

# Lars Fischer :

«*Le mot “Juif” a plusieurs significations par rapport au commerce, mais presque toutes sont négatives*»:  
**sur l'évolution d'une projection.**

A propos des livres de :

Julie L. Mell, *The Myth of the Medieval Jewish Moneylender*, 2 tomes, Palgrave Macmillan (2017, 2018)

et de

Francesca Trivellato, *The Promise and Peril of Credit : What a Forgotten Legend about Jews and Finance Tells Us about the Making of European Commercial Society*, Princeton University Press, 2019

«*La croyance commune sur les Juifs<sup>1</sup> d'Angleterre au Moyen Âge est que, par leur richesse et leur activité, ils constituaient un élément de première importance dans le pays [...]. Je suis convaincu que toutes les déclarations ambitieuses que j'ai citées à propos de la position financière et économique des Juifs en Angleterre au Moyen Âge sont globalement erronées.*»

Ainsi s'exprimait Lionel Abrahams dans son discours présidentiel de la JHSE<sup>2</sup>, le 25 juin 1917 (cité dans Mell, t. I, p. 155). On peut soutenir que les deux controverses conceptuelles les plus fondamentales entre les spécialistes de l'antisémitisme concernent :

– premièrement, la mesure dans laquelle il convient de faire la distinction entre l'antisémitisme moderne apparu dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle et les formes antérieures ou autres de sentiment antijuif ;

– et, deuxièmement, la question de savoir si (et, le cas échéant, comment) les perceptions antisémites sont liées aux observations et constatations faites sur des Juifs réels qui constituent (soi-disant) leur noyau de vérité.

En ce qui concerne le premier point, ceux qui penchent davantage pour une interprétation perpétualiste<sup>3</sup> de l'antisémitisme l'appellent de manière paradigmatique «*la haine la plus longue*<sup>4</sup>» et identifient facilement des formes d'antisémitisme dans l'Antiquité, au Moyen Âge ou au début de l'ère moderne, tandis que ceux qui sont plus enclins à insister sur une discontinuité substantielle entre l'antisémitisme moderne et les formes antérieures ou autres d'animosité antijuive insisteront généralement sur le fait que le terme antisémitisme ne devrait être utilisé que dans le contexte moderne ultérieur. Ces positions ne sont plus aussi radicalement opposées qu'auparavant, notamment

---

<sup>1</sup> Le mot «Juifs» est orthographié avec une capitale initiale sauf lorsque l'auteur établit, dans la même phrase une comparaison entre juifs et chrétiens. Ce choix orthographique implique de considérer les Juifs comme un groupe qui a des caractéristiques «nationales», ethniques (diverses) et religieuses. Cf. <https://www.ami-universite-telaviv.com/index.php/2013-05-26-08-41-51/recherche/sciences-humaines-et/theologie/772-que-sont-les-juifs-par-un-professeur-de-l-universit%C3%A9-de-tel-aviv> (NdT).

<sup>2</sup> Fondée en 1893, la Jewish Historical Society of England est la plus ancienne société historique et savante de ce type en Europe (NdT).

<sup>3</sup> En anglais *perennialist*, littéralement «pérenniste» en français, auquel j'ai préféré «perpétualiste» (NdT).

<sup>4</sup> Allusion sans doute au titre d'un livre de Robert Wistrich, *The Longest Hatred*, Schoken Books, 1994, que l'on pourrait traduire aussi par *La haine perpétuelle* (NdT).

en raison de la capacité bien documentée de l'antisémitisme moderne à coexister et à intégrer des sentiments antijuifs que l'on ne considérerait pas nécessairement comme typiques de l'idéologie antisémite moderne. La plupart d'entre nous sont donc aujourd'hui des «perpétualistes» ou des modernistes modérés.

En ce qui concerne le second point, les chercheurs opèrent une distinction entre les théories qui supposent une corrélation causale réelle (plutôt qu'une simple coïncidence) entre ce que font certains Juifs et les perceptions antisémites (théories de la correspondance), d'une part, et celles qui reposent sur l'idée qu'une telle corrélation causale n'existe pas et que «*les Juifs*» servent de faire-valoir pour la projection des hypothèses antisémites, d'autre part. Comme le savent tous ceux qui connaissent mon travail, j'adhère fermement à la théorie de la projection développée par l'école de Francfort en exil, qui a trouvé sa formulation la plus complète dans les «*Éléments de l'antisémitisme*», c'est-à-dire la dernière section de *Dialectique de la Raison*<sup>5</sup> de Horkheimer et Adorno. Si l'on laisse de côté les difficultés épistémologiques soulevées par l'hypothèse selon laquelle nous interprétons le monde sans recourir à des médiations et seulement sur la base de nos observations immédiates, ceux qui souscrivent aux théories de la correspondance n'ont jamais été capables d'expliquer de manière concluante comment on passe exactement de l'observation supposée pertinente à une généralisation manifestement fautive. Pour ne citer qu'un exemple récent : dans *Antisemitism : A Very Short Introduction* (Oxford University Press, 2<sup>e</sup> édition, 2015), probablement aujourd'hui l'un des livres les plus achetés et les plus lus sur l'antisémitisme, Steven Beller fait remarquer que «*beaucoup de Juifs pauvres vivaient*» à Vienne à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup> siècle ; pourtant, ajoute-t-il, «*une coterie de "dynasties" juives extrêmement riches dans les secteurs bancaire, commercial et industriel vivait aussi*» dans cette ville (p. 69). Sans expliquer pourquoi les non-Juifs de Vienne étaient obsédés par cette «coterie» plutôt que par les «*nombreux Juifs pauvres de Vienne*», il avance ensuite, comme si cela allait de soi, que l'existence de cette «coterie» aurait provoqué un fort antisémitisme dans cette ville.

Les chercheurs qui souscrivent aux théories de la projection se voient souvent opposer cette objection : ils ont peut-être raison en ce qui concerne la période moderne tardive, mais ils ne tiennent pas compte du fait que, durant les périodes antérieures, les Juifs ont effectivement joué des rôles (notamment économiques) qui auraient suscité des sentiments antijuifs de manière beaucoup plus directe et immédiate. Après tout, «*au Moyen Âge, tant dans le christianisme que dans l'islam, de nombreuses restrictions furent imposées aux Juifs en ce qui concerne leur activité commerciale, les forçant de plus en plus, surtout dans le monde chrétien, à occuper la position de prêteurs d'argent et de financiers*».

J'ai tiré cette citation de *Comprehending and Confronting Antisemitism* (De Gruyter, 2019, p. 520), premier volume des actes d'une énorme conférence, *An End to Antisemitism!*, qui s'est tenue à Vienne au début de 2018, où cette phrase fait partie des «Recommandations concernant les organisations et institutions du monde des affaires». Alors que la conférence de 2018 a surtout mis en évidence le gouffre qui sépare, d'un côté, les positions des personnes impliquées dans la campagne contre l'antisémitisme appartenant à diverses organisations gouvernementales et non gouvernementales, et, de l'autre, les études sérieuses des chercheurs sur l'antisémitisme, ce récit continue d'être pris pour acquis par les universitaires de bonne foi aussi. Dans son court essai, *Medieval Antisemitism ?* (ARC Humanities Press, 2019), François Soyer<sup>6</sup> se concentre presque exclusivement sur les causes théologiques de l'hostilité anti-juive pendant l'époque médiévale et ne propose aucune analyse sur les activités économiques des Juifs en tant que telles. Nous trouvons seulement quelques références à «*l'influence croissante des Juifs en tant que prêteurs d'argent*» et à leur «*pouvoir socio-économique*» (p. 29), références qui, dans l'esprit de Soyer, ne nécessitent évidemment aucune autre explication. «*Les expulsions de Juifs d'Angleterre et de France*, affirme-t-

---

<sup>5</sup> *Dialectique de la Raison* [1944], Gallimard, 1974 (NdT).

<sup>6</sup> Cf. cette longue interview en français :

<https://actuelmoyenage.wordpress.com/2020/05/21/entretien-avec-francois-soyer-existe-t-il-un-antisemitisme-medieval/> (NdT).

il, furent principalement prises par des dirigeants laïques qui cherchaient à se débarrasser de leurs obligations financières envers les prêteurs juifs et à saisir les biens juifs» (p. 39).

Il est donc clair que le truisme selon lequel les Juifs étaient «les principaux prêteurs d'argent de l'Europe médiévale, et qu'ils furent attirés, poussés ou entraînés dans le prêt d'argent par l'interdiction de l'usure chrétienne par l'Église et par leur exclusion des métiers, des guildes et de la propriété foncière» (Mell, t. II, p. vii) est en mauvaise santé. Ce truisme est parfois accompagné d'une suggestion : malgré tout le ressentiment que cela leur valait, «les Juifs» fournissaient en fait à la société un service économique important, qui remplissait une fonction distincte et nécessaire. Comme Mell entreprend de le démontrer, ce truisme est en fait un mythe. «Je n'utilise pas le mot "mythe", précise-t-elle, pour nier le fait que des Juifs prêtaient de l'argent dans l'Europe médiévale, ni le fait qu'une petite élite juive exerçait le métier de prêteurs professionnels. Le "mythe du prêteur juif médiéval" constitue un raccourci pour le grand récit de la "fonction économique juive" ainsi que toutes ses hypothèses et implications» (t. II, p. 182).

«Les historiens économiques qui s'intéressent au Moyen Âge, suggère Mell, et qui ont peu d'intérêt ou d'expertise dans les études juives reconnaîtraient immédiatement que ce récit historique est criblé d'erreurs et fondé sur des hypothèses fallacieuses». En effet, «les spécialistes de l'économie médiévale auraient du mal, ajoute-t-elle, à trouver une seule étude complète examinant et remettant en question le récit sur les prêteurs juifs» (t. I, p. 2). Et pourtant, comme elle le démontre, «le récit standard sur la fonction juive» a été, et continue d'être, «retissé dans le tissu» d'une «historiographie qui le contredit manifestement». Elle a certainement raison de suggérer que cette situation est «révélatrice de son pouvoir conceptuel et de son attrait». Depuis le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, ce récit a servi à la fois d'«explication rationnelle et économique de l'antisémitisme, fondée sur la concurrence économique entre un groupe d'inclus et un groupe d'exclus» (t. I, p. 5) et, à l'occasion, de «renversement de la capacité morale» du récit (t. II, p. 184), comme un argument apologétique en faveur de l'activité économique juive. Cet argument a créé «un conte philosophique qui répond à la diffamation antisémite en suscitant la fierté juive pour les mêmes traits dénoncés par les antisémites» (t. I, p. 7). «La face philosémite du récit, comme le dit Mell, est reliée à un revers antisémite, à la manière de Janus<sup>7</sup>» (t. I, p. 6). En bref, ce conte a été construit comme un «métarécit dans lequel les chercheurs explorent l'histoire du judaïsme européen médiéval» (t. I, p. 6). Cela permet d'utiliser n'importe quelle preuve reflétant apparemment le récit comme une preuve supplémentaire de sa valeur de vérité, sans examiner dans quelle mesure elle est réellement représentative du tableau d'ensemble.

