capitales allemande et autrichienne¹¹. Budapest, Prague, Lemberg, Cracovie, Tchernowicz et beaucoup d'autres villes connaissaient une croissance analogue de la population juive, parallèle à d'autres mouvements migratoires. Ces villes absorbaient des migrants juifs en provenance des parties orientales de l'Empire prussien (Silésie, Poznanie) et des parties slaves de l'Empire habsbourgeois (Galicie, Bukovine, Moravie, Slovaquie, Bohême). Cette urbanisation intensive s'accompagnait d'une sécularisation des modes de vie et, surtout, d'une assimilation culturelle se traduisant par l'abandon progressif du yiddish à la faveur de l'allemand. Vienne et Berlin abritaient aussi des quartiers d'immigrés de l'Empire tsariste, russes et polonais, qui préservaient leur vie communautaire jusqu'à devenir, durant les années 1920, des centres d'irradiation du modernisme yiddish.

En l'espace de deux générations, les Juifs se transformèrent en une communauté relativement aisée, constituée essentiellement de classes moyennes et appartenant à plein titre aux différentes couches de la bourgeoisie cultivée (*Bildungsbürgertum*)¹². Se dessinait alors, sous l'impulsion de ses élites (réformées et d'orientation libérale), une stratégie de *professionnalisation* de la minorité juive. Ses membres se voyaient comme des citoyens allemands de « foi mosaïque » (*deutsche Staatsbürger jüdischen Glaubens*), donc comme des Allemands au même titre que les catholiques de Bavière et de Rhénanie ou les protestants de Berlin et de Hambourg. Exclus *de facto*, en dépit de l'octroi des droits civiques, de la fonction publique – il n'y avait pratiquement pas de Juifs dans l'administration, dans la hiérarchie militaire, dans l'enseignement

10. J'emprunte ce concept à ESPAGNE et WERNER, 1999.

11. DELLA PERGOLA, 1983, p. 100, ROZENBLIT, 1983, chap. II, BELLER, 1989, chap. III, EHRENFREUND, 2000, p. 42-45, et KAUFMANN, 2001, p. 53-55.

12. ENGELHARDT, 1986, VOLKOV, 1990, chap. VI et VII, et VOLKOV, 2001, chap. VII.

universitaire –, ils trouvaient dans la culture une voie privilégiée de germanisation. C'était la *Bildung*, une expression à peu près intraduisible qui indique un ensemble de valeurs – éducation, autoaccomplissement, souci éthique, bonnes manières – qui permettait aux Juifs de se sentir des Allemands à part entière¹³. Perçus par la plupart de leurs compatriotes « de souche germanique » comme un corps étranger à la nation, ils étaient devenus des citoyens du *Reich*, pas des membres du *Volk* allemand dont les frontières, bien qu'invisibles, demeuraient solides, pour ne pas dire infranchissables.

Il n'est pas inutile, afin de mieux cerner le profil de cette communauté, de la confronter à ses voisins, le judaïsme « oriental », russe et polonais, et l'occidental, tout d'abord français. En Russie, en présence d'un antisémitisme d'État qui perpétue des formes anciennes d'exclusion et de persécution, la modernité juive prend un caractère national, axé sur le renouveau de la langue et de la culture yiddish. En France, où l'Émancipation remontait à 1791, l'assimilation culturelle n'avait ni remplacé ni précédé l'émancipation politique, c'est plutôt cette dernière qui en avait été le moteur. Sous la III^e République, prospère une vaste couche de « Juifs d'État » : hauts fonctionnaires, officiers, professeurs de l'enseignement supérieur, ministres¹⁴. En France, par conséquent, l'antisémitisme n'était pas « conservateur », il ne visait pas, comme dans l'Allemagne de Heinrich von Treitschke, à préserver le caractère ethnique et chrétien de l'État ; il était « subversif », puisqu'il s'attaquait à une république perçue comme une création juive, « infiltrée » et « corrompue » de l'intérieur¹⁵. À mi-chemin entre la Russie des Tsars et la France républicaine, le judaïsme allemand ne pouvait se construire ni sur un axe *national* (la *Yiddishkeit*), ni sur un axe *politique* (la citoyenneté comme incarnation de la nation), mais sur un axe *culturel* (la *Bildung*). Entre un Juif russe ou polonais, qui n'était ni un Russe ni un Polonais mais un Juif, et un Israélite français, qui était une parfaite expression de la France républicaine (contre laquelle se dirigeait l'hostilité du nationalisme antisémite), un Juif allemand demeurait, en dépit de son assimilation, le membre d'une minorité ethnico-culturelle largement perçue comme « non-allemande ». Norbert Elias a donné une définition assez précise de cette condition : « C'est une expérience singulière que d'appartenir à un groupe minoritaire stigmatisé et, en même temps, de se sentir complètement inséré dans le courant culturel et dans le destin politique et social de la majorité qui le stigmatise¹⁶. » Ce sentiment d'exclusion et de non-appartenance prenait un caractère tout à fait paradoxal, au tournant du siècle, lorsque les Juifs avaient désormais atteint une place de premier plan dans la vie culturelle, faisant écrire

13. ASSMANN, 1994, et VOLKOV, 2001, chap. IX.

14. BIRNBAUM, 1992.

15. STERNHELL, 1997, et BIRNBAUM, 1988.

16. ELIAS, 1991, p. 150.

à Moritz Goldstein : « Nous, les Juifs, nous gérons le patrimoine spirituel d'un peuple qui ne nous accorde ni le droit ni la capacité de le faire¹⁷. »

C'est en gardant à l'esprit ces différents modèles de construction de la modernité juive que l'on peut mieux comprendre les effets contradictoires, parfois carrément opposés, de la diffusion et du rayonnement de la culture judéo-allemande dans le reste de l'Europe. Deux exemples des *transferts culturels* illustrent ce phénomène : la diffusion de la *Haskalah* en Europe de l'Est et celle de la *Wissenschaft des Judentums* en France.

