

# **De Simon Doubnov à Michael Walzer : des penseurs juifs de la diversité culturelle face au modèle français de laïcité**

**Simon Wuhl**

En 2019, le Musée d'Art et d'Histoire du judaïsme organisait un colloque intitulé « Les Juifs, une tache aveugle dans le récit national »<sup>1</sup>, au cours duquel l'ensemble des contributeurs – archéologues, historiens, sociologues, conservateurs de musée et enseignants – partageait le constat d'une relégation des Juifs et du judaïsme dans un angle mort de l'historiographie française. Parmi les explications de cet état de fait, Paul Salmona, dans sa synthèse des travaux, avance l'hypothèse d'un « biais laïque » découlant du combat républicain contre le domaine du religieux d'abord, mais qui « persiste jusqu'à nos jours dans l'Éducation nationale au détriment de l'enseignement du fait juif par delà ses seuls aspects religieux »<sup>2</sup>. Ainsi, décrivant la façon dont l'un des plus grands historiens français du XIX<sup>e</sup> siècle, Jules Michelet, évoque les Juifs dans l'histoire de France, Perrine Simon-Nahum souligne qu'ils n'apparaissent « jamais comme les acteurs de leur propre histoire. Ils sont toujours en quelque sorte “agis”, jouets des puissants qui, tour à tour, les chassent de leurs royaumes ou cherchent à se concilier leurs bonnes grâces pour obtenir quelques largesses financières »<sup>3</sup>. Enfin, Dominique Schnapper observe et s'étonne que cette occultation de l'histoire des Juifs en France comme acteurs dans l'histoire de France se retrouve « chez les historiens les mieux disposés à l'égard du judaïsme et même ceux qui ont affirmé leur héritage juif ».<sup>4</sup>

---

1 Actes sous la direction de Paul Salmona et Claire Soussen, Albin Michel, 2021.

2 *Ibid.*, p. 19.

3 *Ibid.*, p. 19.

4 *Ibid.*, p. 10.

L'effacement des Juifs comme sujets de leur histoire et de l'histoire de France soulève une question qui dépasse les spécificités de ce pays et qui interroge sur les possibilités d'affirmation collective des Juifs de la Diaspora, au-delà du religieux, dans leur pays de résidence. Aussi, avant d'en revenir au cas français, il nous a paru pertinent de présenter les réflexions de grands penseurs de la modernité juive sur le thème de l'appartenance collective des Juifs en Diaspora.

D'abord, **Simon Doubnov** (1860-1941), dont les thèses sur l'autonomie culturelle des Juifs en Diaspora ont joué un rôle fondateur en définissant la Diaspora juive comme un peuple (ou plutôt une nation, qualification utilisée à l'époque) et non comme une communauté religieuse.

Ensuite, **Horace Kallen**, (1882-1974), souvent présenté comme l'inventeur du multiculturalisme aux États-Unis, qui a été en tout cas le premier penseur à introduire l'idée de reconnaissance de la diversité culturelle au sein de la société américaine.

**Michael Walzer** enfin (né en 1935), qui approfondit et stabilise l'idée du pluralisme culturel en introduisant la notion de *pluri-appartenance*, ou ce qu'il appelle « l'identité à trait d'union » comme celle des Juifs-américains, des Italo-américains, etc.

Nous reviendrons sur le débat français et ses différentes interprétations de la laïcité, en nous demandant si ces penseurs juifs de l'identité collective sont porteurs d'un projet en partie généralisable (pour ne pas dire « universel »), ou si la validité de leurs thèses est étroitement liée à l'époque ou au contexte national qui les a vues émerger.

### **Simon Doubnov: Pour une autonomie culturelle des Juifs en Diaspora**

Simon Doubnov, abattu par les nazis en 1941 à l'âge de quatre-vingt-un ans, était un personnage d'exception. Il fut d'abord l'un des principaux historiens du peuple juif appréhendé dans son intégralité dans une *Histoire universelle du judaïsme* en dix volumes. L'historien Pierre Vidal-Naquet, pourtant rompu à la fréquentation de l'historiographie en général, ne cache pas son admiration lorsqu'il écrit à propos de Doubnov – de l'homme et de son œuvre : « Simon Doubnov s'était identifié avec l'histoire juive, celle qu'il

a vécue, celle qu'il a reconstituée, celle qu'il a écrite pendant plus de soixante ans, pendant qu'il participait activement aux débats de son temps»<sup>1</sup>.

Mais, au-delà de son activité d'historien, la dimension de Doubnov qui nous intéresse ici est celle du *penseur politique* qui définit le judaïsme comme une entité disposant des attributs d'un véritable peuple en Diaspora. Ses thèses sont développées dans les *Lettres sur le judaïsme ancien et nouveau*<sup>2</sup> – publiées pour la première fois en 1907, puis remaniées plusieurs fois jusqu'en 1937 –, un texte qui se réfère en permanence à ses travaux historiques et à son immense expérience d'homme d'action accumulée tout au long de sa vie.

Voyons les différentes étapes du raisonnement de Doubnov dans l'élaboration de sa thèse sur l'autonomie culturelle, condition de l'existence d'une nation juive en Diaspora entendue comme une « nation culturelle ».

### **1) La théorie du développement historique des nations selon trois phases**

Rejoignant la problématique positiviste d'Auguste Comte dans l'établissement du cycle de développement des nations, Doubnov distingue trois phases générales d'évolution : le stade « racial » (nous dirions « ethnique » aujourd'hui), où le regroupement s'effectue à partir d'une communauté de provenance ; puis le stade politico-territorial, avec l'arrimage d'une souveraineté politique (un royaume en général au départ) à un territoire ; enfin, le niveau le plus élevé, le plus mature pour Doubnov, le stade culturel, où les liens se perpétuent sans qu'il faille faire intervenir la médiation d'une souveraineté et d'un territoire pour son exercice. Renversant la théorie du « peuple paria » avancée par Max Weber à propos du judaïsme, il affirme au contraire que seul le peuple juif aurait atteint ce stade le plus élevé avant la création de l'État d'Israël.

Deux remarques permettent de préciser la pensée de Simon Doubnov.

Premièrement, l'utilisation du terme de « nation » ne renvoie ni à l'idée d'État-nation (en référence à une souveraineté et à un territoire), ni à une

---

1 Pierre Vidal-Naquet, « Simon Doubnov : L'Homme-mémoire », in *Réflexions sur le Génocide*, La Découverte-bibliothèque 10/18, 2004 [1995], p.86-104.

2 Simon Doubnov, *Lettres sur le judaïsme ancien et nouveau*, traduit du russe, annoté et présenté par Renée Poznanski, Cerf, 2011 [1988]

union essentialiste forgée de façon pérenne dans le temps par le lien du sang. L'idée de « nation culturelle », rompt au contraire avec le substrat purement biologique. D'ailleurs, sur ce plan, Doubnov se réfère à plusieurs reprises aux thèses d'Ernest Renan qui définissait la nation par la prise en compte d'un héritage passé, d'une part, et, d'autre part, comme l'expression d'un consentement permanent à prolonger ce legs commun (par un plébiscite de tous les jours). Il y a donc un caractère contractuel dans cette définition de la nation, et rien n'empêche son extension à de nouveaux membres acceptant de s'inscrire dans la tradition et de l'enrichir. De nos jours, on utilise plutôt le terme de « peuple » pour évoquer le judaïsme dans son ensemble.

