

## UNE CRITIQUE RADICALE DU SIONISME À PARTIR DE L'HISTOIRE JUIVE DIASPORIQUE ?

À propos de Judith Butler, Emmanuel Levinas et Hannah Arendt

Martine Leibovici

Au début de l'année 2012, Judith Butler a publié un livre qui rassemblait une série d'études effectuées entre 2004 et 2010, *Parting ways. Jewishness and the critique of Zionism*<sup>1</sup>, avec l'objectif de discrépiter les affirmations les plus fréquemment avancées dans l'espace public dès qu'une critique d'Israël y est formulée : critiquer Israël c'est être antisémite, revendiquer sa judéité c'est revendiquer le sionisme, ne pas cautionner la politique de l'État d'Israël, c'est renier sa judéité, assumer une position « diasporiste » non-sioniste voire antisioniste, c'est mettre l'existence des Juifs en péril. Ce livre anticipait ainsi la polémique qui a entouré l'attribution du prix Adorno à son auteur en septembre 2012<sup>2</sup>. Cependant, si de nombreux Juifs dans la diaspora sont sensibles à de tels arguments, c'est parce que la plupart d'entre eux savent que la critique d'Israël et plus largement du sionisme est bien souvent sous-tendue par des motivations antisémites, ce que Butler ne nie pas. Elle décrit avec justesse le *double bind* qui les paralyse aujourd'hui – comme cela arriva à Primo Levi lui-même dans les années 1980 : « Ils exècrent l'occupation et sont consternés par les frappes militaires israéliennes contre les civils à Gaza. (...) Mais ils craignent que le soutien à de telles critiques n'alimente l'antisémitisme et considèrent qu'il est inacceptable d'ex-

primer publiquement des critiques susceptibles d'être instrumentalisées pour accroître l'antisémitisme et les crimes violents contre les Juifs » (p. 20). Dès lors ils se taisent, confortant ainsi par leur silence les limites constitutives de l'espace public en ce qui concerne Israël : « Aucune critique n'est audible sans immédiatement éveiller le soupçon que la personne qui les formule en a contre les Juifs ou, si elle est juive elle-même, en a contre elle-même » (p. 119). C'est en grande partie à ces Juifs-là que *Parting ways* s'adresse, afin de les aider à sortir de leur mutisme, à prendre position publiquement, à ne pas se laisser intimider. Au-delà d'eux, Butler s'adresse aussi à ceux qui, plus proches d'elle, assument des positions antisionistes et considèrent que l'État d'Israël – issu du sionisme politique – dépend structurellement de la dépossession et de la colonisation des Palestiniens. Dans ces conditions, et si l'on se préoccupe de justice politique, la périlleuse question de sa légitimité en tant qu'État doit, selon elle, être posée. Périlleuse car une telle radicalité est généralement présentée comme un appel au génocide de la population juive d'Israël, comme si l'existence physique d'un peuple dépendait de la nature de son organisation politique. Il faut, toujours selon Butler, oser poser cette question, au moins à titre de moment réflexif ne préjugeant pas de la façon dont on y répondra. Toute son analyse converge cependant vers la nécessité d'un « démantèlement de la structure de la souveraineté juive » (p. 214) pour libérer la possibilité d'imaginer une « forme de régime que l'on pourrait considérer comme légitime pour des pays actuellement habités par des Israéliens juifs

1. Columbia University Press, New York, 2012, 251 pages. On pourrait traduire ce titre ainsi : *Voies divergentes. La judéité et la critique du sionisme*.

2. Parmi les nombreuses prises de parti dans cette affaire, signalons par exemple une pétition intitulée « No Adorno award for anti-semit Judith Butler » qui a circulé sur Internet à cette occasion.

et palestiniens et par des Palestiniens vivant sous occupation » (p. 19) et qui furent et sont encore régulièrement dépossédés de leur pays. D'après Butler, celui qui pose de telles questions ne doit pas nécessairement, comme nombre de Juifs antisionistes, cesser de se dire juif.