La *Haskalah*, les Lumières juives nées en Allemagne vers la fin du XVIII^e siècle sous l'impulsion de Moses Mendelssohn et de Lazarus Bendavid, prépare le terrain pour les lois d'Émancipation. Autrement dit, la *Haskalah* apparaît, rétrospectivement, comme la première étape de construction du judaïsme allemand moderne, assimilé et sécularisé¹⁸. Dans l'empire des Tsars, où son impact se fit sentir avec quelques décennies de décalage, vers le milieu du XIX^e siècle, la *Haskalah* importée d'Allemagne ne déboucha point sur l'assimilation, mais sur la modernisation et la sécularisation d'un judaïsme qui se donna une identité nationale propre¹⁹. Dans un contexte dominé par l'antisémitisme – un antisémitisme largement répandu, prôné par l'État et profondément enraciné dans l'ensemble de la population –, l'ouverture du monde juif aux grands courants de la modernité occidentale, dont la *Haskalah* était le vecteur, prit la forme d'un renouvellement de la culture yiddish, fondement d'une communauté nationale juive (quoique diasporique). Il y a là, comme le souligne Régine Robin, un paradoxe fascinant, si l'on pense à la lutte acharnée menée par la *Haskalah* allemande contre le yiddish, jargon du ghetto, stigmaté d'un passé honni et emblème d'une culture rejetée en bloc comme irrémédiablement obscurantiste²⁰.

La stratégie d'assimilation et d'acculturation du judaïsme allemand trouvait son pilier dans l'« Association centrale des citoyens allemands de foi mosaïque » (*Zentralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens*), d'orientation patriotique et libérale, dont le support intellectuel était une institution encore plus ancienne, l'école de la « Science du judaïsme » (*Wissenschaft des Judentums*)²¹. Fondée à Berlin, en 1819, par Edouard Gans et Leopold Zunz, cette école était une sorte d'université juive ouverte, à la différence des séminaires rabbiniques, à un public laïc et dispensait ses cours en allemand. Elle fut à l'origine d'une nouvelle interprétation du judaïsme destinée à exercer une vaste influence sur l'ensemble de l'Europe. Radicalement opposés aux courants mystiques et messianiques, les représentants de la *Wissenschaft des Judentums* procédaient

17. GOLDSTEIN, 1977, p. 221.

18. SORKIN, 1987.

19. ERTEL, 1982.

20. ROBIN, 1984, p. 37-38.

21. HAYOUN, 1995, et HAYOUN, 1998, vol. II.

à une interprétation rationaliste du judaïsme. Son héritage théologique était soumis à une exégèse rigoureuse, menée à l'aide de la philologie, tandis que l'histoire juive commençait à être étudiée selon des critères scientifiques – vérification des sources, exploitation des archives – dont le résultat le plus considérable sera l'œuvre de Heinrich Grätz²². Née dans un rapport de filiation avec la *Haskalah*, l'école de la « Science du judaïsme » visait à adapter les Juifs à la société allemande, en inscrivant leur histoire dans le cadre plus vaste de l'histoire allemande et européenne. Or, dans le contexte allemand, dont les grandes lignes ont été rappelées plus haut, la *Wissenschaft des Judentums* put agir comme un véhicule de préservation du judaïsme par sa modernisation. Exportée en France, au sein d'une communauté israélite d'origine largement judéo-allemande, l'école de la « Science du judaïsme » connaîtra un parcours tout à fait différent, en contribuant, en dernière analyse, à la dissolution d'une culture et d'une pensée juives. Comme l'a brillamment montré Perrine Simon-Nahum dans *La Cité investie*, les savants israélites formés à l'école de la « Science du judaïsme » ne bâtiront pas une institution culturelle et scientifique juive, mais achèveront leur carrière au sein des plus prestigieuses institutions académiques de la République française. Un philologue, Solomon Munk, remplacera Ernest Renan au Collège de France, un historien, Joseph Derenbourg, sera accueilli à l'École pratique et un spécialiste de la Kabbale, Adolphe Frank, deviendra membre de l'Institut. Ces deux itinéraires nés de la *Wissenschaft des Judentums*, leur souche commune, devaient connaître des aboutissements antinomiques. Simon-Nahum illustre ce hiatus en évoquant deux ouvrages classiques, aux antipodes l'un de l'autre : en Allemagne, un monument de la pensée juive comme *Die Philosophie des Judentums* de Julius Guttman (1933) ; en France, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* par Émile Durkheim (1912), une étude fondatrice de la sociologie moderne, dont l'approche scientifique supposait une vision du monde désormais complètement sécularisée²³. Le livre de Guttman s'inscrivait dans la lignée de la « Science du judaïsme », celui de Durkheim avait rompu avec cette tradition.