Deuxièmement, le terme « culturel », doit s'entendre dans son acception la plus large qui englobe toutes les productions de l'esprit d'une collectivité, de nature religieuse, intellectuelle, artistique, éthique, les mœurs et plus généralement, les diverses façons d'être. Notons que Doubnov emploie lui-même d'autres formulations comme celle de « nation historico-culturelle », ou même de « nation spirituelle », cette dernière expression étant abandonnée du fait de sa connotation religieuse.

En résumé, le fil conducteur du processus d'évolution des nations ainsi définies procède de « l'évolution du physique vers le spirituel... À un stade culturel élémentaire, la distinction entre les peuples est surtout d'ordre physique tandis qu'au cours des étapes ultérieures, cette distinction devient historico-culturelle. » (*Lettres...*, p. 84)

## **2) L'évolution historique du peuple juif vers une consolidation des liens culturels**

La grille de lecture de Simon Doubnov appliquée au destin historique du peuple juif, quelles que soient les critiques que l'on peut formuler quant à la linéarité de ce processus par trop fonctionnel, a l'avantage de faire ressortir clairement les références à la consolidation des liens culturels.

Deux références à forte dimension culturelle ont en quelque sorte préparé le terrain lors de la phase politico-territoriale de plein exercice de la souveraineté des Hébreux dans le millénaire d'avant Jésus-Christ :

D'abord, la place grandissante des *Prophètes*, qui ont élargi le noyau religieux à tout un système d'idéaux de justice sociale et d'éthique. Ainsi, les prophètes expliquent, face aux menaces d'invasion des grandes puissances que « La faiblesse ou même la dépendance politique ne sont pas dramatiques si le peuple est doté d'une forte cohésion interne, car l'État est à la nation ce que la coquille est à l'amande. Ils veulent d'emblée élever le peuple juif au niveau supérieur de l'existence nationale. » (*Lettres...* p. 89)

Ensuite, autre événement d'importance dans la priorité accordée aux liens culturels, la compétition entre deux branches du judaïsme face à l'invasion romaine : les *Sadducéens*, partisans d'une réponse par la force militaire à l'invasion romaine, et les *Pharisiens*, porteurs d'une conception spirituelle privilégiant la solidification des liens religieux et culturels internes à la communauté nationale. Pour Doubnov, la victoire du courant pharisien est positive sur deux plans, d'une part, une résistance militaire du fragile royaume de Judée aurait signifié la fin du peuple juif face à « la main de fer romaine » ; d'autre part, les Pharisiens ont ainsi préparé la future consolidation du peuple juif soudé par des liens culturels.

C'est pourquoi enfin, la chute du royaume de Judée n'entraînera pas la disparition du peuple juif : privé de toute matérialisation institutionnelle et territoriale de son existence, le peuple juif se définira comme peuple du Livre, comme peuple de la *Torah*.

### **3) La critique du modèle israélite à la française**

Pour Simon Doubnov, le modèle israélite – qui réduit l'identité juive à sa part religieuse cantonnée dans la sphère privée (voire intime pour certains) –, répond à une doctrine d'assimilation pure et simple des Juifs à la nation française par la négation de leurs propres droits en tant que collectivité historique. Et il adopte un ton très sévère pour fustiger l'attitude des intellectuels et représentants religieux ou civils des Juifs occidentaux, français notamment, les accusant d'abandonner leur personnalité collective en la diluant dans leur société de résidence. La critique ne porte bien sûr pas sur la revendication satisfaite en 1791 d'égalité des droits civiques ; ni même sur le fait que les Juifs français, en situation de faiblesse numérique, aient été contraints d'accepter les conditions d'assimilation qui leur ont été imposées.

La cible des critiques véhémentes de Doubnov est la soumission officielle des représentants israélites, à l'exemple de cette déclaration obséquieuse du grand Sanhédrin (représentant de l'institution israélite officielle) faisant allégeance à Napoléon Bonaparte en 1807 : « Dorénavant, les Juifs ne constituent plus une nation ; ils préfèrent participer de la grande nation française et considèrent cela comme une rédemption spirituelle » (cité dans *Lettres...* p. 132). De même, la critique s'oriente vers les intellectuels juifs « d'avant-garde », qui se posaient en défenseurs du modèle français d'assimilation pensant qu'une attitude de « suicide national » leur assurerait une certaine considération, alors que « l'expérience montre que l'on ne peut respecter que la *personnalité* qui se respecte elle-même... » (*Lettres...* p. 118).

Pour bien comprendre le raisonnement de Doubnov en matière d'égalité des droits culturels, il est intéressant de se reporter aux débats de la Convention de l'automne 1789 concernant l'accès des Juifs résidants à la citoyenneté française. Lors de ce débat, qui n'a d'ailleurs pas abouti (les Juifs ont obtenu l'égalité des droits civiques en 1791, sans débat), deux camps s'affrontaient : le camp hostile à l'émancipation citoyenne des Juifs en France au motif que ces derniers constitueraient déjà une *nation*, ce qui serait incompatible avec leur assimilation à la nation française ; quant aux défenseurs de l'émancipation, ils posaient comme condition, à la suite de la célèbre prescription du comte de Clermont-Tonnerre, qu'on pouvait tout accorder aux Juifs comme individus et rien en tant que *collectivité*. Doubnov pointe la confusion de ce débat liée à l'ambiguïté de la signification du terme de « nation » : face aux arguments des opposants à l'émancipation des Juifs, Doubnov répondait qu'il s'agissait d'obtenir une égalité des droits culturels aux côtés des droits civiques et sûrement pas de créer un État-nation juif (avec une souveraineté et un territoire), au sein de l'État-nation français en constitution ; face aux partisans de l'assimilation individualisée, Doubnov objectait que les Juifs pouvaient être considérés comme des individus (des citoyens comme les autres) au regard des droits civiques, mais que pour la réalisation de l'égalité des droits culturels – et sur ce plan uniquement – la reconnaissance de leur personnalité collective s'avérait indispensable.

Ajoutons que sur le plan de la légitimité de cette revendication d'égalité culturelle, la force de l'argument de Doubnov est de montrer que les Juifs ont

des droits historiques incontestables du fait de l'antériorité de leur présence par rapport, d'une part, à la création des États-nations, et, d'autre part, à nombre de catégories de citoyens nationaux : « L'Europe sert de terre natale à une partie significative du peuple juif depuis deux mille ans (...) ici, en tant que colons de la Rome antique, nous avons assisté à l'avènement de la civilisation chrétienne, à l'apparition des unions nationales étatiques ; ici, nous avons nous-mêmes développé une culture intellectuelle et industrielle qui a également influencé nos voisins chrétiens ; et après cela, on nous appelle des étrangers, des allogènes... (*Lettres*... p. 126-127).

Complétons enfin cette rapide présentation des thèses de Simon Doubnov sur la création d'une nation juive à vocation culturelle en Diaspora parmi et avec les nations politiques par trois observations complémentaires :

La première exprime la hiérarchie établie par Doubnov entre la puissance du lien culturel, d'une part, et le caractère éphémère voire instrumental à ses yeux du lien politique, d'autre part : "Il faut bien comprendre une fois pour toutes que l'État est une union sociale et légale formelle dont l'objectif est de protéger tandis que la nation [culturelle] est une union interne, psychique, existentielle. Le premier est par essence transformable, la seconde est immuable." (*Lettres*... p.121, termes en italiques par Doubnov)<sup>1</sup>

---

1 Dans son livre *Comment le peuple juif fut inventé* (Flammarion, 2010), Shlomo Sand entreprend une critique des grands historiens juifs du XIX<sup>e</sup> siècle, et de Simon Doubnov notamment, enrôlant ce dernier parmi les historiens pré-sionistes qui accorderaient une large place aux attributs biologiques et essentialistes dans leur définition de la nature du peuple juif. Shlomo Sand avance comme principal argument la phrase où Doubnov – s'inspirant de Herder – parle des liens culturels comme ceux d'une nation [culturelle] immuable (c'est nous qui soulignons). Or, Doubnov n'a pas repris le terme de Herder qui parlait de liens culturels naturels, évitant précisément d'essentialiser ces liens culturels. Dans l'esprit de Doubnov, le terme « immuable » implique des liens qui durent longtemps et non des liens de sang. D'ailleurs, Doubnov exprime fréquemment dans ses *Lettres*... sa conception non essentialiste de la formation du peuple juif : la référence ethnique reflète le lien originaire de ce peuple autour d'une communauté de provenance ; les attributs culturels se substituant progressivement aux attributs ethniques dans son héritage constitutif, au fur et à mesure de son évolution historique.