Par divers moyens, Mell s'emploie à démontrer que les Juifs d'Europe ont effectivement «participé aux transformations de l'économie» mais «n'ont rien apporté d'unique ou de spécial» à celles-ci (t. I, p. 14). Les Juifs, écrit-elle, «ont été les compagnons de route de la commercialisation au même titre que les chrétiens» (t. II, p. 152). Par conséquent, la notion selon laquelle les Juifs auraient joué un rôle innovateur, de premier plan, dans le domaine du prêt d'argent et de la finance ; et, comme le laisse entendre la généralisation, selon laquelle les Juifs auraient «toujours» été «en avance» dans les processus de commercialisation et de modernisation, «tandis que les chrétiens et la chrétienté s'adaptaient anxieusement» (t. I, pp. 51, 120) à toute innovation dont les Juifs étaient les pionniers, cette notion devient clairement reconnaissable comme une construction idéologique et une projection dès le départ.

Mell explique la genèse de cette projection par «la coalescence en Europe occidentale de trois mouvements interdépendants : (1) la croisade en tant qu'activité endémique, qui sous-tendait la préoccupation accrue à l'égard de l'usure ; (2) un nouvel antijudaïsme fondé sur un sentiment accru que les Juifs sont des ennemis intérieurs, comme en attestent les pogroms durant les croisades et la montée des fantasmes antisémites sur les meurtres rituels, les prétendus crimes de sang et profanations d'hosties ; et (3) la croissance des monarchies séculières et papales, qui revendiquaient une nouvelle juridiction sur les Juifs, en s'appuyant sur une nouvelle conception du "servage juif"»

---

<sup>7</sup> Janus : dieu de la transition, des commencements et des fins, et représenté comme ayant deux visages (NdT).

et en instaurant une séparation sociale et légale entre juifs et chrétiens» (t. I, p. 13).

Mell commence par retracer la généalogie du métarécit classique, qu'elle appelle «*le récit de Roscher-Sombart-Weber*<sup>8</sup>» (t. I, p. 64). Wilhelm Roscher (1817-1894), l'une des figures de proue de l'histoire économique dans l'Allemagne du XIX<sup>e</sup> siècle, avait entrepris d'examiner pourquoi les Juifs avaient été «*mieux traités pendant la première moitié du Moyen Âge, période plus brutale, que pendant la seconde, qui était plus civilisée*» (cité dans le t. I, p. 38). Mell l'explique en le présentant comme un «*drame historique où l'on voit une rivalité commerciale transformer sa tutelle en persécution*» (t. I, p. 39).

Autrement dit, l'idée que la minorité juive aurait facilité le progrès de la société majoritaire non juive grâce à son aptitude particulière aux activités commerciales, s'est retournée contre les Juifs une fois que la majorité les a rattrapés. Werner Sombart (1863-1941) et Max Weber (1864-1920), parmi les plus importants chercheurs allemands de la discipline émergente de la sociologie, se sont appuyés sur ce récit, bien qu'avec des intentions et des résultats assez différents. Pourtant, insiste Mell, même si Weber conçoit les Juifs comme un «*“peuple paria” pour faire contrepoids au Shylock<sup>9</sup> de Sombart, les analyses des deux sociologues partagent plus d'éléments qu'elles ne diffèrent*» (t. I, p. 56) : «*Tous deux ont accepté les stéréotypes du mercantilisme juif ; ils ont adopté le paradigme de Roscher sur la fonction économique de la juiverie médiévale et l'ont recontextualisé dans un grand récit du capitalisme*» (t. I, p. 59). Ce «*récit de Roscher-Sombart-Weber*» a encore façonné la façon dont Salo Baron<sup>10</sup> décrit l'activité commerciale juive, «*même s'il admet à de nombreuses reprises des preuves factuelles qui le contredisent de plus en plus*» (t. I, p. 64). Bien que Mell fasse également référence à Ferdinand Tönnies<sup>11</sup> et à son paradigme du passage de la *Gemeinschaft* (communauté) à la *Gesellschaft* (société), il mérite, à mon avis une attention plus soutenue, notamment parce que son travail montre à quel point les typologies et les stéréotypes projectifs qui sous-tendent le «*récit de Roscher-Sombart-Weber*» ont imprégné la discipline sociologique dans son ensemble, indépendamment de l'intérêt explicite des chercheurs pour le rôle des Juifs.

Avant d'examiner empiriquement s'il est possible de démontrer que les Juifs ont effectivement joué le rôle que ce métarécit leur attribue, Mell cherche à le miner sur le plan conceptuel. L'idée que les minorités juives auraient toujours (selon le point de vue adopté) forcé les sociétés majoritaires non

---

<sup>8</sup> Sur Max Weber, cf. l'article de Freddy Raphaël, «Les Juifs et la vie économique selon Max Weber» ([www.cairn.info](http://www.cairn.info)). Sur Werner Sombart, on pourra lire l'article de Paul Mendes-Flohr «Werner Sombart's *The Jews and Modern Capitalism*. An Analysis of its Ideological Premises» ([www.academia.edu](http://www.academia.edu)) (NdT).

<sup>9</sup> *Shylock* : nom d'un personnage d'usurier juif, particulièrement rapace et déplaisant, dans *Le Marchand de Venise* de Shakespeare (NdT).

<sup>10</sup> Salo Baron (1895-1995), historien américain né en Galice, qui a notamment écrit *A Social and Religious History of the Jews (Histoire religieuse et sociale des Juifs)* en 27 volumes, dont seuls les deux premiers tomes ont été traduits en français sous le titre... *Histoire d'Israël !* (NdT).

<sup>11</sup> Comme l'explique Paul Mendes-Flohr (*op. cit.*), «[...] la conception de l'esprit bourgeois de Sombart s'inspire de la conception de l'homme *gesellschaftliche* [façonné par la société] de Ferdinand Tönnies. Selon Tönnies, les membres de la société industrielle et urbaine, la *Gesellschaft*, vivent dans un isolement émotionnel, considérant les autres comme des objets dépersonnalisés à manipuler au profit de leur propre intérêt. Cette dynamique émotionnelle est soutenue par la “volonté rationnelle”, la différenciation froide et calculatrice des moyens et des fins. L'insécurité émotionnelle (et objective) résultant de cette attitude engendre une compétitivité obsessionnelle : la soif de pouvoir et de statut social, l'avidité d'argent et de profits, l'ambition et une “soif de connaissance” corrélative. [...] l'homme *gesellschaftliche* de Tönnies et l'homme *capitalisticus* et son *homo Judaeus* de Sombart sont assez semblables. [...] Sombart décrit la religion juive comme légaliste, formelle et extérieure ; mais il élabore et extrapole cette description du judaïsme pour faire allusion à la description de Tönnies du comportement moderne *gesellschaftliche*. La relation des Juifs avec Dieu est contractuelle, très semblable à un contrat commercial [...].»

juives à innover commercialement plutôt que de simplement participer à cette innovation (ou bien l'idée qu'elles auraient permis à ces sociétés d'opérer de tels changements) présuppose évidemment que ces sociétés majoritaires ont eu besoin des Juifs ou leur ont donné l'occasion d'agir ainsi en premier lieu. Comme l'explique Mell, cette notion de «retard» des non-Juifs qui aurait permis aux Juifs d'aller de l'avant avait déjà été rejetée par d'éminents chercheurs dans le domaine de l'histoire économique durant l'entre-deux-guerres et au début de l'après-guerre. Tant Michael Postan que Robert Lopez avaient «contesté la caractérisation de l'Europe médiévale comme précapitaliste» (t. I, p. 90). Cela conduisit Postan à introduire le concept de «capitalisme médiéval, qui partageait avec le capitalisme moderne son système rationnel et acquisitif» (t. I, p. 91). Selon Mell, l'«Histoire économique de l'Europe» publiée par l'université Cambridge<sup>12</sup> avait «rendu normatif le concept d'une Europe médiévale commercialement dynamique, marginalisant définitivement la notion d'une Europe médiévale précapitaliste» (t. I, p. 95). Par conséquent, «si le crédit et l'activité commerciale imprégnaient la société du haut Moyen Âge, de la campagne à la ville, du paysan à l'aristocrate, il n'y avait donc pas de "fonction" endémique pour la population juive» (t. I, p. 124).

Je me suis demandé à certains moments si, sur cette question particulière, Mell ne succombait pas occasionnellement à son propre «métarécit». Il est peut-être révélateur que, lorsqu'elle se réfère à l'«Histoire économique de l'Europe» de Cambridge, comme nous venons de le voir, le pôle opposé par Mell à «précapitaliste» ne soit pas capitaliste mais «commercialement dynamique». À la page précédente, elle fait référence à l'existence d'«un capitalisme naissant dans l'Angleterre et l'Europe médiévales» (t. I, p. 94, souligné par mes soins). Elle y cite également, à l'appui de son argumentation, un passage des *Studies in English Trade*<sup>13</sup>, dans lequel les auteurs identifient le XV<sup>e</sup> siècle comme la période de «la grande transformation de l'Angleterre médiévale [...] en l'Angleterre de l'ère Tudor, puis de l'ère Stuart<sup>14</sup>» parce que, à ce moment-là, «la plupart des formes du commerce international caractéristiques du Moyen Âge furent remplacées par les nouvelles méthodes d'organisation et de réglementation commerciales [...] [qui] marquaient un mouvement vers les méthodes et les principes capitalistes» (t. I, p. 94, souligné par mes soins). Dans la préface du second volume, paraphrasant cette ligne d'argumentation, Mell fait référence à «la révolution commerciale médiévale» (t. II, p. IX). En tant que spécialiste de l'histoire moderne tardive et de l'antisémitisme, de surcroît intéressé par le marxisme et la théorie critique de l'école de Francfort, il me semble important de savoir si nous avons affaire à un dynamisme commercial, à une évolution vers le capitalisme, à un capitalisme naissant, à un proto-capitalisme ou à un capitalisme proprement dit, dans le sens attribué par Marx (et pas seulement par lui) au capitalisme industriel de son époque. Je reviendrai sur ce point à la fin de cet article.