ANTISÉMITISME ET COSMOPOLITISME

À l'arrière-plan de ce modèle judéo-allemand, fait d'assimilation culturelle et d'exclusion politique, se dessine une scission de plus en plus marquée, au sein de la *Bildungsbürgertum*, entre Juifs allemands et Allemands non-juifs. Les uns identifiaient l'idéal normatif de la *Bildung* aux Lumières, dont ils

22. GRÄTZ, 1992.

23. SIMON-NAHUM, 1991. Références à GUTTMANN, 1994, et DURKHEIM, 1985.

donnaient une interprétation universaliste ; les autres tendaient à réinscrire les valeurs de la *Bildung* dans un moule national de plus en plus étriqué. La *Bildung* avait permis aux Juifs de s'approprier la culture allemande, mais la stigmatisation dont ils faisaient l'objet – en dépit de leur réussite socio-économique et culturelle – les privait, dans l'espace public, des attributs de moralité, dignité et respectabilité (*Sittlichkeit*) qui restaient un privilège exclusif des Allemands « aryens ». Bref, les Juifs étaient prisonniers d'une contradiction insurmontable, selon la formule de George L. Mosse, entre *Bildung* et *Sittlichkeit*, la première de plus en plus judaïsée, la deuxième toujours inaccessible, y compris pour les personnalités les plus riches et puissantes comme le banquier Gerson Bleichröder ou l'industriel Walther Rathenau²⁴. C'est dans ce contexte que l'antisémitisme remplissait la fonction d'un *code culturel* nécessaire à la définition d'une identité allemande problématique. Faute de mythes nationaux positifs, après l'échec du libéralisme en 1848 et l'achèvement de l'unification sous l'égide du militarisme prussien, la conscience nationale allemande ne s'ancrait pas dans des valeurs libérales et modernes. Le culte de l'Allemagne ancestrale et aristocratique s'opposait à la modernité (juive) et l'identité allemande se définissait, *en négatif*, par opposition à la judéité²⁵.

Avant même d'être le résultat de l'identification des Juifs aux idéaux de la *Bildung*, le cosmopolitisme était une caractéristique typiquement juive dans la perception du nationalisme allemand. L'équation Juifs-cosmopolitisme sera un des traits permanents de l'antisémitisme, de Treitschke à Hitler. Les Juifs constituaient ainsi un élément incontournable dans l'opposition entre *Kultur* et *Zivilisation* – le débat qui marque toute la culture allemande au tournant du siècle – à laquelle semblait se superposer en termes presque parfaits une dichotomie irréductible entre *germanité* et *judéité*. Le Juif incarnait la mobilité de l'argent et de la finance, le cosmopolitisme et l'universalisme abstrait, le droit international et la culture urbaine « métissée » ; l'Allemand, en revanche, était enraciné dans une terre, créait sa richesse par le travail et non pas grâce à des opérations financières, possédait une culture exprimant un génie national, ne concevait pas les frontières de son État comme des constructions juridiques abstraites mais comme les marques d'un « espace vital » : ces dogmes seront déclinés par des dizaines d'auteurs dès la fondation du *Reich* wilhelmien. Leurs traces sont bien visibles dans les écrits des géographes Friedrich Ratzel et Karl Haushofer, de l'économiste Werner Sombart, du philosophe politique Carl Schmitt, de l'écrivain Ernst Jünger, du philosophe Oswald Spengler, du pangermaniste Arthur Möller Van der Bruck, du critique littéraire Paul de Lagarde, du théoricien raciste Houston Stewart Chamberlain, et beaucoup d'autres noms pourraient se joindre à cette liste. Une caractéristique partagée par tous

24. MOSSE, 1985 et 1993.

25. VOLKOV, 1990.

ces textes antisémites réside précisément dans leur usage métaphorique de la figure du Juif, nécessaire à une mise en valeur du nationalisme allemand par son opposition au cosmopolitisme juif²⁶. Cet antisémitisme poussait les écrivains juifs à rechercher à l'étranger une reconnaissance niée dans leur patrie, entraînant ainsi ce paradoxe : la littérature allemande était représentée en Europe par des écrivains juifs qui étaient rejetés comme des étrangers à l'intérieur de l'Allemagne. Dans un essai consacré à Stefan Zweig, Hannah Arendt a défini le cosmopolitisme des écrivains judéo-allemands comme une « nationalité merveilleuse qu'ils revendiquaient dès qu'on leur rappelait leur origine juive, ressemblant quelque peu à ces passeports qui octroient à leur porteur un permis de séjour dans tous les pays, à l'exception de celui qui l'a délivré²⁷ ». En 1933, exilé à Paris, Joseph Roth soulignait avec force la « tendance naturelle vers le cosmopolitisme » des hommes de lettres juifs.

« L'apport indiscutable des écrivains juifs à la littérature allemande, écrivait-il, réside dans la découverte et dans la mise en valeur littéraire de l'urbanisme. Les Juifs ont découvert et illustré le paysage urbain et le paysage mental des citadins. Ils ont dévoilé toutes les multiples facettes de la civilisation urbaine. Ils ont montré le café et l'usine, le bar et l'hôtel, la banque et la petite bourgeoisie de la capitale, les lieux de rendez-vous des riches et les quartiers misérables, les péchés et les vices, la ville de jour et la ville de nuit, le caractère des habitants des grandes métropoles. Cette orientation des talents juifs découlait du milieu urbain d'où ils venaient pour la plupart, un milieu où leurs parents avaient été attirés pour des raisons économiques ; elle découlait aussi de leur sensibilité plus développée et de la tendance naturelle des Juifs vers le cosmopolitisme (*kosmopolitische Begabung*). La majorité des écrivains allemands non-juifs se limitaient à la description du paysage rural, qui était leur patrie. Il existe en Allemagne, dans une mesure plus importante que n'importe où ailleurs, une "littérature nationale" (*Heimatliteratur*) consacrée aux régions, à la campagne et aux peuplades, parfois d'un haut niveau littéraire, mais forcément inaccessible aux Européens. À l'étranger, il n'y avait qu'une "Allemagne", dont les interprètes littéraires étaient dans leur majorité des écrivains juifs²⁸. »

Par conséquent, ajoutait Roth, ils étaient d'autant plus détestés dans leur propre pays, où ils étaient critiqués pour leur « éloignement de la terre », dénoncés comme *Kaffeehausliteraten* et souvent même comme « traîtres à la patrie ».