Pour une critique des analyses de Shlomo Sand à propos des thèses sur l'autonomie culturelle de Doubnov, voir Simon Wühl, *Modernité juive et Laïcités* (Le Bord de l'Eau, 2015, p. 127-131).



Une seconde observation concerne la formulation définitive de l'autonomisme juif énoncée par Doubnov, qu'il a tenu à mettre en évidence dans son texte par une inscription en italiques (que nous reproduisons telle quelle) : « Les Juifs qui prennent une part active à la vie civique et politique d'un pays jouissent de tous les droits accordés à ses citoyens, aussi bien en tant qu'individus qu'en tant que membres de leur nation. Égaux sur le plan civique, les Juifs exigent l'égalité des droits nationaux [culturels] dans les limites compatibles avec l'intégrité de l'organisme étatique donné ». (*Lettres...* p. 177-178).

La dernière phrase dénote une attitude pragmatique chez Doubnov : s'il se présente comme extrêmement rigoureux sur le plan théorique dans son désir de réhabiliter le judaïsme comme nation culturelle (ou spirituelle) en Diaspora, il demeure plus souple dans sa volonté de les faire vivre dans les faits.

La troisième observation souligne le rôle prémonitoire de Doubnov quant à l'incarnation de ses idées en Diaspora, aux États-Unis plutôt qu'en Europe : « Il semble bien que l'Amérique du Nord sera le centre contemporain appelé à jouer très prochainement dans notre histoire le rôle de l'Espagne arabe au Moyen Âge ou plus récemment de la Pologne, le rôle du centre culturel le plus puissant du peuple juif. » (*Lettres...* p. 193-194).

Simon Doubnov ne s'est pas trompé sur ce point : c'est aux États-Unis (à un degré moindre, au Canada) que l'esprit de ses thèses sur l'autonomie culturelle des Juifs en Diaspora trouvera ses meilleurs défenseurs et ses meilleures possibilités de réalisation en fonction du contexte sociopolitique local.

### **Horace Kallen et le pluralisme culturel aux États-Unis**

Horace Kallen, philosophe juif-américain, est né en Allemagne en 1882. C'est le fils d'un rabbin ultra-orthodoxe et sa famille émigre aux États-Unis en 1887. Il fera ses études à l'université de Harvard et enseignera la philosophie dans cette même université pendant une cinquantaine d'années.

Consacrant l'essentiel de ses travaux aux relations entre l'identité culturelle des minorités et la citoyenneté nationale dans leur pays de résidence, il a été le premier penseur d'envergure à produire une théorie de la société sur la base de la reconnaissance du pluralisme culturel. Cela, dans le contexte des années 1910 aux États-Unis, très influencé par les théories « raciales »,



qui visaient au contraire à résorber les différences culturelles par leur dilution au sein de la culture anglo-saxonne. Son article fondateur *Democracy versus melting-pot*<sup>1</sup>, est paru en 1915, soit huit ans seulement après la parution des *Lettres sur le judaïsme ancien et nouveau* de Simon Doubnov. La parenté entre les orientations de ces deux auteurs est frappante, compte tenu de la très grande différence entre les contextes géopolitiques dans lesquels s'expriment les idées sur le pluralisme culturel<sup>2</sup>. Toutefois, Kallen était en situation d'élargir le champ de la pensée de Doubnov sur deux plans : d'une part, l'ouverture de la réflexion, à l'ensemble des minorités au-delà de la seule minorité juive (même si Doubnov avait amorcé cette réflexion) ; d'autre part une vision globale de l'organisation de la société nationale articulant les cultures singulières avec la culture commune qui demeurerait la référence pour tous.

Philosophe de terrain et grand observateur de la société américaine de son époque, Horace Kallen établit un diagnostic sur l'évolution respective de la dynamique socio-culturelle du pays, notamment :

Face à une *standardisation* régressive de la référence culturelle d'origine anglo-saxonne sur tous les plans (artistique, scientifique, éducatif, etc.), la qualité du développement culturel se trouve désormais au sein des catégories récentes *d'immigrés*. En effet, pour Kallen, la vieille culture anglo-saxonne est désormais reléguée dans le registre de la mémoire. Quant à la culture moderne, elle se réalise dans les diverses communautés en liaison avec chaque héritage. Mais, point important, ce processus ne débouche nullement sur une coupure avec les références communes nationales. Prenant exemple sur la dynamique culturelle de la communauté juive, Kallen avance que le groupe des immigrés le plus enthousiaste dans son adhésion à la vie américaine est celui qui montre la plus grande autonomie et la plus forte conscience collective dans les domaines du développement spirituel et culturel.

---

1 Horace Kallen, *Democracy versus Melting-Pot*, in « The Nation », 1915. Article disponible en ligne : [expo98.msu.edu/people/kallen.htm](http://expo98.msu.edu/people/kallen.htm)

2 En fait, Horace Kallen semble plutôt se référer aux travaux de Ahad Ha'am (surnom de Asher Ginsberg), l'un des principaux théoriciens du sionisme, qui professait les mêmes idées que Simon Doubnov sur le judaïsme culturel.

Deuxièmement, en observant le parcours des différentes catégories d'*immigrés*, Kallen dégage une constante autour du passage par quatre phases, évoluant, de façon contre intuitive, d'une recherche d'*assimilation* à celle de *désassimilation* au fur et à mesure de l'intégration matérielle de ces groupes : d'abord une recherche d'assimilation, une quasi-obligation pour s'assurer l'indépendance économique ; ensuite, ce processus se ralentit avec l'avènement d'une certaine sécurité matérielle ; puis, le groupe se tourne vers son héritage culturel et tend à affirmer sa propre personnalité collective ; enfin débute un mouvement de désassimilation relative du groupe, non pour se séparer de la collectivité nationale, mais au contraire, pour l'enrichir culturellement en s'appropriant son propre héritage historique.

En conclusion, pour l'organisation de la société américaine, Horace Kallen s'oppose d'abord vivement à un melting-pot aveugle au pluralisme culturel, et qui s'imposera pendant plusieurs décennies du XX<sup>e</sup> siècle aux États-Unis, jusqu'aux années 1960.

L'alternative proposée par Kallen est une *démocratie des nationalités*, dotées d'une certaine autonomie culturelle, où chacune coopère volontairement et activement à la réalisation du bien commun. L'anglais de la grande tradition serait la langue commune, mais chaque minorité pourrait utiliser sa propre langue, notamment pour la création artistique et intellectuelle. Cependant le *cadre politico-économique* d'une telle société serait bien unique. Il n'est donc pas question que chaque groupe joue une partition séparée. Au contraire, soutient Kallen, c'est en partant de la multiplicité pour réaliser l'unité que la civilisation américaine peut élever vers la perfection une coopération harmonieuse. Pour être encore plus clair quant au modèle de société qu'il propose, Horace Kallen l'illustre à l'aide de la métaphore de l'*orchestre* : contrairement à la création d'une symphonie musicale, *la symphonie de la civilisation* ne s'écrit pas avant d'être jouée (ce qui serait le modèle du melting-pot imposé d'en haut) ; au contraire, l'œuvre du progrès social et humain s'écrit en même temps qu'elle se joue au quotidien. C'est ainsi qu'à partir de la diversité des harmonies, elle s'enrichit et s'approfondit en permanence.