Dans la seconde partie du premier tome, Mell propose un examen empirique de la richesse et des activités commerciales des Juifs anglais avant leur expulsion<sup>15</sup> ; elle soutient que «le manque de contextualisation des documents juifs a grandement contribué» à des «distorsions de jugement» (t. I, p. 159).

Mell et Trivellato partagent la ferme volonté d'«intégrer plus complètement l'histoire juive dans le récit du passé de l'Europe» (p. XIV), et toutes deux démontrent à quel point cette démarche peut être utile. En particulier, note Mell, le «préjugé médiéval» a «façonné les archives» et, par conséquent, «continue de façonner notre capacité à écrire l'histoire juive – le marqueur juif permet à la fois d'écrire l'histoire juive et de déformer les preuves» (t. I, p. 197). Ce préjugé a conduit à «se

---

<sup>12</sup> *Cambridge Economic History of Europe*, tome II, codirigé par M. Postan et E.E. Rich, 1<sup>re</sup> édition, 1952.

<sup>13</sup> Michael Postan et Eileen Power, *Studies in English Trade*, Routledge, 1933.

<sup>14</sup> L'ère Tudor correspond aux années 1486-1603, pendant lesquelles les cinq rois Tudor veillèrent à ce que l'Angleterre devienne une puissance européenne de premier plan. Les six rois et reines Stuart succédèrent aux Tudor, et régnèrent entre 1603 et 1714 (NdT).

<sup>15</sup> L'édit d'expulsion des Juifs fut pris en 1290 par le roi Edouard I<sup>er</sup> qui ordonna de chasser les Juifs (environ 2 000 personnes) à la fois de l'Angleterre mais aussi de l'Aquitaine alors anglaise. Il resta en vigueur jusqu'en 1656 (NdT).

*focaliser sur quelques riches prêteurs»* et *«a faussé notre compréhension de la population juive dans son ensemble»* (t. I, p. 195). Mell essaie donc de recontextualiser les activités et le traitement des Juifs d'Angleterre *«dans le cadre des changements plus larges de l'Angleterre du XIII<sup>e</sup> siècle: l'augmentation des impôts, l'extension de la justice, la centralisation et la consolidation du contrôle sous le règne des Plantagenêts<sup>16</sup>»* (t. I, p. 243). En ce qui concerne les Juifs, et malgré toutes les limites des rôles des tailles [*«les tailles ne reflètent sûrement pas avec une parfaite exactitude la richesse des communautés»*] (t. I, p. 180), Mell explique que ces rôles sont plus importants que les registres d'impôts sur les biens mobiliers non ecclésiastiques, documents sur lesquels les historiens économiques ont généralement tendance à s'appuyer. Elle entreprend un examen détaillé et méthodologiquement sophistiqué des tailles payées par les Juifs avant leur expulsion et pour lesquels des documents ont été conservés.

Sur la base de ses recherches, Mell remet en cause certains stéréotypes largement établis. Tout d'abord, en moyenne, les Juifs n'étaient pas plus riches que leurs pairs non juifs ; en fait, *«une majorité de la population juive semble avoir oscillé à la limite de la pauvreté urbaine»* (t. I, p. 187). *«La richesse moyenne, le pourcentage de contribuables et le pourcentage de la richesse étaient à peu près similaires dans les rôles des tailles des Juifs et les registres des impôts sur les biens mobiliers urbains»*, c'est-à-dire la forme d'imposition censée donner la meilleure idée possible du statut de la population dans son ensemble (t. I, p. 189). Au XIII<sup>e</sup> siècle, plus des *«deux tiers de la population juive [...] se situaient au bas de l'échelle économique urbaine ; leur richesse évaluée était comparable à celle des maçons et des charpentiers, des apprentis et des serviteurs, et des paysans qui gagnaient péniblement leur vie»* (t. I, p. 192). *«Comme dans la communauté chrétienne»*, environ cinquante pour cent de la population juive était *«trop pauvre pour payer le moindre impôt»* (t. I, p. 215).

Deuxièmement, avant le règne d'Édouard I<sup>er</sup> ( qui régna de 1272 à 1307), les Juifs n'étaient pas considérés comme des «serfs». Souvent citée, cette classification était un concept nouveau élaboré au cours du XIII<sup>e</sup> siècle et *«sans réelle force jusqu'à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle et au début du XIV<sup>e</sup> siècle»* (t. I, p. 239). Mell résume ainsi son argumentation : *«D'abord et avant tout, comme la principale différence pratique entre les individus libres et non libres était leur soumission (ou leur non-soumission) à la common law<sup>17</sup>, la présence continue des Juifs à la cour du roi et leur pleine intégration dans le système de la common law en tant que jurés réfutent leur statut de bondsmen [esclaves ou serfs]. Deuxièmement [...] puisque les Juifs habitaient principalement dans les bourgs ou les villes régis par une charte royale, ils étaient libres par définition. Enfin [...] les serfs n'avaient pas d'existence sociale. En revanche, les Juifs étaient définis d'abord et avant tout par leur religion minoritaire comme un groupe social»* (t. I, p. 286). Édouard I<sup>er</sup> *«redéfinit fortement»* le statut juridique des Juifs lorsqu'il suggéra qu'ils étaient des serfs. Il le fit *«pour des raisons stratégiques»* (t. I, p. 243) afin de justifier son intention d'imposer une taxe d'habitation aux Juifs. Cette mesure *«était absolument nouvelle, et pouvait être contestée par la communauté juive comme contraire à la coutume. Affirmer que les Juifs étaient des serfs représentait la meilleure défense juridique, mais les historiens ne doivent pas considérer cette déclaration comme un fait avéré décrivant le statut juridique des Juifs au cours des cent cinquante années précédentes»* (t. I, p. 289). L'idée que les Juifs d'Angleterre avant l'expulsion [de 1290] étaient des serfs constituait *«manifestement une fiction juridique, qui ne reflétait pas la réalité historique»* (t. I, p. 289).

Troisièmement, Mell réfute l'hypothèse répandue selon laquelle la Couronne offrait aux Juifs des privilèges distincts pour promouvoir leurs activités commerciales afin de les exploiter et de les spolier ensuite, car elle dépendait dans une large mesure des revenus engendrés sur la base de cette dialectique de *«protection et d'extorsion»* (t. I, p. 237). Selon Mell, cette hypothèse n'est confirmée ni par le niveau d'imposition effectivement obtenu des Juifs, ni par la manière dont cette imposition

---

<sup>16</sup> Les Plantagenêts furent rois d'Angleterre entre 1154 et 1485 (NdT).

<sup>17</sup> *Common law*: ensemble des règles édictées par les tribunaux, qui font jurisprudence et influencent de façon décisive les décisions des juges, plutôt qu'une constitution, des lois ou des codes civils (NdT).

était fixée. Pour ce qui est du premier point, elle montre que la taille sur les Juifs était «*un élément mineur, mais non négligeable, du revenu royal*» (t. I, p. 247). Certes, elle pouvait occasionnellement rapporter des sommes assez importantes, mais, compte tenu du fait qu'elle n'était pas perçue annuellement, elle ne contribuait en moyenne qu'à un peu plus de 2 % de l'ensemble des impôts annuels durant les années 1218/1219 et 1271/1272 (t. I, pp. 253-254).

Sur le second point, Mell explique que «*les revenus de la communauté juive étaient engendrés de la même manière que ceux de la population générale des individus libres*» (t. I, p. 244). Les tailles juives étaient «*administrées avec les mêmes mécanismes et la même autoreprésentation que celles*» qui s'appliquaient aux citoyens chrétiens» (t. I, p. 272). En d'autres termes, elles étaient «*enracinées dans le droit légal, et non dans l'absence de droit*» (t. I, p. 273) et incarnaient donc «*l'intégration de la communauté juive, en tant que groupe social, dans les processus représentatifs du régime médiéval*» (t. I, p. 265). De plus, le droit de taille sur les Juifs n'était pas exigé «*plus fréquemment que les droits de taille sur les bourgs, villes et domaines royaux. Ces deux tailles relèvent d'une stratégie plus complexe et multiforme pour engendrer des revenus*» (t. I, p. 261). «*Le sentiment exagéré d'extorsion, conclut-elle, est dû uniquement à la pratique consistant à sortir les tailles juives de leur contexte, c'est-à-dire à les analyser sans se référer aux tailles et autres impôts prélevés sur la population*» en général (t. I, p. 245). Les tailles juives ne constituent donc en aucun cas une forme d'«*extorsion inhabituelle découlant d'un privilège inhabituel*» (t. I, p. 244). Contrairement à l'explication susmentionnée de Soyer concernant l'expulsion des Juifs d'Angleterre et de France, Mell affirme qu'«*il est maintenant incontestable que ni le statut juridique des Juifs ni leur faiblesse financière n'ont eu quoi que ce soit à voir avec l'expulsion [en 1290], et celle-ci n'était pas non plus un stratagème politique pour obtenir le soutien populaire, de nouveaux impôts ou s'approprier la richesse juive*» (t. II, p. 79).

Cela dit, il convient de souligner ce qui peut sembler évident, mais ne l'est en aucun cas, à savoir le fait que les «*Juifs étaient soumis à la taille en tant que groupe social, plutôt qu'en tant qu'habitants des bourgs et villes dans lesquels ils résidaient*» (t. I, p. 246). En outre, les tailles juives se distinguaient des tailles sur les bourgs et villes royaux, ou des impôts sur les biens mobiliers non ecclésiastiques nationaux, sur un point important : lorsqu'elles n'étaient pas payées, elles pouvaient être perçues «*en saisissant non seulement les biens meubles d'un contribuable mais aussi les dettes impayées dans les "coffres de prêts"<sup>18</sup>, dettes qui étaient dues au contribuable par des emprunteurs chrétiens*». Selon Mell, les traces écrites de ces transactions «*sont responsables, peut-être plus que tout autre fait, d'une importance exagérée accordée aux prêts juifs*». Après tout, il s'agissait d'une pratique qui n'entraînait manifestement en vigueur que «*si le contribuable [juif] avait accordé des prêts*» (t. I, p. 164).