26. Sur l'histoire de l'antisémitisme en Allemagne, voir BERDING, 1988.

27. ARENDT, 1987, p. 91.

28. ROTH, 1984, p. 389-390. Souligné dans l'original.

COSMOPOLITISME ET SOCIALISME

Cette contradiction entre *Bildung* et *Sittlichkeit*, entre assimilation et anti-sémitisme, pouvait déboucher sur une forme radicale de cosmopolitisme qui s'exprimait dans le rejet à la fois du nationalisme allemand et de la judéité, vers une quête identitaire de type post-national. Le phénomène apparut très tôt, dès l'époque de l'Émancipation, avec Ludwig Börne, Heinrich Heine, Moses Hess et Karl Marx – qui parfois modifieront leur attitude –, pour s'étendre au début du xx^e siècle, avec l'essor du mouvement socialiste et communiste. Un texte controversé comme *Zur Judenfrage*, écrit par le jeune Marx en 1843, est un miroir assez fidèle de cette nouvelle forme de pensée universaliste²⁹. Souvent interprété de façon anachronique, pour ne pas dire anhistorique, comme manifeste de la « haine de soi » de Marx ou comme expression d'une tare antisémite du marxisme, il s'agissait en réalité d'un plaidoyer pour une « émancipation humaine universelle » qui aurait inévitablement dépassé les frontières du judaïsme. Percevant ce dernier comme une forme d'obscurantisme religieux et l'interprétant comme une métaphore du capitalisme moderne, ce texte exprimait une orientation assez répandue chez les jeunes intellectuels juifs des années 1840, prisonniers d'une double contradiction : d'une part, l'impossibilité de retourner au judaïsme traditionnel à cause de leur assimilation et, d'autre part, l'impossibilité d'accéder pleinement à la germanité à cause de l'antisémitisme environnant. Ils choisissaient de rejeter les deux, en les dépassant dans une perspective cosmopolite³⁰.

Marx ne fut, de ce point de vue, qu'un précurseur. Au tournant du siècle, le socialisme était l'une des expressions privilégiées du cosmopolitisme juif, comme le relevait Robert Michels dans son étude célèbre sur la sociologie des partis politiques. L'auteur mettait l'accent sur la présence massive des intellectuels juifs parmi les cadres de la social-démocratie allemande, fait dont il donnait une double explication : d'une part, le ressentiment découlant d'une criante « inégalité de traitement » dont ils faisaient l'objet dans la société ; d'autre part, la « tendance cosmopolite que leurs destinées historiques avaient développée à un si haut degré³¹ ». Ce phénomène prendra une ampleur considérable après la Révolution russe, lors des crises politiques qui vont secouer l'Allemagne, l'Autriche et la Hongrie entre 1918 et 1923. Les intellectuels juifs étaient à la tête des révolutions qui marquèrent la chute des empires centraux et débouchèrent, comme en Bavière et en Hongrie, en 1919, sur des éphémères républiques soviétiques. Il suffit de mentionner Rosa Luxemburg, Leo Jogiches et Paul Levi à Berlin ; Kurt Eisner, Gustav Landauer, Ernst Toller et Eugene Leviné à

29. MARX, 1994.

30. ARENDT, 1984, p. 146-147.

31. MICHELS, 1971, p. 190.

Munich ; Bela Kun et Georgy Lukacs à Budapest ; Otto Bauer, Max et Friedrich Adler à Vienne³². Le libéralisme était discrédité, la paix et la prospérité du XIX^e siècle avaient disparu dans les champs de bataille de la Première Guerre mondiale, tandis que les partis conservateurs, tantôt confessionnels tantôt nationalistes, n'admettaient pas les Juifs dans leurs rangs. Ce contexte ne laissait qu'une alternative aux jeunes intellectuels juifs : soit l'adhésion au sionisme, une version propre du nationalisme, soit le socialisme et le communisme, dont les visées internationalistes étaient interprétées comme l'affirmation d'une identité européenne et universaliste contre la montée des nationalismes³³. Les uns découvraient, dans le sillage de Martin Buber, l'identité juive et le nationalisme du « sang ». L'internationalisme des autres était souvent oublié, pour ne pas dire hostile, à la « petite différence » juive. En 1917, Rosa Luxemburg, alors internée dans une prison prussienne à cause de son opposition à la guerre, exprimait en termes presque poétiques cet universalisme désormais étranger à la judéité. Face aux malheurs du monde, écrivait-elle à son amie Mathilde Wurm, il ne restait plus, dans son cœur, aucun « recoin spécial » pour les souffrances des Juifs : « Je me sens chez moi dans le vaste monde partout où il y a des nuages, des oiseaux et des larmes³⁴. »

LA DERNIÈRE ÉTAPE : L'EXIL

Le judaïsme allemand entra dans sa phase finale durant les années 1930, avant de trouver son épilogue tragique dans les camps de la mort nazis. Le cosmopolitisme devint en quelque sorte sa devise obligée lorsque, sous la république de Weimar, les nationalistes qualifiaient avec mépris de « *Judenpresse* » tous les journaux qui défendaient la démocratie, comme *Die Weltbühne* et la *Frankfurter Zeitung*. Peter Gay a décrit la culture de Weimar comme une sorte de « danse au bord de l'abîme », menée par des « marginaux de l'intérieur » (*outsiders as insiders*), qui trouveront leur « véritable foyer » dans l'exil³⁵.