Sur un plan plus critique des analyses d'Horace Kallen, on lui a reproché de décrire de façon trop figée les communautés culturelles, en mettant

l'accent sur le caractère physique des groupes, ce qu'il appelle l'héritage « psychophysique », au moins autant que sur les spécificités culturelles. Ainsi avançait-il que l'identité était inaliénable, car déterminée par l'hérédité : « L'homme peut changer d'habits, d'opinion politique, de femme, de religion ou de philosophie, mais il ne peut pas changer de grand-père ». Mais peut-être le regard de Kallen était-il quelque peu déformé par le caractère par trop récent de l'immigration qu'il observait. Rappelons en effet que les grandes vagues de l'immigration non anglo-saxonne aux États-Unis se sont déployées entre les années 1880 et 1924, date d'arrêt de cette immigration pour plusieurs décennies. Nous verrons ci-après que les penseurs qui ont poursuivi dans la voie tracée par Kallen, Michael Walzer notamment, ont analysé et intégré les transformations observées au sein des collectivités culturelles non figées, à la suite de conversions, mariages mixtes, processus d'assimilation, transferts culturels, etc.

### **Michael Walzer : Du pluralisme culturel à la pluri-appartenance**

Théoricien de la société, philosophe politique, historien des idées et anthropologue, Michael Walzer (né en 1935) est un penseur juif-américain de réputation internationale. Il est professeur à l'université de Princeton, et ses travaux abordent de nombreuses questions dans le domaine socio-politique autour de la théorie et la pratique politique, la justice sociale, le pluralisme culturel ou l'éthique face à la violence militaire ou terroriste. Par ailleurs, figure emblématique de la gauche intellectuelle américaine, il a longtemps dirigé une revue reconnue, *Dissent* (Controverse), où s'expriment les principaux débats politiques et sociaux qui traversent la société américaine.

Sur le terrain politico-culturel, Michael Walzer s'est attaché à surmonter une opposition stérile à ses yeux entre deux conceptions extrêmes de l'organisation politique des sociétés démocratiques : Le « communautarisme civique », d'une part, qui, à l'instar d'un courant « républicaniste » en France, n'accorde de la valeur qu'au lien politique, et disqualifie les communautés unies sur la base de liens hérités ; à l'inverse, le « multiculturalisme radical », débouchant soit sur un enfermement communautaire, soit sur une forme de séparatisme vis-à-vis de la culture commune.

## La pérennité du fait communautaire dans les sociétés démocratiques

Dans le prolongement des analyses de Simon Doubnov et d'Horace Kallen, Michael Walzer entreprend d'abord de montrer le caractère pérenne du fait communautaire, attesté notamment par sa résistance à la pression exercée à son encontre par le régime soviétique<sup>1</sup>. Il avance en ce sens trois types d'arguments :

Premièrement, il s'agit là d'une donnée fondamentale, de nature *anthropologique* : l'expression des différences communautaires s'observe dans toute l'histoire des sociétés, quels que soient les régimes politiques.

En réponse aux objections de certains courants progressistes qui rejettent tout argument à connotation « essentialiste », Walzer oppose le pragmatisme de l'observation historique : « Je ne sais pas ce qui est irrévocable et ce qui ne l'est pas. Mais, durant vos temps de vie et le mien, votre perspective [de négation de la pérennité du lien culturel communautaire] est vouée à l'échec »<sup>2</sup>.

Deuxièmement, en corollaire du constat précédent : il est toujours possible de réprimer les communautés culturelles – brutalement comme dans les régimes autoritaires, ou par disqualification et mépris idéologique –, mais on ne peut les supprimer. À cet égard, l'exemple des régimes bureaucratiques d'Europe de l'Est avant 1989 est particulièrement éclairant : après des dizaines d'années de répression des minorités culturelles et des aspirations nationales dans les démocraties populaires, au nom d'un universalisme communiste de surplomb « les tribus sont de retour et de manière encore plus spectaculaire aux endroits où elles ont été le plus réprimées »<sup>3</sup>.

Troisièmement enfin, de ses analyses de diverses sociétés à travers l'histoire, Walzer conclut que le déni de reconnaissance de la différence culturelle aboutit à l'inverse de la finalité recherchée : non à un renforcement du lien à la nation, mais à un *repli identitaire* et une rupture de ce lien. Ici, Walzer s'inscrit dans la lignée des analyses et observations de Doubnov et Kallen : Pour ces trois auteurs, la reconnaissance de la personnalité collective des

---

1 Voir notamment, Michael Walzer, « Le nouveau tribalisme », in *Pluralisme et démocratie*, Edition Esprit, 1997[1990].

2 Voir Allan Arkush, « Walzer's secular Jewish Thought », in *Journal of Modern Jewish Studies*, juillet 2012, p. 231.

3 Michael Walzer, « Le nouveau tribalisme », *op. cit.*, p. 111.

minorités n'est pas un obstacle, mais l'une des conditions préalables à l'intégration à la société.

Toutefois, à la différence de ses prédécesseurs, Walzer va ajouter d'autres conditions afin de favoriser la création d'un cycle vertueux d'intégration sociale.

### *Pluralisme culturel et lien social national*

Le pluralisme ouvert et tempéré théorisé par Walzer se distingue des versions du multiculturalisme aux contours mal définis, par l'ajout de trois conditions incitatives supplémentaires comme facteurs favorables à une pleine intégration à la société.

Premièrement, le pluralisme culturel chez Walzer est de nature *inclusive*. L'encouragement institutionnel à l'exercice d'une citoyenneté active – dans les associations à vocation économique et sociale notamment –, est considéré comme un prolongement naturel de l'engagement culturel.

Deuxièmement, ce pluralisme est de nature *redistributive*. Il s'avère nécessaire de l'accompagner par une politique active d'intégration professionnelle et de réaffectation des ressources au profit des plus démunis et des communautés les plus pauvres. L'incitation au militantisme associatif et syndical répond à cet objectif de redistribution. Dans le même sens, Walzer propose une redistribution des ressources entre les communautés culturelles – celles-ci assurant des services de soutien social aux États-Unis –, entre les mieux dotées (la communauté juive notamment), et les plus mal dotées (les communautés d'origine afro-américaine ou latino-américaine, par exemple).

Troisièmement, face à une évolution identitaire non figée, qui s'individualise et se complexifie, Walzer suggère de généraliser la possibilité pour chacun de s'identifier à partir de plusieurs appartenances (il s'agit généralement d'une bi-appartenance, l'une nationale et l'autre associée à la communauté originaire). En effet, le raisonnement en termes de communauté historique ne suffit pas à rendre compte de l'évolution des sociétés démocratiques traversées par des mouvements accélérés d'individualisation. De plus, dans ces sociétés, si on ne choisit pas l'héritage culturel transmis, il est tout à fait possible de s'en séparer totalement ou partiellement. Ainsi, le

développement du processus d'individualisation donne lieu à des affiliations de nature pluraliste : en général donc, une *bi-appartenance* – Juif-américain, Italo-américain, latino-américain, afro-américain, etc. Il se développe ainsi, selon l'expression de Walzer, une *identité à trait d'union*.