Ceci nous amène au quatrième mythe que Mell détruit, celui du nombre de Juifs exerçant l'activité de prêteurs professionnels. Pour ce faire, elle se concentre sur les niveaux réels de prêt que l'on peut établir à partir de la documentation existante et du fonctionnement du bureau de perception chargé des Juifs. En premier lieu, les documents qu'elle analyse révèlent que «*les noms de la plupart des Juifs de l'Angleterre médiévale, peut-être jusqu'à 60-70%, ne figuraient pas dans les "coffres de prêts"*» (t. I, p. 202). De plus, «*même parmi ceux qui accordaient un prêt, seuls quelques-uns étaient des prêteurs professionnels. La plupart n'accordaient qu'un prêt occasionnel*» (t. I, p. 197), très probablement comme «*une forme d'un modeste investissement pour un petit pécule, peut-être une dot pour une jeune fille ou un coup de pouce pour conclure une affaire*» (t. I, p. 214). Pour ce qui est du second point, le bureau de perception chargé des Juifs n'était, selon Mell, qu'«*un phénomène normal lié à l'extension de la juridiction royale et à la mise en place de moyens financiers et juridiques communs aux modèles de gouvernance des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*» (t. I, p. 243). Ce service «*n'a en aucun cas privilégié ou protégé les Juifs différemment des hommes libres des autres cours royales*», conclut-elle (t. I, p. 284). La création d'un bureau séparé pour les Juifs «*était logique, non pas parce que les Juifs étaient jugés selon une loi différente, mais parce que les Juifs étaient de plus*

---

<sup>18</sup> En anglais *loan chests* : coffres contenant soit des registres de comptes, soit des objets ou documents de valeur, un peu comme dans un mont-de-piété (*NdT*).

*en plus catégorisés et traités institutionnellement comme une corporation religieuse»* (t. I, p. 278).

Dans l'ensemble, donc, en termes de statut social et d'activités commerciales, les Juifs anglais d'avant l'expulsion [de 1290] occupaient la même position que leurs pairs non juifs et peut-être même une position légèrement inférieure. Leur statut juridique était égal à celui des citoyens libres, à l'exception d'«*un aspect important*», à savoir «*leur séparation institutionnelle en tant que Juifs*» (t. I, p. 238). «*Les Juifs étaient des individus libres, mais des Juifs*», et Mell insiste à juste titre sur le fait que «*ce fait doit être traité comme une énigme historique, et non comme une donnée*» (t. I, p. 285). Cette séparation et ses conséquences de plus en plus pernicieuses ne résultaient pas d'un rôle distinct joué par les Juifs dans le commerce et la finance, mais avaient tout à voir avec «*la haine croissante pour leur religion stigmatisée*» (t. I, p. 273).

C'est là que Mell reprend le flambeau au début du deuxième volume, dans lequel elle se concentre sur l'évolution du discours sur l'usure et le stéréotype de l'usurier juif dans la France médiévale ; les activités commerciales des marchands juifs basés à Marseille ; et les façons dont les écrivains médiévaux, tant chrétiens que juifs, ont conceptualisé la moralité des transactions commerciales. Tout au long de l'ouvrage, Mell affirme que «*la caricature des Juifs usuriers reflète une dispute théologique, et non un fait économique*» (t. II, p. 30). Elle est apparue dans le contexte «*d'un débat théologique sur la question de savoir si les Juifs d'Europe devaient être tués, spoliés ou préservés pour être convertis, alors que les croisés chrétiens parcouraient de grandes distances pour aller tuer l'ennemi sarrasin qui, contrairement aux juifs, reconnaissait l'existence du Christ et de la Vierge*» (t. II, p. 52), et elle a résulté d'une «*confluence entre l'inimitié imaginaire des juifs envers les chrétiens et la nouvelle campagne menée chez les chrétiens contre l'usure*» (t. II, p. 48).

Le récit de Mell est étayé par une deuxième hypothèse cruciale et productive, à savoir qu'«*il n'y a pas de distinction nette entre les "réponses rationnelles à la concurrence économique" et une haine "irrationnelle" des Juifs*» (t. I, p. 13). Les historiens ont souvent traité «*la campagne contre l'usure juive [...] comme une réponse rationnelle et économique au fait que les Juifs accaparaient le marché, tandis que les fantasmes antisémites de meurtres rituels, d'enlèvements et de sacrifices d'enfants et de profanation d'hosties sont traités comme des réponses irrationnelles et religieuses au doute chrétien*». Pourtant, en fait, «*les accusations de meurtre rituel et d'usure doivent être comprises comme des parties entremêlées d'un discours antijudaïque en développement*» (t. II, p. 6). En d'autres termes, «*les Juifs sont devenus le référent symbolique de l'"usurier", non pas parce qu'ils étaient les prêteurs les plus importants, mais parce que l'"infidèle" a été identifié au péché économique, et que les Juifs étaient le symbole le plus prémonitoire du renégat*» (t. II, p. 184). «*Profondément imprégnés par l'idéologie des croisades [...] les princes et les rois chrétiens*» prirent des mesures de ségrégation contre les Juifs et réduisirent leurs activités non pas pour contrer un déséquilibre économique empiriquement vérifiable, mais pour préserver «*le climat spirituel de leurs royaumes*» (t. II, p. 75).

Comme l'explique Mell, «*aucun des quelque cent cinquante auteurs chrétiens ayant écrit sur les Juifs et le judaïsme [...] du V<sup>e</sup> au début du XII<sup>e</sup> siècle [...] n'a cité de passages bibliques sur l'usure*» (t. II, p. 31). Cette question commença à figurer dans les polémiques anti-juives seulement au cours du XII<sup>e</sup> siècle, dans le contexte de la campagne de l'Église contre l'usure en général. Les Juifs ne furent pas pris pour cible au début de la campagne contre l'usure mais à la fin ; de plus, l'usure ne joua aucun rôle au début de la campagne croissante visant à rendre les Juifs visibles et à les ségréguer. L'usure était une «*sous-catégorie du discours sur la "tromperie" et la "fraude" juives, elles-mêmes n'étant que de simples manifestations matérielles de la subversion spirituelle que voulait incarner le christianisme*» (t. II, p. 75). «*Beaucoup plus importante, explique Mell, était la législation sur les nourrices chrétiennes qui allaitaient des bébés juifs, sur les domestiques chrétiens qui travaillaient et vivaient dans des maisons juives, sur l'imposition d'une tenue vestimentaire particulière aux Juifs, sur l'interdiction aux Juifs d'exercer des fonctions publiques et sur la réglementation de la présence des Juifs dans les lieux publics, le dimanche et les jours de fête chrétiens*» (t. II, p. 24). Le langage employé dans les documents pertinents démontre clairement que les Juifs, lorsque vint leur tour, furent «*désignés comme la frontière finale de la campagne contre l'usure, et non comme les prêteurs d'argent prototypiques*» (t. II, p. 20).

Alors que la quatrième croisade s’achevait en 1204, le pape Innocent III s’attaqua sérieusement au *«problème des Juifs et des hérétiques en Europe»* et fit de *«l’action contre la “prétention” juive l’équivalent d’une croisade»* (t. II, p. 56). À cette époque, *«l’activité économique juive, sous quelque forme que ce soit»* avait *«fusionné, dans l’esprit de la croisade, avec l’intention juive imaginaire de nuire aux chrétiens»* (t. II, p. 51). La couronne française ne tarda pas à stipuler que les Juifs ne pouvaient percevoir d’intérêt sur les prêts (à un taux prescrit) que si le débiteur ne respectait pas le délai de remboursement convenu (et cet intérêt ne pouvait être perçu que pendant un an). Comme le souligne Mell, cette mesure fut accompagnée par un important changement de terminologie puisque l’on passa d’une différenciation entre *lucrum* et *usura* à l’utilisation généralisée du terme *usura* ; ce bouleversement indique clairement que le prêt d’argent par des Juifs était désormais considéré comme *«toujours déjà usuraire»*. On ne remettait plus en cause la nature même du processus de prêt, mais simplement *«le prêteur qui, du fait qu’il était Juif, était déjà désigné comme usurier»* (t. II, p. 61). Si les autorités séculières eurent tendance à suivre l’appel de l’Église à la ségrégation des Juifs et à réduire leurs activités de bon gré – *«elles croyaient profondément au programme religieux qui appelait à la répression du judaïsme et des juifs»* (t. II, p. 68) – le désir de l’Église d’étendre sa juridiction sur les Juifs entraîna néanmoins une certaine concurrence entre les autorités ecclésiastiques et séculières. En fait, citant Walter Pakter, Mell établit un lien supplémentaire entre *«l’expansion de la juridiction sur les Juifs»* et *«l’expansion simultanée des interventions du pape dans les affaires séculières»* (t. II, p. 24). Après tout, note Pakter, *«il aurait été anormal que la papauté exerce son autorité sur les rois et empereurs chrétiens tout en accordant l’immunité à la plus faible des minorités occidentales»* (cité dans le t. II, p. 24). C’est notamment cette concurrence qui contribue à expliquer le fait que les souverains séculiers d’Europe continentale aient revendiqué de plus en plus *«leurs»* Juifs comme des *«serfs»*.