Entre 1933 et 1938, commence le grand exode des Juifs allemands, un exode qui dépasse de loin, par ses dimensions, celui des Juifs d'Espagne, à partir de 1492, et celui des huguenots, après la révocation de l'édit de Nantes. Ils seront plus de 450 000 Juifs à quitter l'Europe centrale nazifiée³⁶. Toute la culture judéo-allemande était exilée, en établissant ses capitales, d'abord à Paris, puis,

32. TRAVERSO, 1997a, p. 53-60.

33. HOBBSBAWN, 1975, p. 302-304.

34. LUXEMBURG, 1977, p. 180.

35. GAY, 1993, p. 180.

36. STRAUSS, 1987, p. 151.

à partir de 1940, à New York³⁷. Ce déracinement sera définitif, car la grande majorité des exilés ne reviendront pas en Allemagne après la guerre et la Shoah. Les réfugiés se considéraient investis de la mission de perpétuer une tradition culturelle allemande, celle de l'*Aufklärung*, que le nazisme était en train de détruire. Ils animaient des journaux et des revues de langue allemande, parfois des maisons d'édition qui survivaient au prix d'énormes difficultés matérielles. L'esprit dans lequel ils travaillaient est bien illustré par un petit ouvrage publié en 1934, en Suisse, par Walter Benjamin, sous le titre *Deutsche Menschen*³⁸. Il présentait ce recueil, où il avait rassemblé des lettres de philosophes et d'écrivains de l'époque de l'*Aufklärung*, comme une « arche bâtie selon un modèle juif » dont le but était de sauver la culture allemande du déluge qui menaçait de l'engloutir³⁹. Cette mission de préservation et de sauvetage de la culture allemande s'accompagnait, chez de nombreux exilés, d'une conscience aiguë de leur judéité, identifiée non pas à une tradition religieuse mais au cosmopolitisme. C'est ainsi que Siegfried Kracauer écrit, en 1938, une biographie de Jacques Offenbach, compositeur judéo-allemand exilé en France sous le Second Empire, dont il célèbre l'« exterritorialité », une notion dans laquelle il n'est pas difficile de lire, en filigrane, le destin du judaïsme allemand du XX^e siècle⁴⁰.

L'autobiographie de Stefan Zweig porte un sous-titre, *Souvenirs d'un Européen*, qui indique bien la dimension universelle et supranationale, non pas exclusivement autrichienne, qu'il attribue à son expérience d'écrivain viennois⁴¹. Joseph Roth, quant à lui, se présentait carrément comme un « sans-patrie », un citoyen du monde (*Weltbürger*) et même, avec une touche ironique qui ne manque pas d'exactitude, un *Hotelpatriot*⁴².

L'exil judéo-allemand des années 1930 fut à l'origine d'un transfert culturel de très vaste portée. La culture américaine fut profondément et durablement transformée par cette « greffe » judéo-allemande. La prééminence scientifique acquise par les grandes universités américaines après la Deuxième Guerre mondiale doit beaucoup à l'apport de ces exilés d'Europe centrale⁴³. Le rôle qu'ils ont joué dans le « Projet Manhattan » grâce auquel les États-Unis sont devenus la première puissance atomique n'est que l'illustration emblématique d'un phénomène beaucoup plus vaste, concernant l'historiographie comme la philosophie, la psychanalyse comme la sociologie, le cinéma comme la musique, etc. Les

37. PALMIER, 1988, et MÖLLER, 1984.

38. BENJAMIN, 1979.

39. Cité in SCHÖNE, 1986, p. 356.

40. KRACAUER, 1994, et TRAVERSO, 1994.

41. ZWEIG, 1979.

42. ROTH, 1975, p. 568, et TRAVERSO, 1997b.

43. COSER, 1984, et KROHN, 1987.

historiens ont parlé, à ce propos, d'un véritable déplacement de l'axe du monde occidental d'un côté à l'autre de l'Atlantique⁴⁴.

L'américanisation des Juifs allemands passait par la découverte d'une culture politique libérale – fondée sur la valorisation du droit et des libertés individuelles – qui avait toujours été plutôt marginale en Allemagne, où l'exclusion politique était le corollaire permanent de l'excellence intellectuelle. Formés à l'école de la *Bildung*, les Juifs allemands découvraient maintenant les vertus du *Bill of Rights*⁴⁵. Une bonne partie de la science politique américaine – à commencer par les écrits d'Arendt – fut le produit de cette rencontre, impliquant une mutation tant de la culture de départ que de celle d'accueil, selon une modalité dont le sociologue exilé Karl Mannheim fit la première analyse⁴⁶. Adoptée au XIX^e siècle comme stratégie d'assimilation, la *Bildung* constituait presque un obstacle pour l'intégration des Juifs dans une société et dans une culture américaines qui, après avoir remis en cause le vieux paradigme *wasp* sous l'impact de l'immigration européenne, reconnaissaient désormais le pluralisme ethnique et culturel comme leur base. Cette découverte de la tradition politique « atlantique » par les Juifs allemands est encore perceptible dans une lettre adressée par Hannah Arendt, en janvier 1946, à Karl Jaspers :

« Il existe vraiment ici quelque chose comme la liberté et beaucoup de gens ont le sentiment qu'on ne peut pas vivre sans liberté. La république n'est pas une vaine illusion, et le fait qu'il n'y ait pas ici d'État national et pas de véritable tradition nationale (avec l'immense besoin de sous-groupes nationaux de constituer des cliques, le *melting-pot* n'est le plus souvent même pas un idéal, encore moins une réalité) crée une atmosphère de liberté [...]»⁴⁷.