Toutefois, point important : les processus d'individualisation, la pluri-appartenance qui en découle, ne mettent nullement en question, selon Michael Walzer, le rôle indispensable de la communauté historique et culturelle. Celle-ci demeure une *référence* indispensable lorsque les individus ressentent le besoin de s'arrimer à des liens indéfectibles. En effet, la circulation entre plusieurs identités héritées ou choisies ne peut s'effectuer dans de bonnes conditions que s'il existe des « ports d'attache », des communautés historiques et culturelles en l'occurrence, qui procurent des repères pour le redéploiement des identités.

### **L'appartenance juive en Diaspora et la laïcité française**

Peut-on se référer à la pensée juive sur le maintien et le développement de la personnalité collective en Diaspora dans les débats permanents sur la laïcité qui agitent et divisent la société française ? Ou au contraire, cette pensée s'est-elle développée dans des périodes ou des contextes socio-politiques si différents de la réalité française d'aujourd'hui, que la mobilisation de cet apport serait disqualifiée par avance ? Avant de répondre à cette question je souhaite apporter quelques précisions concernant mon approche sur la thématique particulièrement sensible de la laïcité en France.

*Premièrement*, depuis trois décennies environ, la laïcité française est régulièrement mobilisée sur les questions de l'*Islam* et ses dérivés supposées, sur les dangers de l'*islamisme* plus particulièrement, et même contre les attentats *terroristes*. Dans ce climat, les plaidoyers pour une démocratie « ouverte », c'est-à-dire « tolérante », sont accusés de laxisme. Le débat se focalise sur une opposition intransigeante entre ceux, d'une part, qui souhaitent durcir la laïcité, étendre sans cesse les espaces de neutralité (vestimentaire notamment) ; et ceux, d'autre part, qui pensent qu'il faut s'en tenir à la seule neutralité de L'État et de ses agents, arguant que tout durcissement est contre-productif, induit des formes de résistance de nombre de musulmans face à ce qu'ils interprètent comme une attaque discriminante à leur religion en tant que telle.

En ce qui concerne les Juifs, la focalisation du débat public sur la laïcité en direction de la religion musulmane et ses dérives pathologiques occulte ses effets délétères sur leur existence collective : non-reconnaissance des Juifs comme acteurs de l'histoire et du développement du pays, déstabilisation sociale consécutive à la reprise et au renouveau de l'antisémitisme qui surgit périodiquement avec de plus en plus d'intensité, perte de confiance dans la protection censée résulter de la bonne intégration des Juifs au sein du « pacte républicain » ; risque de perte de substance enfin pour l'ensemble du monde juif en France, consécutive non seulement à l'émigration de certains de ses membres, mais surtout – dans une France souvent obsédée par l'esprit laïque –, à la difficulté de faire reconnaître la culture juive de plus en plus sécularisée comme partie prenante du patrimoine national. S'il ne s'agit pas d'imputer à la laïcité à la française l'ensemble des difficultés rencontrées par le monde juif de ce pays dans la transmission d'une culture juive foisonnante, de plus en plus de travaux récents démontrent le rôle de cette « ambiance laïque sur-interprétée » qui irrigue toutes les institutions françaises et va bien au-delà de la loi de 1905, dans la limitation des possibilités pour le monde juif en France à ancrer une présence collective (au-delà de sa diversité), au sein de la société comme de sa tradition historique et culturelle<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Voir notamment :

L'important colloque sur *Les Juifs, une tache aveugle dans le récit national*, *op. cit.*, évoqué en introduction de cet article avec, d'une part, la mention d'un « biais laïque » comme l'un des facteurs explicatifs de l'effacement des Juifs comme acteurs de l'Histoire de France comme de leur propre histoire ; et, d'autre part, l'intériorisation de ce biais laïque par des historiens juifs eux-mêmes ou en empathie avec le monde juif.

À propos des difficultés d'affirmation collective des Juifs en France, voir Michel Wieviorka dans son analyse de la crise du modèle qu'il appelle « néo-républicain », censé concéder une certaine tolérance aux Juifs pour leur expression collective dans l'espace public en contrepartie de leur attachement au pacte républicain. Mais cette tolérance n'est pas une reconnaissance et cette situation intermédiaire s'avère aujourd'hui insuffisante et déstabilisante selon l'auteur.

Pierre Nora analyse la « désaffiliation » d'une partie des Juifs en France par rapport au pacte républicain depuis une vingtaine d'années dans son article : « Mémoire et identité juive dans la France contemporaine », in *Regards croisés sur le Proche-Orient*, (Michel Derczanski, dir.), Editions Yago, 2011.



*Deuxièmement*, la question qui fait débat est celle de l'*interprétation* de la laïcité sur la base de la loi de 1905 à travers son triptyque – séparation des Églises et de l'État, liberté de conscience, neutralité de l'État vis-à-vis des religions et des convictions – et non le principe de laïcité lui-même. En effet, ce modèle de laïcité a eu des effets très concrets sur les individus, d'*émancipation personnelle* par rapport aux assignations religieuses et traditionnelles. Même si, nous le verrons ci-après, on peut discuter des prétentions à l'universalité du modèle, la forme de citoyenneté individualisée qu'il a générée est profondément ancrée dans les mœurs, au même titre d'ailleurs que sont ancrées les traditions culturelles qui façonnent les appartenances minoritaires. Dans mon esprit, c'est bien une certaine interprétation rigide du principe de laïcité qui fait problème, et non le principe en tant que tel. Je rejoins ainsi François Dubet lorsque, réagissant à certains propos d'un livre exclusivement à charge sur le principe français de laïcité, il répond de façon nuancée : « Si l'on peut aisément partager la critique d'une crispation laïque qui aurait perdu son élan initial pour ne devenir qu'une manière de se défendre des mutations d'une société désormais plurielle, il reste que la question de la laïcité ne disparaît pas pour autant (...). Derrière l'abstraction d'un modèle universel et national, bien des individus ont trouvé les chemins d'une émancipation personnelle et d'une certaine liberté. Ils ont pu se défaire de l'obligation de croire (...). Ils ont pu échapper aux assignations traditionnelles »<sup>1</sup>.

*Troisièmement*, symétriquement, pour peu que l'on consente à quitter le ciel des abstractions, les références individuelles aux *identités culturelles* – majoritaires ou minoritaires – ont des effets bien réels comme supports à la formation des sujets, à la compréhension de soi et à l'émancipation des individus. Le philosophe canadien Charles Taylor, allant plus loin, souligne avec force que « le déni de reconnaissance [de l'identité culturelle] peut être une forme d'oppression »<sup>2</sup>. Or, soucieux de défendre une laïcité au-dessus des identités, en les reléguant dans une sphère inférieure supposée *particulariste*, nombre d'auteurs entretiennent

---

1 François Dubet « La laïcité et son autre », à propos du livre de Béatrice Mabilon-Bonfils et Geneviève Zoïa, *La laïcité au risque de l'Autre*, Editions de l'Aube, 2015. Sur le site de la vie des idées : <http://laviedesidees.fr/La-laicite-et-son-autre.html>

2 Charles Taylor, « La politique de la reconnaissance », in *Multiculturalisme, différence et démocratie*, Champs-Flammarion, 1997 [1992], p.55.

la confusion entre l'identité et sa forme rétrograde, l'identitarisme. C'est le cas du politiste Alain Policar par exemple, qui écrit : « Sans doute ne prête-t-on pas suffisamment attention au fait que la référence à une identité commune ou à "nos racines" implique l'idée que l'authenticité tout entière est contenue dans les origines. Les influences postérieures, étrangères forcément, ne sont alors que dénaturation »<sup>1</sup>. Policar nous décrit ici une conception fondamentaliste de l'identité, rétive à toute vie en commun, qui correspond parfaitement à la définition de l'identitarisme par Philippe Corcuff : « une conception qui rabat des individus ou des groupes sur une identité unique ou principale, homogène et fermée »<sup>2</sup>. Il faut noter que les penseurs juifs de la différence culturelle ne versent pas dans la dérive identitariste. C'est évident chez Walzer, partisan de la pluri-appartenance, mais également chez Doubnov énonçant que la prise en considération de l'identité culturelle est une condition de toute participation à la vie citoyenne nationale, et chez Kallen grand défenseur du dialogue et de l'interrelation entre des cultures identifiées.