S’agissant des activités commerciales des marchands juifs établis à Marseille, Mell établit qu’elles étaient *«bien intégrées»* (t. 2, p. 132), que *«l’investissement moyen des Juifs [...] était bien inférieur à la moyenne»* (t. 2, p. 131), et que les Juifs se livraient rarement à *«l’investissement passif des prêteurs d’argent rendus prospères par l’usure dans le cadre des prêts à la consommation»*. La plupart de leurs investissements reflétaient *«l’activité commerciale des marchands juifs ayant des ressources moyennes»* (t. II, p. 132). Pourtant, avec cette analyse, Mell ne cherche pas seulement à renforcer son argument principal. Elle cherche à démontrer *«qu’une révision des récits historiques sur les prêteurs juifs médiévaux peut conduire à des percées dans l’état actuel du domaine de l’histoire économique médiévale, indépendamment de l’intérêt que l’on porte aux études juives»* (t. I, p. 125). Dans cette veine, elle compare les pratiques commerciales des marchands juifs actifs dans *«les régions européennes [et] islamiques de la Méditerranée»* (t. I, p. 14). Pour résumer, son argument est le suivant : si les Juifs avaient joué le rôle exceptionnel qui leur est traditionnellement attribué, en apportant un changement radical aux économies des régions qu’ils habitaient, on s’attendrait à ce qu’ils aient marqué de leur empreinte les deux *«rives de la Méditerranée»*. Pourtant, comme le démontre Mell, les marchands juifs se sont en fait ajustés aux conventions qui prévalaient là où ils étaient actifs. *«Aucune cohésion religieuse ne l’emportait sur les institutions locales»*, écrit-elle (t. II, p. 138). Certes, cette acclimatation avait une saveur spécifique, mais il s’agissait tout de même d’une forme d’adaptation et les Juifs n’ont imposé aucune innovation à des non-Juifs prétendument arriérés. Une fois abandonné le métarécit conventionnel, l’étude des activités des marchands juifs basés dans la Marseille médiévale offre donc aux historiens une *«occasion de tirer profit de la comparaison transculturelle d’un seul groupe religieux»* (t. 1, p. 14).

Dans le dernier chapitre du deuxième volume, Mell soutient que les *«auteurs religieux du haut Moyen Âge»*, tant chrétiens que Juifs, ont développé *«une idéologie sophistiquée de la valeur qui reconnaissait la valeur économique, mais insistait sur la valeur morale liée à cette valeur économique»* (t. II, pp. 149-50). Loin d’opposer la valeur économique à la moralité religieuse, ces penseurs étaient engagés dans le développement *«de concepts économiques au sein de la pensée religieuse»* (t. II, p. 5), conçus pour créer un équilibre entre la valeur économique et la valeur morale et repousser tous les facteurs qui pourraient mettre en danger cet équilibre. Cela aussi, à son avis, confirme son argument selon lequel la notion d’*«une opposition binaire entre un christianisme*

*altruiste lié à une économie du don et un judaïsme modernisateur lié à une économie fondée sur le profit*» ne tient tout simplement pas, «*ni dans le domaine économique ni dans le domaine culturel*» (t. I, p. 15).

Étant donné qu'il met l'accent sur la mesure dans laquelle, tant au Moyen Âge qu'au début de l'ère moderne, les images et les objets (au sens le plus large possible du terme, y compris, par exemple, la musique) étaient considérés comme représentant des idées non seulement de manière abstraite et discursive, mais aussi de manière concrète et matérielle, ce chapitre est, à certains égards, le plus fascinant du livre, du moins du point de vue d'un historien moderniste (tout cela est sans doute plus évident pour les médiévistes). Mell explique cela par une «*spécificité morale*» attachée «*à chaque pièce de monnaie*» (t. II, p. 153) : «*Le mode d'acquisition marque chaque pièce de monnaie d'une valeur morale différente. Le gain mal acquis est dangereux, mais pas l'argent en soi*» (t. II, p. 155). En d'autres termes, «*Le danger qui guette les pièces de monnaie*» ne réside pas dans la nature de l'argent en tant que tel, mais «*découle de la possibilité d'une disjonction entre leur valeur économique nominale et leur valeur morale inhérente*» (t. II, p. 157). De plus, comme l'explique Mell, il faut se méfier du «*danger que les mauvaises pièces font courir à la "bonne" monnaie au contact de la "mauvaise" monnaie*» (t. II, p. 154) : les pièces de monnaie acquises par des moyens immoraux sont considérées comme contagieuses. Cela rejoint évidemment l'accent mis sur la perception d'une contagion menaçante qui court comme un fil rouge à travers le livre de David Nirenberg (*Anti-Judaism*, Head of Zeus, 2013).

Sur la base d'une comparaison entre deux recueils d'exemples du début du XIII<sup>e</sup> siècle, *Dialogas Miraculorum* et *Sefer Hasidim*, Mell conclut que les penseurs juifs et chrétiens exprimaient une sympathie similaire pour «*un système économique qui fusionnait matérialité et moralité dans une logique pénitentielle*» (t. II, p. 161). En même temps, elle s'efforce de maintenir que ces idées se sont développées en parallèle, c'est-à-dire que le *Sefer Hassidim* «*ne peut être traité comme un dérivé de la pensée chrétienne*» dans la mesure où il «*précède la plupart des textes chrétiens*» (t. II, p. 152). Dans les deux cas, la «*logique pénitentielle*» est cruciale pour les concepts en question. Certes, ceux qui avaient acquis des richesses par des moyens immoraux devaient les distribuer aux autres, mais cela ne suffisait pas, car cela ne purgerait pas la contagion. À cette fin, et c'est sans doute plus important, le pécheur devait subir une punition supplémentaire. Dans l'un des cas évoqués dans le *Sefer Hassidim*, on dit à un délinquant qu'il doit remplir son «*chariot avec la même quantité de vêtements*» qu'il avait conservés en violant le sabbat, puis placer sa «*main sur la terre, et faire passer la roue au-dessus de votre main ; et donner l'argent que vous avez reçu pour les vêtements à des œuvres de charité*» (cité dans le t. II, p. 162) ; notez également l'ordre : punition d'abord, restitution ensuite.

Bien sûr, comme le souligne Mell, «*la haine des Juifs, sous prétexte qu'ils auraient l'intention de nuire aux autres par des moyens économiques, reste un élément de base de l'antisémitisme à ce jour*» (t. II, p. 81). Elle explique d'emblée que «*ce livre, dans la mesure où il répond aux stéréotypes antisémites modernes, est un projet politiquement engagé*», dirigé notamment contre les «*réécits savants*» qui «*domestiquent le stéréotype et le rationalisent, plutôt que de s'en débarrasser*» (t. I, p. 16).

Trivellato souligne également le fait que, «*au moment où j'écris ces pages, l'antisémitisme aux États-Unis et surtout en Europe croît de nouveau, et les références insidieuses aux capitalistes juifs dominateurs – références qui, dans certains cas, se traduisent par des actions hostiles – ne sont pas confinées aux franges des médias et de la société*» (p. 224).

L'étude de Mell est une réussite extraordinaire, non seulement en ce qui concerne la recherche qu'elle présente et le mode de conceptualisation. La clarté et la transparence avec lesquelles Mell présente ses résultats sont presque exemplaires. Et les lecteurs apprécieront bien d'autres aspects : par exemple, beaucoup des historiens qu'elle cite étaient des réfugiés ayant fui le fascisme européen et l'antisémitisme nazi, et elle s'intéresse à la manière dont leurs antécédents ont pu influencer leur travail conceptuel (bien que je me sois parfois demandé si ses conclusions n'étaient pas un peu réductrices). En particulier, Mell cherche à rendre justice à l'historien émigré Juif allemand Toni Oelsner, aujourd'hui largement oublié, qu'elle décrit comme «*une lumière directrice pour cette*

étude», ajoutant : «*je considère mon propre travail comme un achèvement du sien*» (t. II, p. 184). Examinant son livre dans la *Religious Studies Review* (vol. 44, n° 4, 2018, p. 482), Shaul Stampfer a suggéré que «*les étudiants et les chercheurs qui se lancent dans des études sur le judaïsme ashkénaze médiéval, ou sur les images modernes du passé Juif médiéval, seraient bien avisés de lire*» l'étude de Mell «*à un stade précoce de leur travail. Elle est courageuse, originale et éclairante*». Je ne saurais être plus d'accord.

Il est donc d'autant plus regrettable que les deux volumes n'aient pas fait l'objet d'une relecture éditoriale et d'une correction d'épreuves approfondies. Les erreurs vont du comique – Mell fait référence au «*Festschrift organisé par les collègues européens de [Kisch] en 1955 pour célébrer son quatre-vingtième anniversaire en 1969*» (t. I, p. 82), par exemple, et explique que «*la population juive la plus impliquée dans le prêt d'argent était principalement composée d'individus qui n'accordèrent jamais de prêt au cours de leur vie*» (t. I, p. 215) – aux bourdes assez ennuyeuses : Richard Roehner, nous dit-on, «*a été contraint par son identité juive à émigrer à Jérusalem*» (t. I, p. 95). Son incapacité manifeste à reproduire correctement certains termes allemands<sup>19</sup> [...] nous amène aussi à nous interroger sur sa bonne compréhension de cette langue.

\*\*\*

L'ouvrage de Francesca Trivellato, *The Promise and Peril of Credit*, s'accorde bien avec l'étude de Mell. Trivellato se concentre sur la fausse allégation selon laquelle les Juifs auraient inventé l'assurance maritime et les lettres de change. Ce conte a eu une carrière illustre, puisqu'il s'est répandu au début de la période moderne et a continué à sévir jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle. Comme l'explique Trivellato, «*le début de la période moderne a hérité du XIII<sup>e</sup> siècle non seulement la difficulté de distinguer entre les transactions financières méprisables et les transactions honorables, mais aussi l'habitude de recourir à des images de Juifs pour établir de telles distinctions*» (p. 18). En bref : «*Traiter un chrétien malhonnête de Juif était la réponse la plus facile à une question déchirante : Qu'est-ce qui définissait un bon marchand ?*» (p. 59). «*Tout au long de l'histoire européenne, affirme Trivellato, les débats sur la portée du marché ont été inséparables de la construction de hiérarchies juridiques et symboliques d'inclusion et d'exclusion*» ; «*les représentations du rôle économique des Juifs*» sont «*symptomatiques d'objectifs plus larges : implicitement ou explicitement, elles tentaient de défendre une vision idéale, mais difficile à définir, d'un marché qui serait influencé par le christianisme, plutôt que de décrire l'implication réelle des Juifs dans l'économie*» (p. XIV). En d'autres termes, la réception de la légende «*anticipe certains développements de la pensée économique européenne et constitue même l'un des développements les plus importants de cette pensée*» (p. 165). Dans ce contexte, Trivellato se donne pour tâche de reconstituer «*les aspirations et les craintes collectives de ceux qui ont invoqué*» la légende de l'invention juive de l'assurance maritime et des lettres de change, «*le raisonnement de ceux qui l'ont contestée, et les objectifs de ceux qui ont réassemblé ses parties mobiles en des variations toujours plus nombreuses sur un thème. Ce faisant, je cartographie les attitudes changeantes et conflictuelles à l'égard du crédit commercial et j'examine pourquoi les Juifs, qui dans la légende sont des figures de l'imagination chrétienne, ont fourni un large éventail de tropes<sup>20</sup> à travers lesquels ces attitudes pouvaient être articulées*» (p. 4). Loin d'être triviale, cette reconstruction démontre, selon elle, «*la valeur heuristique des représentations chrétiennes des rôles économiques des Juifs pour sonder de vieux récits sur le pouvoir et les limites du marché afin de créer des sociétés plus égalitaires*» (p. 5). L'ouvrage de Trivellato, *The Promise and Peril of Credit*, déborde d'intelligence, de perspicacité et d'ingéniosité : c'est l'un des livres les plus sophistiqués, les plus réfléchis et les plus stimulants que j'ai lus (et que j'ai eu plaisir à lire) ces dernières années.