Le pluralisme culturel et politique de la société américaine sera, autant sinon plus que l'État d'Israël nouvellement créé, le vrai foyer du cosmopolitisme judéo-allemand.

L'HÉRITAGE JUDÉO-ALLEMAND

Reste la question, lucidement posée par Gershom Scholem en février 1940, dans une lettre à Walter Benjamin, de l'héritage judéo-allemand en Europe. La question, écrivait Scholem, se posait « *pour les Juifs* : qu'advient-il d'eux, une fois qu'on leur aura ainsi enlevé le sol sous les pieds, et qu'on les aura soumis à la plus affreuse démoralisation et à une stratégie d'anéantissement ? ».

44. HUGHES, 1975, HEILBUT, 1983, et MÖLLER, 1984.

45. MOSSE, 1989, et TRAVERSO, 2001, p. 51-60.

46. MANNHEIM, 1945.

47. ARENDT et JASPERS, 1995, p. 69.

Mais la question se posait aussi, ajoutait-il, « *pour l'Europe : qu'advendra-t-il de l'Europe après l'élimination des Juifs ?* »⁴⁸. En Allemagne, où la communauté juive qui existe aujourd'hui n'a presque aucun rapport de continuité avec celle d'avant-guerre, la « symbiose judéo-allemande » est devenue un *lieu de mémoire*. Ce passé anéanti continue cependant d'agir, dans le présent, comme un facteur de cosmopolitisme, si l'on pense à l'insistance avec laquelle il a été évoqué, lors des débats autour de la réforme du code de la nationalité, par les partisans d'une introduction du droit du sol. C'est en rappelant la mémoire de ses Juifs que l'Allemagne revendique aujourd'hui son appartenance à l'histoire européenne ; après Auschwitz, a écrit Jürgen Habermas, le « patriotisme de la Constitution » reste la seule forme légitime de l'identité nationale allemande⁴⁹.

La réunification allemande a ouvert une situation nouvelle dans laquelle se croisent des tendances contradictoires. D'un côté, elle a été vécue comme une *normalisation* de la nation. La page du national-socialisme a définitivement été tournée et la division qui renvoyait constamment la nation à son passé – et à Auschwitz – a été surmontée. Le nazisme et ses crimes peuvent maintenant être mis à distance et « assumés » par la société allemande, dont la population, dans sa grande majorité, est née ou a atteint l'âge adulte après la guerre. Le passé judéo-allemand tend ainsi à être mis en valeur comme une expérience close qui a désormais quitté le présent pour entrer dans l'histoire et qui, par conséquent, peut désormais être étudiée de manière dépassionnée. D'un autre côté, la fin de l'URSS et le retour des ex-satellites soviétiques au sein de l'Occident replacent l'Allemagne unifiée au centre d'une Europe centrale en pleine transformation. Bien entendu, certaines modifications intervenues après 1945 sont désormais irréversibles. Remodelée sur le plan politique, linguistique et ethnique, l'Europe centrale est aujourd'hui beaucoup plus slave et beaucoup moins germanique qu'elle ne l'était avant la guerre. L'hégémonie que l'Allemagne y exerce est de nature économique, non plus culturelle. La *Mitteleuropa* n'existe plus, à proprement parler, sinon sous une forme *pétrifiée*, dans ses cimetières et dans ce qui reste de son architecture. Mais sa disparition apparaît aujourd'hui de façon encore plus évidente, mettant ainsi en lumière l'anéantissement du judaïsme qui en était l'élément unificateur. Il ne faut cependant pas oublier que ces deux tendances coexistent maintenant avec une troisième, destinée à s'imposer : le processus de la construction européenne. L'ancrage de l'Allemagne unifiée à l'Europe l'empêche désormais de concevoir son identité nationale de la même façon qu'avant la Deuxième Guerre mondiale. Une définition de la nation allemande en termes essentiellement ethniques apparaît de plus en plus anachronique. À la recherche des prémisses historiques qui justifient son appartenance à l'Europe, l'Allemagne ne cesse de redécouvrir la dimension juive

48. SCHOLEM, 1981, p. 246-247. Souligné dans l'original.

49. HABERMAS, 1990, p. 336.

de son histoire, celle d'une minorité qui fut toujours allemande et européenne à la fois.

« Je suis un professeur et un écrivain de langue allemande. Mais je ne suis plus, et je ne pourrai plus jamais être Allemand⁵⁰. » Ces mots de Hans Mayer, en conclusion de son brillant essai sur *Allemands et Juifs*, résument la posture, bien compréhensible, des Juifs appartenant à une génération marquée par le génocide. Au moment où l'Allemagne s'oriente sur la voie européenne, une voie dont le judaïsme avait été le précurseur, les Juifs de la république fédérale d'Allemagne pourront cesser d'être seulement les représentants d'une « communauté d'absents ».