Critiquer les identitarismes poursuit Philippe Corcuff, « ce n'est pas récuser toute place aux identités individuelles et collectives en politique, c'est mettre en cause la focalisation politique sur une identité unique, homogène et fermée, dans l'appréhension d'un individu ou d'un groupe. » Et il ajoute : « il est légitime de défendre des identités culturelles minorées ».

En résumé, nous sommes en présence de deux modes de légitimité – et non de légalité – fortement ancrées dans les subjectivités : la laïcité républicaine, d'un côté, vecteur incontestable d'une émancipation des individus issus de la culture majoritaire, mais peinant à reconnaître une évolution sociologique pluriculturelle ; des minorités culturelles, d'un autre côté, porteuses d'autres formes de singularité revendiquées comme des droits culturels méritant d'être reconnus.

---

1 Alain Policar, « La laïcité travestie ou les infortunes de l'identité », AOC média, 2018

2 Philippe Corcuff, *La Grande confusion*, Textuel, 2020, p. 80

L'auteur analyse les deux dérives symétriques de l'identité vers l'identitarisme : chez les minoritaires, plus fréquemment ciblés par la critique de l'identitarisme ou du communautarisme ; mais également chez les majoritaires partisans d'une laïcité renforcée, que Corcuff définit comme une laïcité « nationale-républicaine. » *Ibid.* p. 84-85

Actuellement, sous le coup de l'émotion consécutive aux attentats d'origine islamiste le débat public se focalise sur les formes pathologiques de l'Islam à travers la « lutte contre le séparatisme » – soit, contre les tentatives de rupture du pacte républicain – et contre le « communautarisme » défini (enfin !) comme une volonté de soumission d'un groupe aux normes interprétées d'une religion (en l'occurrence, l'Islam). Mais le débat politique ne concerne pas pour l'instant la question générale rappelée par François Dubet : « [il faut] redéfinir une alternative laïque, une règle préservant une manière de vivre ensemble avec nos différences »<sup>1</sup>.

Pour ce faire, il paraît pertinent d'envisager la question de la laïcité à la française sous sa forme la plus générale, de sa relation, au-delà des religions, entre la majorité et les minorités culturelles. Il s'agit donc de se dégager de la focalisation sur le religieux, plus précisément sur l'Islam, et de questionner les présupposés du modèle français de laïcité se revendiquant de la philosophie des Lumières : un modèle de relation citoyenne à vocation universelle, d'une part, face à des minorités représentatives de traditions particularistes, d'autre part.

Dans cette optique, il est intéressant de se baser sur un texte de Henri Pena-Ruiz<sup>2</sup>, l'un des philosophes défenseurs de longue date d'une laïcité exigeante, qui revient sur les fondamentaux qui sous-tendent le modèle français de laïcité, au-delà du rapport au religieux. Et de confronter son argumentaire avec les analyses des penseurs juifs de la pluralité culturelle, Michael Walzer principalement.

### **Fondamentaux de la laïcité à la française et ressources critiques dans la pensée juive moderne**

L'intérêt de l'article de Pena-Ruiz est d'entamer un dialogue avec les partisans d'une plus grande reconnaissance du pluralisme culturel en France en répondant aux critiques le plus souvent adressées à la forme française de la laïcité et à son évolution. Il en retient deux principalement, la négation de la différence culturelle, d'une part, la négation du caractère universel

---

1 François Dubet, « La laïcité et son autre », *op.cit.* p. 6

2 Henri Pena-Ruiz, « Culture, cultures et laïcité », in *Hommes et Migrations*, 2006, n°1259, p. 6-16.

du modèle français, en le caractérisant comme un simple modèle culturel enchâssé dans une tradition nationale.

En ce qui concerne la *négarion des différences*, Pena-Ruiz avance qu'il y a là une méprise. Les cultures minoritaires ne sont nullement niées, dit-il, mais elles drainent en leur sein des éléments oppressifs et rétrogrades qui les relèguent au rang de *particularismes* : « Mais par un glissement courant (...) les "cultures" ainsi comprises [comme un tout] peuvent véhiculer des traditions oppressives. Et le refus de désolidariser certains traits culturels des ensembles où ils prennent place conduit dès lors à soupçonner toute critique qui les viserait d'irrespect à l'égard des cultures prises comme des totalités »<sup>1</sup>. Pena-Ruiz poursuit, mettant en regard son interprétation du rôle de la laïcité : « C'est justement parce que la laïcité résulte d'un effort pour *mettre à distance* les traditions et les assumer seulement dans leur dimension authentiquement culturelle, à l'exclusion de toute norme oppressive, qu'elle peut avoir valeur universelle, sans nier pour autant les réalités particulières. L'idéal laïque unit tous les hommes par ce qui les élève *au-dessus de tout enfermement* »<sup>2</sup>.

Une remarque générale d'abord : le mouvement des penseurs « communautariens » (avec Michael Walzer, Charles Taylor, Michael Sandel notamment) a montré de façon convaincante que pour critiquer une tradition dans un sens émancipateur, il faut d'abord la connaître pour se l'approprier. De plus, l'absence de cette familiarisation avec sa culture d'origine est génératrice de formes d'aliénations – de soumission non réflexive à la culture dominante – qui posent problème pour une intégration consentie à la société. Mais, une fois acquises les bases de sa propre culture, tout individu a le loisir de rompre les liens – totalement ou partiellement – avec sa culture originaire. À rebours de toute possibilité d'assignation communautaire, le droit de l'individu doit primer sur les droits collectifs dans les sociétés démocratiques. Il n'en demeure pas moins que pour qu'une telle appropriation puisse advenir, des *évolutions* sont nécessaires dans la prise en considération de la question du pluralisme culturel<sup>3</sup>.

---

1 *Ibid.*, p. 3.

2 *Ibid.*, p.4, c'est nous qui soulignons.

3 Je laisse de côté ici la question du traitement des formes pathologiques de la religion : l'islamisme politique et le terrorisme notamment. A ce sujet, Cécile Laborde, dans une « Lettre de Londres » parue dans la revue *Esprit* (juin 2021) souligne que le Royaume-

Les penseurs juifs du droit et de la reconnaissance du pluralisme culturel ne sont suspects ni de prôner l'enfermement communautaire, ni de s'accommoder des formes oppressives et inégalitaires incluses dans la tradition juive. Le premier d'entre eux, Simon Doubnov, était proche d'un mouvement juif socialiste, le Bund (l'Union des Travailleurs juifs), qui luttait contre toutes les formes d'oppression et pour l'égalité citoyenne, notamment l'égalité hommes-femmes. Quant à Michael Walzer, il a proposé, dans la ligne de la modernité juive, de soumettre l'ensemble de la tradition juive à une évaluation critique concertée, en fonction des critères de la sécularisation, de l'extension des droits humains et de la démocratie politique<sup>1</sup>.