---

<sup>19</sup> J'ai supprimé les exemples d'erreurs typographiques, uniquement compréhensibles par des lecteurs germanophones (NdT).

<sup>20</sup> Tropes : figure par laquelle un mot ou une expression sont détournés de leur sens propre. Par exemple, on utilise le mot « voiles » pour désigner des bateaux (NdT).

L'insistance de Trivellato sur le fait que «*le thème de l'invisibilité des Juifs*» (p. 5) est au cœur de son récit retient particulièrement notre attention. «*Tout au long de ce livre, écrit-elle, j'illustrerai la facilité avec laquelle les angoisses créées par l'invisibilité potentielle des Juifs sur le marché pouvaient être transposées dans l'abstraction croissante de l'économie financière fondée sur le papier*» (p. 7). On a longtemps considéré comme une lapalissade le fait que l'antisémitisme moderne se caractériserait surtout par le fait qu'il soulignait la diminution de la visibilité des Juifs après leur émancipation. Bien que ce critère n'ait jamais permis d'établir une distinction irréfutable entre les différentes formes d'antisémitisme, les analyses de Mell et de Trivellato renforcent massivement le sentiment qu'il faut probablement abandonner complètement cette distinction ; en effet, il est plus judicieux de la penser comme une dialectique ancienne et permanente entre, d'un côté, des phases d'intégration juive sous des formes toujours nouvelles provoquant des manifestations toujours nouvelles de peur de la contagion, et, de l'autre, des réactions hostiles correspondantes. Cela vaut également pour ce que Jonathan Israël a appelé le «*mercantilisme philosophique*», c'est-à-dire la volonté croissante de tolérer les Juifs en partant du principe que, ce faisant, on récolterait les fruits de leurs prouesses commerciales. Cette approche (qui, de toute façon, s'est uniquement concentrée sur des sections très spécifiques de la diaspora juive) a des conséquences fâcheuses : les Juifs «*étaient inévitablement perçus comme des individus empiétant sur les limites des espaces physiques et symboliques qui leur étaient assignés [...] précisément parce qu'on les croyait aussi habiles*» (p. 121). En définitive, «*les évaluations ostensiblement positives des contributions juives au commerce n'ont jamais fait disparaître les images médiévales des usuriers juifs*» (p. 18). Abordée de cette manière, l'obsession des «*vieux chrétiens*» à la fin du Moyen Âge et au début de l'époque moderne face à la prétendue menace de contagion émanant du «*crypto-judaïsme*» supposé ou réel des «*nouveaux chrétiens*» de la péninsule ibérique apparaît beaucoup moins comme un précurseur farfelu des formes ultérieures, prétendument racialisées, de l'antisémitisme moderne et beaucoup plus comme une expression typique de cette dialectique fondamentale. Ainsi, Trivellato suggère que ce n'est nullement une coïncidence si «*la légende de l'invention juive des lettres de change est née dans la seule région d'Europe autre que l'Ibérie [l'Espagne] où, après le milieu du XVI<sup>e</sup> siècle, le crypto-judaïsme était une réalité de fait : le sud-ouest de la France*» (p. 5).

Comme elle l'explique, la légende est apparue à «*un carrefour historique important et peu compris*», à savoir «*lorsque l'habitude, à la fin du Moyen Âge, de traiter l'argent et l'économie comme faisant partie de l'univers moral et théologique a croisé la "science du commerce" émergente*» (p. 49). Dans les manuels des marchands et la littérature commerciale qui reflètent cette *ars mercatoria* naissante, «*contrairement à d'autres genres d'écrits chrétiens sur les Juifs, écrit-elle, je ne détecte pas un style ethnographique de plus en plus dépassionné dans le traitement des Juifs*» (p. 195), et il ne faut pas simplement présupposer qu'«*une sorte de tolérance pragmatique aurait imprégné la culture marchande*» (p. 12).

«*Les innombrables fils de la légende, affirme Trivellato, mettent en évidence les appréhensions qui ont accompagné la montée du capitalisme et de l'égalité formelle, ces piliers de la modernité européenne*» (p. 7). Cette évolution s'est accompagnée d'un certain nombre de défis et d'inquiétudes. «*La promesse d'une participation plus large aux échanges du marché*» menaçait de conduire à un «*mélange indiscriminé d'acteurs*». Il fallait réussir à concilier «*la conception de groupes sociaux censés appartenir à une hiérarchie naturelle fixe avec la reconnaissance de la liberté, pour des individus consentants, de conclure des accords commerciaux volontaires avec leurs pairs*» (p. 64). De plus, «*dans les litiges commerciaux, les prérogatives juridictionnelles*» des individus prenaient de plus en plus le pas sur «*le statut personnel*», ce qui modifiait «*les hiérarchies traditionnelles*» (p. 90). On se demanda donc «*comment détecter un marchand malhonnête lorsqu'il opérait en dehors d'un régime corporatif de vérification*» (p. 98). Déjà, «*au cours de la révolution commerciale médiévale*», l'expression «*judaïser*<sup>21</sup>» avait «*cessé d'avoir un sens littéral pour devenir la pierre*

---

<sup>21</sup> «*Judaïser*» désigne le fait, pour des juifs convertis (voire pour leurs descendants chrétiens), de continuer à pratiquer leur religion en privé tout en faisant semblant d'être chrétiens en public (*NdT*).

angulaire d'un édifice discursif dans lequel les usuriers chrétiens étaient présentés comme des "juifs baptisés"» (p. 58). «À la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, explique Trivellato, le mot "Juif" en France était porteur d'une série de significations, toutes hostiles, qui pouvaient être appliquées à des individus qui n'étaient pas eux-mêmes juifs» (p. 123) ; un siècle plus tard, «les auteurs de l'ars mercatoria utilisaient le terme "usure" pour désigner toutes sortes de comportements économiques peu recommandables et, en raison de l'influence durable d'un discours antérieur, ils supposaient souvent que les Juifs personnifiaient ces comportements» (p. 50).

Dans ce contexte, les lettres de change, «plus que tout autre instrument du genre [...], incarnaient le caractère volontariste d'une société commerciale dans laquelle le pouvoir économique d'un individu comptait plus que son statut personnel» (p. 127). En définitive, elles «représentaient la capacité des marchands à réguler leur propre activité» (p. 3). «Déplaçant des fonds de manière invisible à travers les montagnes et les océans» (p. 3), les lettres de change devinrent un faire-valoir pour «les aspirations et les craintes engendrées par l'abstraction de la richesse des actifs tangibles, abstraction permise par les instruments de crédit en papier» (p. 13). «Derrière ces énigmatiques bouts de papier se cachait un marché hautement personnalisés, même s'il n'y avait plus de face-à-face, dans lequel des réseaux denses de correspondants épistolaires rassemblaient les informations nécessaires pour évaluer la crédibilité d'un endosseur» (p. 34), séparant les initiés et les outsiders d'une manière qui semblait opaque aux non-initiés. Et l'opacité, pensait-on généralement, «était aussi un trait caractéristique des Juifs, un trait qui mêlait l'infidélité religieuse et économique et les rendait suspects de mettre au point des manœuvres entre eux. Les Juifs semblaient aussi impénétrables aux chrétiens que les lettres de change. Ils avaient rejeté la nature divine du Christ et continuaient à suivre des traditions et des rites que les chrétiens trouvaient mystifiants et irrationnels» (p. 39). Les lettres de change «en vinrent donc à symboliser ce que le crédit privé avait de plus attrayant et de plus anxigène» (p. 3).

Si Trivellato a pu identifier la date et le lieu où la légende a été présentée pour la première fois dans un écrit public, sa source réelle (à supposer qu'il y en ait eu une) reste incertaine. Elle a vu le jour pour la première fois dans un recueil de lois maritimes édité et annoté par Étienne Cleirac, un avocat opérant dans le sud-ouest de la France, *Us et coutumes de la mer*<sup>22</sup>, publié pour la première fois en 1647, alors qu'il s'agissait du «recueil le plus complet de lois maritimes européennes publié en langue vernaculaire» (p. 71). (Trivellato fournit en annexe une liste des éditions ultérieures et des autres publications de Cleirac.) Comme l'explique Trivellato, le commentaire de Cleirac synthétisait «des recherches techniques détaillées sur les instruments de crédit, des principes de théologie morale et des invocations de l'usure juive comme archétype de la mauvaise conduite financière» (p. 62).

Cleirac a attribué la légende non pas une mais deux fois à la *Nuova Cronica* de Giovanni Villani, datant du milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, «l'une des plus célèbres chroniques médiévales écrites en italien vernaculaire» (p. 40). Un fait illustre parfaitement la façon dont les stéréotypes anti-Juifs sont engendrés et perpétués : «c'est seulement au milieu du XX<sup>e</sup> siècle qu'un spécialiste du droit maritime a pensé à vérifier la référence textuelle à la chronique florentine et a constaté son absence» (p. 46). «Les stéréotypes négatifs de groupe ont [en effet] tendance à être remarquablement imperméables à la réalité, même s'ils possèdent une étonnante capacité à créer de nouvelles significations à partir d'un répertoire limité» (p. 13). Tout au long de sa carrière, «les formulations de la légende ne reflétaient manifestement pas de manière mimétique les conditions locales de la vie juive, même lorsqu'elles adaptaient et incorporaient des thèmes locaux» (p. 195). Dans ce contexte, nous pouvons noter au passage que la longue liste des méchants chez Cleirac comprend non seulement des usuriers mais aussi des «loups-garous» et des «sorcières» (p. 235). Comme le souligne Trivellato, en réalité, «aucun auteur médiéval n'aurait proclamé que l'assurance maritime et les lettres de change étaient des inventions juives, parce que ces obligations étaient alors considérées comme l'apanage de l'élite des marchands-banquiers chrétiens, qui étaient aussi les dirigeants politiques et civiques de la cité-État» (p. 47).