Enzo TRAVERSO
(novembre 2001).

50. MAYER, 1999, p. 269.

LISTE DES RÉFÉRENCES

- ARENDR (Hannah), 1984, *Sur l'antisémitisme. Les origines du totalitarisme*, Paris, Seuil.
- ARENDR (H.), 1987, « Les Juifs et le monde d'hier », in ID., *La Tradition cachée. Le Juif comme paria*, Paris, Christian Bourgois.
- ARENDR (Hannah) et JASPERS (Karl), 1995, *Correspondance, 1926-1969*, Paris, Payot.
- ASSMANN (Aleida), 1994, *Construction de la mémoire nationale. Une brève histoire de l'idée allemande de « Bildung »*, Paris, Maison des sciences de l'homme.
- BAUER (Otto), 1975, *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie*, Vienne, Europa Verlag.
- BELLER (Steven), 1989, *Vienna and the Jews, 1867-1938. A cultural history*, New York, NY, Cambridge University Press.
- BENJAMIN (Walter), 1979, *Allemands. Lettres*, Paris, Hachette.
- BERDING (Helmut), 1988, *Moderner Antisemitismus in Deutschland*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- BIRNBAUM (Pierre), 1988, *Un mythe politique. La « République juive »*, Paris, Fayard.
- BIRNBAUM (P.), 1992, *Les Fous de la République. Histoire politique des Juifs d'État de Gambetta à Vichy*, Paris, Fayard.
- COHEN (Hermann), 1993, « *Deutschtum und Judentum* », in SCHULTE (Christoph), Hrsg., *Deutschtum und Judentum. Ein Disput unter Juden aus Deutschland*, Stuttgart, Reclam.
- COSER (Lewis), 1984, *Refugee scholars in America. Their impact and their experience*, New Haven-Londres, Yale University Press.
- DELLA PERGOLA (Sergio), 1983, *Le Trasformazioni demografiche della diaspora ebraica*, Turin, Loescher.
- DURKHEIM (Émile), 1985, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses universitaires de France.
- EHRENFREUND (Jacques), 2000, *Mémoire juive et nationalité allemande. Les Juifs berlinois à la Belle Époque*, Paris, Presses universitaires de France.
- ELIAS (Norbert), 1991, « Notes sur les Juifs en tant que participant à une relation établis-marginaux », in ID., *Norbert Elias par lui-même*, Paris, Fayard, p. 150-160.
- ENGELHARDT (Ulrich), 1986, « *Bildungsbürgertum* ». *Begriffs- und Dogmengeschichte eines Etiketts*, Stuttgart, Klett-Cotta.
- ERTEL (Rachel), 1982, *Le Shtetl. La bourgade juive de Pologne*, Paris, Payot.
- ESPAGNE (Michel), 1996, *Les Juifs allemands de Paris à l'époque de Heine. La translation ashkénaze*, Paris, Presses universitaires de France.
- ESPAGNE (Michel) et WERNER (Michael), 1999, *Les Transferts culturels franco-allemands*, Paris, Cerf.
- GAY (Peter), 1993, *Le Suicide d'une république. Weimar, 1918-1933*, Paris, Calmann-Lévy.

- GOLDSTEIN (Moritz), 1977, *Berliner Jahre. Erinnerungen, 1880-1933*, Munich, Verlag Dokumentation.
- GRAETZ (Michael), 1987, « The history of an estrangement between two Jewish communities. German and French Jewry during the Nineteenth Century », in KATZ (Jacob), éd., *Toward modernity. The European Jewish model*, New Brunswick, NJ, Transaction Books, p. 159-169.
- GRÄTZ (Heinrich), 1992, *La Construction de l'histoire juive*, Paris, Cerf.
- GUTTMANN (Julius), 1994, *Histoire de la philosophie juive*, Paris, Gallimard.
- HABERMAS (Jürgen), 1990, « L'identité des Allemands. Une fois encore », *Écrits politiques*, Paris, Cerf.
- HAYOUN (Maurice-Ruben), 1995, *La Science du judaïsme*, Paris, Presses universitaires de France.
- HAYOUN (M.-R.), 1998, *Les Lumières de Cordoue à Berlin*, Paris, J.-C. Lattès, 2 vol.
- HEILBUT (Anthony), 1983, *Exiled in Paradise. German refugee artists and intellectuals in America from 1930s to the present*, New York, NY, Viking Press.
- HOBBSAWM (Eric), 1975, « Gli intellettuali e la lotta di classe », in ID., *I Rivoluzionari*, Turin, Einaudi, p. 296-323.
- HUGHES (H. Stuart), 1975, *The Sea Change. The migration of social thought, 1930-1965*, New York, NY, Harper & Row.
- KATZ (Jacob), 1984, *Hors du ghetto. L'Émancipation des Juifs en Europe*, Paris, Hachette.
- KAUFMANN (Uri), 2001, « Sozial- und Wirtschaftsstruktur der jüdischen Gemeinden », in KOTOWSKI (Elke-Vera), SCHOEPS (Julius H.) et WALLENBORN (Hiltrud), Hrsg., *Handbuch zur Geschichte der Juden in Europa*. Bd II, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, p. 48-57.
- KRACAUER (Siegfried), 1994, *Jacques Offenbach ou le secret du Second Empire*, Paris, L'Arpenteur.
- KROHN (Claus-Dieter), 1987, *Wissenschaft im Exil. Deutsche Sozial- und Wirtschaftswissenschaftler in den USA und die New School for Social Research*, Francfort-sur-le-Main, Campus.
- LE RIDER (Jacques), 1994, *La Mitteleuropa*, Paris, Presses universitaires de France.
- LOTTMAN (Herbert R.), 1995, *La Dynastie Rothschild*, Paris, Seuil.
- LUXEMBURG (Rosa), 1977, *J'étais, je suis, je serai. Correspondance, 1914-1919*, Paris, Maspero.
- MAGRIS (Claudio), 1986, *Danubio*, Milan, Garzanti.
- MANNHEIM (Karl), 1945, « The function of the refugee. A rejoinder », *The New English Weekly*, vol. XXVII, 1, p. 5-6.
- MARX (Karl), 1994, « À propos de la question juive », in ID., *Philosophie*, éd. établie par Maximilien RUBEL, Paris, Gallimard (Folio essais), p. 47-88.
- MAYER (Hans), 1999, *Allemands et Juifs. La révocation*, Paris, Presses universitaires de France.
- MICHELS (Robert), 1971, *Les Partis politiques*, Paris, Flammarion.
- MÖLLER (Horst), 1984, *Exodus der Kultur. Schriftsteller, Wissenschaftler und Künstler in der Emigration nach 1933*, Munich, C. H. Beck.
- MOSSE (George L.), 1985, *German Jews beyond Judaism*, Bloomington, IN, Indiana University Press.