C'est surtout la seconde méprise relevée par Pena-Ruiz qui fait problème, celle qui considérerait la laïcité comme un simple « produit culturel » et non comme *un principe universel* – donc indépendant des traditions historiques – d'organisation de la société. On est ainsi ramené au débat entre universalisme, au-dessus des traditions, et particularisme engoncé dans une tradition. L'argument de Pena-Ruiz ici est sans appel : la laïcité n'est pas négociable dit-il, car son statut est universel, comme l'Habeas corpus (l'interdiction de détentions arbitraires non encadrées par le droit), reconnu d'abord en Angleterre, ne vaut pas que pour les Anglais. En conséquence, pour Pena-Ruiz, il ne s'agit pas de défendre la laïcité comme une conquête inscrite dans une histoire nationale imprégnée par le catholicisme.

Ce statut universel de la laïcité d'après lui, rendrait dérisoire toute tentative de vouloir l'assouplir en « laïcité ouverte », ce qui n'aurait pas de sens<sup>2</sup>.

En se référant aux penseurs juifs de la modernité, on peut apporter deux types d'objections, l'une théorique, l'autre plus concrète, à l'argumentaire de Pena-Ruiz :

---

Uni, contrairement à la France sépare complètement la lutte contre le terrorisme islamique de la gestion du pluralisme culturel et ethnique. D'après l'auteure, cette pratique qui sépare les formes pathologiques des formes ordinaires de l'activité religieuse et culturelle a pour effet d'apaiser les relations intercommunautaires.

1 Michael Walzer, *The Paradox of Liberation*, Yale University, 2015 (texte non traduit).

2 Henri Pena-Ruiz, « Culture, cultures et laïcité », *op. cit.*, p.7-8

Sur le plan théorique, d'abord, Michael Walzer a mis en évidence dans un article célèbre l'existence de deux universalismes<sup>1</sup> : le premier, dominant dans la conscience occidentale est un universalisme qui vient d'en haut, avec la prétention de façonner l'ensemble des communautés humaines autour d'une seule conception de la vie bonne, de l'excellence éthique, de la société juste ou du bon régime politique. Cet universalisme centralisateur, Walzer le qualifie d'*universalisme de surplomb*. Il correspond parfaitement à la vision la plus répandue en France et explicitée par Pena-Ruiz.

L'autre universalisme, l'universalisme d'en bas, décentralisé, est celui où chaque société progresse en suivant son propre chemin, en intégrant par exemple des expériences d'émancipation issues d'autres cultures, en fonction de ses propres traditions historiques. Cet autre universalisme, respectueux de la diversité culturelle, se présente pour Walzer comme un universalisme de réitération. C'est notamment la voie suivie par la Diaspora juive, celle de la modernité juive jusqu'à nos jours.

Il y a bien sûr des interrelations entre ces deux formes d'universalisme. Il ne s'agit donc pas de les opposer systématiquement en pratique. Mais la démonstration de Walzer incite à atténuer les prétentions des partisans d'une laïcité de surplomb à se présenter comme seuls défenseurs de l'universalisme face aux minorités cantonnées dans le particularisme.

La seconde objection à l'argumentaire de Pena-Ruiz sur l'universalité de la laïcité est qu'il se cantonne au terrain de la théorie et de l'abstraction, en feignant d'ignorer le contexte politico-religieux très concret qui a façonné l'esprit de la loi à l'origine de la conception française de la laïcité. Emmanuel Levinas, dans un article où il relève les difficultés à faire vivre en pratique le judaïsme en France, nous donne l'une des meilleures illustrations de cette « catho-laïcité » : « La partie est en effet inégale entre le christianisme qui, même dans un État laïque est présent partout, et le judaïsme qui n'ose pas se montrer au-dehors, retenu par le scrupule de rompre, par cette indiscretion, le pacte de l'émancipation. La cité laïque incorpora dans sa substance sécularisée les formes de la vie catholique (...) Les églises s'intègrent dans des paysages qui semblent toujours les attendre et qui les soutiennent. On ne pense pas à cette atmosphère chrétienne comme on ne pense pas à l'air qu'on respire.

---

1 Henri Pena-Ruiz, « Culture, cultures et laïcité », *op. cit.*, p.7-8

La séparation de l'Église et de l'État ne la dissipa point. Le rythme du temps légal est scandé par les fêtes catholiques, les cathédrales orientent les villes et les sites. L'art, la littérature, la morale se nourrissent encore de ces thèmes »<sup>1</sup>. Et Levinas conclut plus loin par un appel à la démarginalisation du judaïsme en France, par son intégration au cœur de la société dominante, au cœur de la diffusion du savoir notamment : « Le judaïsme ne peut survivre que s'il est reconnu et propagé par des laïques [non juifs] qui, en dehors de tout judaïsme, sont les promoteurs de la vie commune des hommes »<sup>2</sup>.

## Conclusion

La modernité juive, en mettant fin à l'hégémonie du religieux sur la pensée, l'action et l'organisation politique au sein du judaïsme, a modifié l'appréhension de la personnalité collective des Juifs en Diaspora. Considérés au XVIII<sup>e</sup> siècle comme minorités religieuses dans leur pays de résidence, les Juifs qui demeurent attachés au judaïsme, au-delà de leur cheminement diasporique et quel que soit leur lien à la religion, sont désormais unis en tant que *peuple* par la référence à un passé commun, d'une part, et un sentiment d'appartenance à ce peuple, d'autre part.

Dès lors – réflexion qui a démarré un peu avant la création d'un foyer juif en Palestine mandataire, prélude à la création de l'État d'Israël en 1948 –, comment concilier l'existence des Juifs en tant que peuple (ou entités collectives rattachées au peuple juif) au sein de leur société de résidence en Diaspora, et leur statut de citoyen généralisé en Europe et en Occident au début du XX<sup>e</sup> siècle ? Trois penseurs juifs ont joué un rôle primordial dans la création et l'évolution des réflexions concernant la *différence* dans l'organisation politique des États-nations : Simon Doubnov, depuis l'Europe orientale du début du XX<sup>e</sup> siècle, Horace Kallen, au début du XX<sup>e</sup> siècle également, mais aux États-Unis et Michael Walzer autre Américain qui nous est contemporain<sup>3</sup>.

---

1 Emmanuel Levinas, « Comment le judaïsme est-il possible ? », in *Difficile liberté*, Albin Michel, 1976 (1963), p. 367-368.

2 *Ibid.*, p. 373.

3 Parmi les auteurs juifs français qui ont orienté leurs travaux sur la différence culturelle, citons : Richard Marienstras, *Etre un peuple en diaspora*, Éditions Les prairies ordinaires, 2014 [1975] et Michel Wieviorka, *La différence*, Balland, 2001



Simon Doubnov défend avec fougue l'idée de l'égalité collective des *droits culturels* pour les Juifs, complémentaires à ses yeux de l'égalité individuelle des droits civiques qu'ils ont déjà obtenue dans les nations européennes et occidentales. Pour Doubnov en effet, la culture au sens le plus profond – de l'ensemble de la production de l'esprit d'un peuple – est le facteur qui permet de souder et de pérenniser le peuple juif sans même le secours d'une souveraineté associée à un ancrage sur sa terre propre. La revendication des droits culturels collectifs, condition de l'existence du peuple juif en Diaspora pour Doubnov, s'oppose à l'idée d'une dilution de la personnalité collective des Juifs au sein de leur nation de résidence (comme cela semblait se dessiner dans la France du XIX<sup>e</sup> siècle). Mais il ne s'agit pas de prôner l'enfermement ou le repli communautaire, au contraire : pour Doubnov, l'obtention de l'égalité des droits culturels est une *condition* et non un *obstacle* pour l'exercice par les Juifs de leur pleine citoyenneté dans leur nation de résidence.