---

<sup>22</sup> Disponible sur gallica.bnf.fr (NdT).

Plutôt que d'avoir simplement inventé cette affirmation, Cleirac peut, bien sûr, l'avoir puisée ailleurs et avoir ensuite confondu ses sources. Quoi qu'il en soit, il est certainement révélateur, comme le souligne Trevillato, que la section de la chronique de Villani qu'il a faussement identifiée comme sa source «*contient la version la plus influente de l'histoire du miracle de l'hostie profanée, épisode qui se serait produit à Paris en 1290 et qui aurait ensuite alimenté des récits de meurtres rituels*» (p. 45).

S'appuyant sur «*le vieux trope de la tromperie juive*» (p. 35), le récit de Cleirac «*mélange de façon étonnante faits et fiction, ce qui lui a assuré une longue vie*» (p. 37). Les Juifs auraient inventé les lettres de change au moment de leur expulsion de France afin de sauver leurs biens et de les transférer à l'étranger. Le récit de Cleirac «*confond volontairement ce que nous appelons aujourd'hui la période "médiévale" et la période "moderne précoce"*», et «*cette compression chronologique, explique Trevillato, était cruciale pour la stratégie rhétorique de Chirac consistant à faire des prêteurs juifs médiévaux un objet de mépris et de préjugés, interchangeable avec les marchands-banquiers internationaux du XVII<sup>e</sup> siècle*» (p. 38). «*La légende qu'il a façonnée, explique Trivellato, a dû son succès au fait qu'elle utilisait les représentations médiévales de l'usurier juif pour exprimer les inquiétudes des débuts de l'ère moderne concernant la complexité et l'omniprésence des lettres de change*» (p. 48), inquiétudes que Cleirac, en tant que «*participant-observateur sympathique mais angoissé*» (p. 69), partageait clairement. Son récit illustre donc, de façon frappante, comment «*des siècles d'endoctrinement verbal et visuel ont façonné les opinions des chrétiens, qu'ils soient érudits ou analphabètes, quelle que soit leur expérience vécue*» (p. 48).

Jacques Savary, dont *Le parfait négociant*<sup>23</sup>, «*le manifeste de la société commerciale française du XVII<sup>e</sup> siècle*», a été imprimé pour la première fois en 1675, a joué un rôle crucial dans la diffusion de la légende. Comme l'explique Trivellato, il s'agit également du «*manuel du commerçant le plus réimprimé, traduit et plagié dans l'Europe au début de l'époque moderne*» (là encore, elle fournit une annexe utile énumérant les différentes éditions et traductions des textes pertinents par Savary et ses fils). En plus de répéter la légende, «*avec une main éditoriale habile*», il la dépouille de son «*langage ouvertement anti-Juif. Ce faisant, Savary a assuré à lui seul la propagation de la légende*» (p. 99).

Selon Trivellato, après 1700, «*les mentions de la légende deviennent trop fréquentes pour être discutées une à une*» (p. 115). S'appuyant sur un «*mélange de plagiats délibérés et de reproductions irréfléchies*» (p. 176), la diffusion de la légende est «*tantôt le résultat d'emprunts intentionnels, tantôt le sous-produit d'une simple copie acritique*», traversant «*les genres et les lignes de faille idéologiques largement acceptées au point de brouiller ces lignes*» (p. 10). Durant la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, Trivellato identifie deux tendances générales. Premièrement, si la littérature marchande reste le principal vecteur de transmission, la légende «*commence à apparaître dans des textes n'entretenant aucun rapport avec le commerce et elle devient rapidement un cliché*» (p. 116). Deuxièmement, à mesure qu'elle gagnait du terrain dans des contextes variés, elle prenait également des significations diverses. Comme le souligne Trivellato, les dictionnaires et les encyclopédies, qui ont prétendu de plus en plus offrir un savoir qui fasse autorité, «*n'étaient pas destinés à être lus d'un bout à l'autre et, quelle que fût la clarté de leur objectif programmatique et la rigueur de leur contrôle éditorial, ils étaient inévitablement incohérents*» (p. 117). Il en va de même pour le dictionnaire publié par les fils de Savary, Jacques Savary des Brûlons et Philémon-Louis Savary. Son contenu est d'autant plus remarquable que, «*en ce qui concerne l'association entre les Juifs et le crédit, [cet ouvrage] fait preuve d'une remarquable cohérence*» (p. 117). Il en fut d'ailleurs de même plus tard pour *L'Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert. Elle aussi «*manquait inévitablement de cohérence*» (p. 139), mais «*la ruse juive était le seul attribut que personne ne contestait*» (p. 140). Les frères Savary consacrent plus d'espace aux «*Juifs*» que leur père ne l'avait fait, y compris une entrée séparée sur les Juifs qui met en évidence la «*combinaison de talent commercial et de perfidie*» censée

---

<sup>23</sup> Titre complet : *Le parfait négociant ou Instruction générale pour ce qui regarde le commerce de toute marchandise tant de France que des pays étrangers*. L'ouvrage est disponible sur gallica.bnf.fr (NdT).

caractériser les Juifs. Trivellato met en évidence quatre façons dont les frères Savary présentent les Juifs à travers une série d'entrées :

– ils emploient le terme d'usure de manière interchangeable, à la fois dans un sens technique strict et de manière générique, pour identifier des pratiques économiques répréhensibles en général ;

– ils présentent les Juifs «*alternativement comme pauvres et extrêmement riches*», étant entendu que «*tant les pauvres que les ploutocrates existent en marge de la société et se livrent régulièrement à la fraude*» ;

– ils «*associent les Juifs à toutes les formes de malversations commerciales*» (p. 118), expliquant que «*le mot "Juif" a plusieurs significations en relation avec le commerce, mais presque toutes sont négatives*» (cité à la p. 118) ;

– et ils présentent les Juifs comme «*exerçant une influence excessive dans la finance mondiale et le commerce international*» (p. 118).

La base factuelle de leurs affirmations était problématique – pour utiliser un euphémisme. Par exemple, ils affirmaient que plus de dix mille Juifs vivaient à Livourne – «*chiffre trois fois plus important que le chiffre réel probablement tiré de la littérature de voyage*» ; selon les frères Savary, «*les Juifs*» monopolisaient le commerce dans cette ville à tel point que tous les autres commerçants de la ville, qu'ils fussent français, italiens, hollandais, anglais ou arméniens, devaient se contenter de «*seulement 2 % du commerce du Levant*» (p. 119). Or, selon Trivellato, les chercheurs qui se sont penchés sur les écrits de Savary et de ses deux fils «*ont négligé leurs multiples références aux Juifs*», même si, «*en fait, la figure du Juif était essentielle aux définitions de l'éthique du marché, ne serait-ce que parce que les Juifs servaient de référents abstraits pour illustrer un comportement inapproprié*» (p. 120). Les auteurs qui ont utilisé des stéréotypes anti-Juifs sous toutes leurs formes n'ont jamais réussi, comme elle le souligne à juste titre, à clarifier «*la manière d'atteindre l'équilibre approprié entre utilité et usure*» (p. 121), ce qui serait revenu à ne pas le faire à la manière «*juive*».

Outre les écrits des Savary, *L'Esprit des lois* de Montesquieu ressort finalement du récit de Trivellato comme l'un des «*vecteurs de diffusion et de transmutation les plus influents de la légende*» (p. 164). Ceci est d'autant plus remarquable que Montesquieu «*plaçait les Juifs au centre de son récit du triomphe de l'esprit commercial sur l'obscurantisme chrétien médiéval*» (p. 135), puisqu'il considérait les lettres de change comme «*l'antithèse, plutôt que la suite, du mont-de-piété*» (p. 135). Pourtant, son éloge du commerce juif était «*limité par un ordre politique qui n'accordait aucune place à l'égalité des droits des Juifs*» (p. 139). C'est, conclut Trivellato, «*la croyance inébranlable de Montesquieu en une société d'ordres*» qui «*lui permit de célébrer le commerce juif d'une manière que des penseurs plus égalitaires n'auraient pas acceptée*» (p. 156). Par conséquent, lorsque l'égalité commença à émerger comme une option réaliste vers la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, «*la dextérité commerciale et financière juive fut à nouveau perçue comme une menace plutôt que comme un atout pour l'État et la société*» (p. 131).

Le récit de Trivellato s'élargit invariablement au fur et à mesure que la légende prolifère dans toute l'Europe durant la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, et elle ne peut guère qu'identifier un certain nombre de tendances intéressantes. Elle explique que la légende «*ne suivit certainement pas une seule ligne confessionnelle*» (p. 164), car elle chevaucha les territoires catholiques et protestants. Malgré cela, sa réception fut variable. Alors que de nombreux auteurs italiens étaient plus enclins à revendiquer l'invention des lettres de change pour eux-mêmes, «*la version de Montesquieu*» a fini par «*s'insinuer dans les œuvres des figures les plus influentes des Lumières italiennes*» (p. 180). Les auteurs allemands eurent également tendance à attribuer l'invention de la lettre de change aux financiers italiens. En Angleterre et aux Pays-Bas, bon nombre des inquiétudes auxquelles la légende cherchait à répondre dans d'autres pays avaient déjà été associées à la Bourse, plutôt qu'aux lettres de change, ce qui créa un public moins réceptif à cette légende.