Face aux soupçons de haine de soi, d'antisémitisme ou d'appels au génocide, Butler sait qu'il est inutile de dépenser de l'énergie à prouver aux soupçonneux la pureté de ses intentions. Sa stratégie consiste plutôt à montrer que, loin d'être antijuive, la critique – ou plus exactement *sa critique* – « de la violence d'État et de la domination coloniale » (p. 2) peut se fonder sur des principes élaborés à partir de ressources juives. Là réside le projet philosophique du livre : dériver des principes universels d'égalité, de justice, de cohabitation et de remémoration à partir de la perspective singulière de la judéité, mais une judéité distincte de celle que l'État d'Israël prétend représenter. Ces principes sont de nature éthique au sens où l'éthique signifie « l'acte par lequel une place est faite pour ceux qui ne sont “pas moi” » (p. 9), mais Butler veut d'emblée les reformuler en termes de philosophie politique, afin de dépasser une division trop stricte entre les deux domaines.

Posons-le tout de suite : d'après Butler, si l'on prend l'histoire du point de vue des Palestiniens, aucun de ces principes ne saurait être dérivé ni du sionisme ni des actions israéliennes. En Israël même, ils ne sont jamais traités à égalité avec les Israéliens, l'État d'Israël est fondé sur une injustice à leur égard qui n'a jamais été réparée et se poursuit avec le régime d'occupation militaire, la structure même de cet État en tant qu'État-nation installé sur un territoire où vivait un autre peuple implique leur expulsion, à l'encontre de toute perspective de cohabitation. Enfin le récit sioniste refoule celui de la dépossession et de l'exil palestiniens. Si l'on

adopte maintenant un point de vue juif, Israël en tant qu'État juif se proclame le porte-parole des Juifs du monde entier et se présente comme l'issu rédemptrice à leur histoire à laquelle seul le sionisme donne un sens, tout en ne cessant d'invoquer la Shoah de façon rhétorique pour justifier « toutes les agressions militaires comme relevant d'une autodéfense nécessaire » (p. 195). Dans ces conditions, l'extrapolation des principes d'égalité et de justice ne peut se faire qu'à partir de ce que le sionisme a cherché à nier : la diaspora, l'exil, qu'il s'agit de reconsiderer d'une façon positive. Mais le geste d'extrapolation doit aussi s'affronter à la Shoah, au traumatisme majeur qui s'est produit au cours de cet exil. Sur ce point, il faut, comme Primo Levi, combattre toute forme de négationnisme, mais garder aussi la conscience de la différence entre l'« alors » et le « maintenant », afin d'éviter que « l'« alors » remplace et absorbe le « maintenant », ce qui ne peut que produire un aveuglement à l'égard du présent » (p. 201). On peut, affirme Judith Butler, être horrifiée comme Levi par « les slogans antisémites assimilant les Juifs aux nazis, qui apparurent sur les murs de sa ville » (p. 203) au moment de la guerre du Liban de 1982, tout en trouvant intolérables les contraintes imposées aux populations palestiniennes au nom de la sécurité d'Israël, la poursuite des constructions en territoires occupés, le comportement souvent brutal des militaires israéliens, la pratique avérée de la torture envers certains prisonniers palestiniens, la destruction des maisons familiales si elles sont soupçonnées d'abriter un « terroriste », les exécutions « ciblées », le nombre des victimes civiles lors des bombardements par l'aviation israélienne (Liban, 1982, 2006, Gaza, 2008-2009, 2012) etc.. L'invocation du respect universel des droits humains ne suffirait-elle cependant pas pour formuler cet intolérable ? Soucieuse d'articuler le singulier à l'universel, Butler affirme qu'il y a

différentes façons de parvenir à la lutte pour les droits. La sienne provient de la formation qu'elle a reçue dans son enfance au sein de la communauté juive : « Peut-être ne serais-je pas qui je suis, écrit-elle, sans une certaine formation religieuse qui n'implique pas du tout un ensemble de croyances concernant Dieu (...) ou des façons de penser irrationnelles (...). Certaines valeurs sont incorporées dans des pratiques sans pouvoir facilement en être extraites et transformées en « croyances » formulées en propositions explicites » (p. 22). Parmi ces pratiques elle évoque souvent la *shivah*, ce rituel collectif de deuil reconnaissant publiquement la perte d'un être cher tout en insistant sur l'importance de continuer d'affirmer la vie. Depuis les attentats du 11 septembre, Butler est travaillée par une question essentielle : pouvons-nous nous contenter de ne pleurer publiquement que nos morts ? Quelles sont les vies dignes d'être pleurées ?<sup>3</sup> Qui l'a déjà entendue parler<sup>4</sup> sait que sa présence publique n'est pas celle d'une passionaria haineuse. Malgré sa notoriété, on sent chez elle une fragilité, une authenticité. Après ses interventions, elle accueille les questions, toutes les questions, de façon patiente et dialoguante. En vraie philosophe, Judith Butler a avant tout le souci de l'argumentation, de l'explicitation des présupposés qui ordonnent les façons de penser. Aussi bien est-ce sur ce plan qu'il faut examiner son livre. La « dérivation », la « traduction », « l'extrapolation »