Comme il le prévoyait, la voie tracée par Doubnov se prolonge dans l'Amérique des années 1910, élargie à l'ensemble des minorités culturelles par le philosophe Horace Kallen. Opposé à l'idéologie dominante du « melting pot » visant à supprimer les différences culturelles en les intégrant dans une culture commune supposée ainsi enrichie, Kallen a construit les prémisses théoriques d'une *société multiculturelle*. Partant de son expérience personnelle de grand observateur des dynamiques culturelles minoritaires et de la vie juive plus particulièrement, il avait remarqué que cette minorité juive était à la fois la plus avancée dans son développement culturel et social, et la plus désireuse de s'intégrer à la culture commune et à la nation américaine. D'où un projet multiculturel se voulant équilibré, cherchant à concilier les expressions culturelles minoritaires et la pleine participation citoyenne à la vie commune.

C'est avec Michael Walzer aux États-Unis qu'une pensée juive de la différence culturelle parvient à maturité. Intervenant pendant plusieurs dizaines d'années sur un double plan, de la production théorique et de l'animation du débat d'idée à travers la revue *Dissent* (Controverse) qu'il dirige, Walzer maîtrise parfaitement les dérives désormais bien repérées, de la négation des différences culturelles comme d'une promotion sans frein de la différence culturelle. Aussi, Walzer ne se contente pas comme Doubnov ou

Kallen de démontrer que l'obtention des droits culturels demeure compatible avec l'exercice d'une pleine citoyenneté nationale. Son projet, basé sur un équilibre entre *identité et citoyenneté*, contient des propositions, y compris des aides économiques ou redistributives, visant à inciter à l'exercice de la citoyenneté économique et politique. Par ailleurs, conscient de l'évolution vers une plus grande individualisation des engagements culturels dans les sociétés démocratiques et libérales, Walzer intègre l'idée de la circulation des individus entre plusieurs appartenances. Il en tire deux conséquences au plan des propositions concrètes : d'une part la reconnaissance d'un statut de *double appartenance* (ou, plus rarement de pluri-appartenance), ce qu'il appelle l'identité à trait d'union – Juif-américain, Italo-américain, etc. ; et d'autre part le renforcement des ports d'attache, des institutions culturelles de référence, afin que le nomadisme culturel, lorsqu'il existe, puisse s'accompagner de repères qui évitent un brouillage mortifère des identités.

La pensée juive de la différence culturelle est-elle trop éloignée du contexte français contemporain pour constituer une ressource appropriée au regard des débats très vifs qui agitent périodiquement la société sur ce thème ? Au contraire, nous l'avons vu, cette pensée apporte des éléments de réponse très précis propres à déconstruire un argumentaire qui confère une supériorité absolue à la laïcité française considérée comme un principe intangible, au motif qu'elle seule détiendrait les clés de l'*émancipation* de tous les citoyens, d'une part, et de l'*universalité* de l'organisation sociale, d'autre part. Or, sur le plan de l'émancipation, Simon Doubnov comme Michael Walzer montrent que la critique des formes oppressives et rétrogrades au sein du judaïsme est déjà bien engagée ; mais surtout, qu'elle doit se dispenser en liaison étroite avec la tradition pour être massivement appropriée, et non par une directive proclamée d'en haut. Sur le plan de l'universalité, lorsque nous abandonnons le monde idéal des principes pour le monde réel, la démonstration d'Emmanuel Levinas est implacable, quant à l'enracinement de la laïcité française dans un univers *spécifique* hérité du catholicisme qui s'impose à nous de façon aussi familière que « l'air qu'on respire ».

Cela étant, les grandes lignes de la forme française de la laïcité sont bien ancrées dans la société et constituent même une spécificité de ce pays qui ne disparaîtra pas. En fait, le débat ne porte pas sur le principe de laïcité

lui-même, mais sur son interprétation. L'enjeu est clair : se cantonner à la neutralité de l'État, dans l'esprit de la loi de 1905 ou l'étendre de plus en plus vers une neutralité des cultures dans la société et dans l'espace public, élargir les possibilités de *reconnaissance* de la différence culturelle ou la cantonner comme *tolérance*, dans l'espace intime à la limite. Le débat est d'ailleurs obscurci par la focalisation sur le religieux, sur l'Islam, et plus précisément sur ses *formes pathologiques* selon l'expression de Cécile Laborde : l'identitarisme et le séparatisme (qui concernent également d'autres religions ou sectes que l'Islam), l'hyperpolitisation du religieux, le terrorisme se réclamant de l'Islam. Le débat serait plus clair et plus fructueux si, d'une part, on dissociait les formes pathologiques des formes ordinaires du religieux et, d'autre part, si la question de la laïcité était débattue sur un plan plus général de la place accordée aux minorités culturelles – entre tolérance et reconnaissance – dans la société française.

Même si cela n'apparaît pas au premier plan, le judaïsme en France est pleinement concerné par la conception et l'interprétation adoptées pour la laïcité dans ce pays. Le colloque de 2019 sur « Les Juifs, une tache aveugle dans le récit national » a mis à nu leur effacement comme acteurs collectifs dans l'élaboration de l'histoire de France. Cette invisibilité collective a forcément des effets sur leur sentiment d'appartenance à la nation et à la société française. Ainsi, sous les coups répétés de divers foyers d'antisémitisme – issus de l'ultra-droite populiste et haineuse ou de l'islamisme meurtrier –, nombre de Juifs, face au manque de solidarité des forces vives de la société civile notamment, se sont désaffiliés du pacte républicain. Les effets sont bien réels également sur des pertes du sentiment d'appartenance au judaïsme. Si la rupture des liens résulte de choix éclairés sur la base d'une connaissance de sa culture d'origine, il n'y a rien à y redire. Si, en revanche, il s'agit d'une rupture des liens par défaut, liée aux difficultés de se connecter à sa culture dans un univers de compétition sociale et de sous-estimation systématique des identités minoritaires, c'est difficilement acceptable. D'autant plus que, rappelons-le, la Shoah a frappé très durement les Juifs français avec l'extermination du quart de sa population de l'époque, avec des conséquences, y compris sur le plan démographique, qui s'en ressentent aujourd'hui encore.

Lorsqu'on défend l'idée d'une plus grande reconnaissance des identités collectives, on avance généralement des propositions du ressort des politiques éducatives, de l'attribution parfois de certains droits collectifs pour renforcer les institutions religieuses ou culturelles – avec un primat absolu du droit individuel sur tout droit collectif –, l'octroi de moyens financiers pour faire vivre les cultures minoritaires, et une formation du monde des médias à la représentation de la différence culturelle. Mais plus fondamentalement, avant les questions de droit et de moyens financiers, il s'agit d'orienter le débat public vers un important *changement d'état d'esprit* vis-à-vis de la prise en considération des cultures minoritaires. Quant aux Juifs de France, qui se montrent souvent plus « républicains » que les autres, le changement de perspective les concerne également au plus haut point : par exemple, aucune disposition de la loi de 1905 n'obligeait les historiens juifs ou en empathie avec le monde juif qui ont participé à l'élaboration du récit national, à s'autocensurer, à entériner l'invisibilité des Juifs comme acteurs collectifs de cette histoire. La question de leur reconnaissance est donc l'affaire des Juifs eux-mêmes également, de leur capacité à se présenter comme une collectivité, certes diverse, mais appartenant à un peuple animé par une même communauté de destin.