Passant à la Révolution française, Trivellato reprend l'argument qu'elle avait développé dans son analyse de Montesquieu : «*l'exaltation des prouesses commerciales des Juifs*», arme à double tranchant, «*était une stratégie rhétorique plus efficace dans le contexte des politiques de tolérance de l'Ancien Régime*» (p. 57). Contrairement à une opinion répandue, le commerce, au sens de «*l'utilité*» économique des Juifs, «*joua en fait un rôle mineur, voire nul, dans l'émancipation*

*politique des Juifs*» (p. 155). «*Les vertus du commerce, explique-t-elle, ne furent jamais utilisées comme armes par les défenseurs des Juifs*» (p. 157). Etant donné que l'émancipation (selon le point de vue que l'on adopte) promettait – ou menaçait – de faire disparaître «*tous les derniers vestiges de discrimination formelle à l'encontre des acteurs économiques juifs, les inquiétudes de Cleirac, un siècle et demi plus tôt, concernant l'incapacité à détecter les fraudes dans la nouvelle économie financière, retrouvèrent de l'intérêt*» (p. 160), et «*l'aversion chrétienne pour le crypto-judaïsme refit surface sous de nouvelles formes*» (p. 161).

Il n'est peut-être pas surprenant que le récit de Trivellato devienne un peu inégal lorsqu'elle aborde la période moderne ultérieure. «*On aurait pu s'attendre à ce que l'essor de l'érudition universitaire au XIX<sup>e</sup> siècle scelle le sort de la légende*», écrit Trivellato, mais il n'en a rien été. «*Au contraire, ce conte improbable prospéra à l'âge du positivisme*» (p. 213) ; au début du siècle dernier, la légende était devenue «*un pseudo-fait dans nombre d'analyses universitaires crédibles*». Sa longévité «*soulève évidemment des questions sur la permanence et la reconstitution des stéréotypes*» et montre que «*les préjugés sont à la fois tenaces et protéiformes*» (p. 15). Ce que Mell appelle «*le récit de Roscher-Sombart-Weber*», Trivellato le prolonge en arrière pour inclure Marx, et son analyse se révèle peu convaincante. Elle fait référence à «*l'identification par Marx des Juifs avec le capitalisme*» dans son article tristement célèbre «*Sur la question juive*» (p. 203), et ajoute : «*pour des raisons que Marx n'a jamais élucidées, il renonça rapidement à l'équation entre Juifs et capitalisme*» (p. 204). L'explication est, bien sûr, assez simple. Lorsqu'il écrivit «*Sur la question juive*», Marx n'avait pas encore développé son concept distinct du capitalisme ; de plus, il n'«*identifiait*» pas les Juifs au capitalisme, dans aucun sens significatif du terme. À l'époque, comme Moses Hess, il était préoccupé par l'argent de manière beaucoup plus directe (voire obsessionnelle). Le concept spécifique du capitalisme qu'il développa à l'époque était incompatible avec l'idée que des groupes spécifiques puissent être considérés de manière plausible (même métaphoriquement) comme personnifiant le fonctionnement du capitalisme. Les Juifs disparurent donc automatiquement de son radar.

Néanmoins, on ne peut que féliciter Trivellato pour le peu de cas qu'elle fait de Sombart. «*La plupart des historiens de l'économie, explique-t-elle, rejettent à juste titre*» *Les Juifs et la vie économique*<sup>24</sup> de Sombart, mais celui-ci «*exerça une influence énorme, troublante et, depuis peu, contradictoire sur le champ de l'histoire juive*» (p. 198). «*S'appuyant sur des citations bibliques et talmudiques dont les spécialistes ont immédiatement démontré qu'elles étaient fausses*» (p. 207), Sombart a combiné «*une série de citations déformées et de déclarations ridicules (souvent formulées de manière rhétorique comme des déductions mais présentées comme des affirmations)*» (p. 206) pour étayer ses «*nombreuses déclarations farfelues*» (p. 377) de manière tout à fait «*indéfendable, même selon les normes de la recherche historique de son époque*» (p. 224). La logique de son argumentation était assez simple : pour Sombart, «*le capitalisme engendrait le déclin moral, c'est pourquoi il avait un visage juif*». «*Et pourtant, note-t-elle, on a récemment assisté à un regain d'intérêt pour sa thèse sur les Juifs et le capitalisme, comme si ses implications plus dommageables et problématiques pouvaient être mises de côté*» (p. 214). Elle cite en particulier Adam Sutcliffe ; celui-ci se considère vraisemblablement comme un historien novateur, mais sa détermination à identifier les «*qualités rédemptrices*» de Sombart et à extraire cette «*muse cachée*» des limbes où il aurait été confiné (p. 223) est un peu trop maligne. Comme on pouvait s'y attendre, ce choix l'a simplement conduit à tourner en rond.

L'évaluation par Trivellato de l'historiographie pertinente de l'entre-deux-guerres diffère fortement de celle de Mell. Selon elle, «*les historiens de l'économie durant l'entre-deux-guerres qui ont vu le capitalisme prendre forme au Moyen Âge provenaient d'un large éventail politique, mais tous reléguèrent les Juifs en marge de leurs enquêtes, quand ils mentionnaient leur existence*» (pp. 211-12). «*Pendant l'entre-deux-guerres, affirme-t-elle, les médiévistes ont repoussé les Juifs dans les marges de leurs recherches afin de nettoyer la tache que portait toute association du capitalisme avec les Juifs. Ce faisant, ils ont également contribué à écarter l'histoire juive des disciplines*

---

<sup>24</sup> L'ouvrage a été réimprimé par la maison d'édition de l'autoproclamé national-socialiste Alain Soral (NdT).

*dominantes, la reléguant à un sous-domaine de la recherche universitaire dans lequel peu de non-spécialistes s'aventurent»* (p. 215).

Les spécialistes du domaine seront frappés par les similitudes entre les conclusions de Mell et de Trivellato et l'analyse révolutionnaire de l'antisémitisme présentée par le regretté Moishe Postone dans son article «Antisémitisme et national-socialisme» (1980) [traduit et republié en français dans le recueil d'articles de Postone, *Critique du fétiche-Capital. La gauche, l'antisémitisme et le capitalisme*, PUF, 2013 (NdT)]. Dans ce texte, l'un des plus importants analysant l'antisémitisme dans la tradition de la théorie critique de l'école de Francfort, Postone affirmait que l'antisémitisme, en tant que réponse au capitalisme moderne, cherchait à distinguer entre les dimensions du capitalisme perçues comme positives et saines (incarnées par la valeur d'usage qu'il a créée et les dimensions supposées concrètes), d'une part, et celles considérées comme nuisibles et socialement préjudiciables (incarnées par sa focalisation sur la valeur marchande et les dimensions abstraites de son fonctionnement), d'autre part. En fait, ces deux dimensions sont, bien sûr, inséparables l'une de l'autre, mais les antisémites fétichisent la première et cherchent à créer un monde dans lequel on pourrait neutraliser la seconde qu'incarnent «*les Juifs*» – selon les antisémites. Comme nous l'avons vu, Mell et Trivellato décrivent des processus profondément similaires, à savoir des tentatives de contrôler et de donner un sens à des activités économiques considérées comme très prometteuses et potentiellement bénéfiques, d'une part, mais également perçues comme comportant des risques considérables et susceptibles de nuire à la société, d'autre part. À l'époque comme aujourd'hui, les Juifs ont occupé une place de choix dans les débats, non pas en raison de leurs activités économiques réelles, mais parce que des hypothèses théologiques-idéologiques entièrement différentes font d'eux un faire-valoir approprié pour les projections pertinentes. Et, hier comme aujourd'hui, l'antisémitisme ne fonctionne pas. Comme le national-socialisme l'a démontré de la manière la plus horrible qui soit, on peut en effet tenter d'anéantir tous les Juifs, mais les diktats de la création de valeur persistent en fin de compte, quelle que soit la façon dont le capitalisme est organisé et dirigé.

Ces similitudes soulèvent des questions importantes pour les historiens modernistes de l'antisémitisme. Bien que nous devions encore mener des combats d'arrière-garde considérables à ce sujet, on peut noter, parmi les chercheurs sérieux dans ce domaine, la disparition progressive de la notion selon laquelle le trait distinctif décisif de l'antisémitisme moderne résiderait dans son recours à des concepts racialisants. Il reste donc l'argument selon lequel le capitalisme distingue catégoriquement l'antisémitisme moderne des formes antérieures et autres d'hostilité anti-juive, tant par son mode de production de la valeur que par la forme qu'il impose à la société, ou peut-être par l'intensité avec laquelle ce mode de production de la valeur s'impose à la société. Je ne peux évoquer ces questions ici, mais les analyses de Mell et de Trivellato m'ont fait réfléchir. Pour la première fois, je me suis demandé si, étant donné la connexion complexe et intégrale des considérations théologiques-idéologiques et économiques démontrées par ces deux études, l'insistance des historiens modernistes sur la spécificité de l'antisémitisme moderne ne devrait pas être revue. Il nous faut certainement l'affiner davantage.

Mell soutient que le même argument qu'elle avance à propos du contexte médiéval «*peut et doit être avancé à propos des prêteurs juifs italiens du XVI<sup>e</sup> siècle et des Juifs de cour allemands du XVII<sup>e</sup> siècle*» (p. 189). Cela semble assez plausible, même si la preuve de l'existence de ce pudding, comme de tout autre pudding, se fera évidemment en le dégustant<sup>25</sup>. Un critique du livre de Mell a suggéré que ses conclusions sont trop étendues ; qu'elles ont été faussées par le fait qu'elle s'est principalement concentrée sur l'Angleterre ; et qu'elle n'a pas porté d'attention particulière à l'Europe du Sud. Cette affirmation passe totalement à côté de l'essentiel.

Est-il vraiment plausible de suggérer que l'antisémitisme peut être mieux compris par la théorie de la projection dans certains contextes et par la théorie de la correspondance dans d'autres ? Certes, il peut y avoir des endroits où les activités des Juifs réels ne sont pas aussi éloignées des stéréotypes antijuifs qu'ailleurs. Cependant, si les stéréotypes antijuifs s'avèrent être aussi puissants

---

<sup>25</sup> Allusion à un proverbe anglais : «*The proof of the pudding is in the eating*», qui a de nombreux équivalents, dont «*On juge un arbre à ses fruits*» (NdT).

indépendamment de ces variations, la conclusion la plus probable est qu'ils sont le résultat d'une projection, point final. Bien que le débat entre historiens «pérennistes» et modernistes ne soit pas encore tranché, il me semble que les ouvrages de Mell et de Trivellato laissent sans aucun fondement les partisans des théories d'un antisémitisme qui serait fondé sur des correspondances avec la réalité.

**Lars Fischer**, *Jewish historical studies*, 2020, volume 51, n° 7