- MOSSE (G. L.), 1989, s. t., in PECK (Abraham J.), éd., *The German-Jewish Legacy in America, 1938-1988. From Bildung to the Bill of Rights*, Detroit, MI, Wayne State University Press.
- MOSSE (G. L.), 1993, « Jewish Emancipation. Between *Bildung* and respectability », in REINHARZ (Jehuda) et SCHATZBERG (Walter), éd., *The Jewish Response to German culture*, Hanover, NH, University Press of New England, p. 1-16.
- PALMIER (Jean-Michel), 1988, *Weimar en exil*, Paris, Payot, 2 vol.
- ROBIN (Régine), 1984, *L'Amour du yiddish. Écriture juive et sentiment de la langue (1830-1930)*, Paris, Éd. du Sorbier.
- ROTH (Joseph), 1975, « Panoptikum », *Gesammelte Werke*, Cologne, Kiepenheuer & Witsch, Bd. III.
- ROTH (J.), 1984, « Das Autodafé des Geistes », in Id., *Berliner Saisonbericht. Unbekannte Reportagen und journalistische Arbeiten (1920-1939)*, éd. WESTERMANN (Klaus), Cologne, Kiepenheuer & Witsch, p. 381-392.
- ROZENBLIT (Marsha L.), 1983, *The Jews of Vienna, 1867-1914. Assimilation and identity*, Albany, NY, State University of New York Press.
- SCHOLEM (Gershom), 1981, *Walter Benjamin. Histoire d'une amitié*, Paris, Calmann-Lévy.
- SCHÖNE (Albrecht), 1986, « "Diese nach jüdischen Vorbild erbaute Arche" ». Walter Benjamins *Deutsche Menschen* », in MOSES (Stéphane) et SCHÖNE (Albrecht), Hrsg., *Juden in der deutschen Literatur*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, p. 350-365.
- SIMON-NAHUM (Perrine), 1991, *La Cité investie. La « Science du judaïsme » français et la République*, Paris, Cerf.
- SORKIN (David), 1987, *The Transformation of German Jewry, 1780-1840*, New York, NY, Oxford University Press.
- SORKIN (D.), 1990, « Emancipation and assimilation. Two concepts and their application to German-Jewish history », *Leo Baeck Institute Year Book*, XXXV, p. 17-33.
- STERNHELL (Zeev), 1997, *La Droite révolutionnaire. Les origines françaises du fascisme*, Paris, Gallimard.
- STRAUSS (Herbert H.), 1987, *Jewish immigrants of the Nazi period in the USA*, Munich, Saur, vol. VI.
- TRAVERSO (Enzo), 1992, *Les Juifs et l'Allemagne. De la « symbiose judéo-allemande » à la mémoire d'Auschwitz*, Paris, La Découverte.
- TRAVERSO (E.), 1994, *Siegfried Kracauer. Itinéraire d'un intellectuel nomade*, Paris, La Découverte.
- TRAVERSO (E.), 1996, « Les Juifs et la culture allemande. Le problème des générations intellectuelles », *Revue germanique internationale*, 5, p. 15-30.
- TRAVERSO (E.), 1997a, *Les Marxistes et la question juive. Histoire d'un débat (1843-1943)*, Paris, Kimé.
- TRAVERSO (E.), 1997b, « L'Europe sans-patrie. Joseph Roth », in LÉVI-VALENSI (Jacqueline) et FENET (Alain), éd., *Le Roman et l'Europe*, Paris, Presses universitaires de France, p. 307-318.
- TRAVERSO (E.), 2001, « Le totalitarisme. Jalons pour l'histoire d'un débat », in Id., éd., *Le Totalitarisme. Le xx^e siècle en débat*, Paris, Seuil, p. 9-110.
- VOLKOV (Shulamit), 1990, *Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert*, Munich, C. H. Beck.
- VOLKOV (S.), 2001, *Das jüdische Projekt der Moderne*, Munich, C. H. Beck.
- ZWEIG (Stefan), 1979, *Le Monde d'hier. Souvenirs d'un Européen*, Paris, Belfond.