ou encore l'« universalisation » de principes à partir de ressources juives qu'elle propose est-elle philosophiquement convaincante ? Et sommes-nous forcément conduits à partager les jugements qu'elle propose à partir de là ?

Mais d'abord qu'est-ce que Judith Butler entend par « ressources juives » ? Écrivant pour défendre la validité d'une certaine notion de la judéité (*jewishness*), elle sait aussi qu'elle risque de tomber dans ce que toute son œuvre combat : les identités, les définitions stables de soi à partir de catégories et de normes non questionnées. L'usage qu'elle propose du terme « diasporique » ou « exilique » – sans le retour impliqué par la notion de *Galout* – lui paraît convenir pour préciser ce qu'elle entend par judéité dans une perspective « anti-identitaire » (p. 117). Sous la plume de Butler, « diasporique » renvoie en fait à plusieurs sens. Il s'agit d'abord d'une condition géographique selon laquelle les « Juifs étaient dispersés parmi les non-Juifs » (p. 99), ce qu'elle transcrit immédiatement comme une façon d'être d'emblée en relation avec eux, de vivre dans un monde toujours hétérogène. S'il fallait situer la judéité, ce ne serait qu'« au moment de sa rencontre avec le non-juif » (p. 26). Une telle rencontre ne réunit pas deux termes constitués au préalable, puisque la « dispersion du soi » (p. 26) – deuxième sens – c'est-à-dire l'absence d'identité, l'impossibilité de coïncider avec soi, en est la conséquence immédiate. Dès lors « la relation avec le non-Juif est au cœur de l'éthique juive » laquelle enjoint de « se départir de la judéité en tant que cadre éthique exclusif » (p. 99). Concrètement cela signifie que, à rebours des attaches affectives communautaires renforcées par l'histoire, il faut nous défaire de la préoccupation pour « la vulnérabilité et le sort du seul peuple juif » (p. 27). J'émettrai ici une première réserve, une première difficulté : d'un côté,

3. Cf. en particulier, Judith Butler, *Ce qui fait une vie. Essai sur la violence, la guerre et le deuil*, trad. J. Marelli, Paris, Zones, 2010.

4. Pour ceux qui n'auraient pas eu cette occasion, il suffit de surfer sur la toile où l'on trouve pléthore d'enregistrements de ses cours et interventions publiques, même la fameuse séance où elle a répondu à une question à propos du Hamas. Par exemple : <http://radicalarchives.org/2010/03/28/jbutler-on-hamas-hezbollah-israel-lobby/>

Butler caractérise l'éthique juive par sa relation avec le non-juif, de l'autre elle affirme que, pour adopter une attitude éthique, il faut se départir de la judéité, c'est-à-dire de cette façon d'être en rapport avec le non-juif... Par ailleurs peut-on passer ainsi d'une idée de dispersion des Juifs parmi les non-Juifs à l'idée de dispersion de soi, entendue comme une identité non identitaire ou non identifiée ou problématique qui correspond plutôt aux dilemmes des Juifs émancipés ou assimilés ? Avant l'émancipation la diaspora correspondait à une diaspora de communautés, entre lesquelles circulaient des érudits, des commerçants, des vagabonds. Pour les membres de ces communautés, l'identité allait de soi, ce qui n'empêchait pas le polyglottisme, les contacts, les *disputationes* avec les non-Juifs. Enfin, si l'on se situe, comme Butler le fait aussi sur un plan historique et sans verser nécessairement dans une histoire juive de type « lacrymal », peut-on simplement définir le diasporique comme qualifiant « une population (qui) dépend de sa cohabitation avec le non-Juif » (p. 15), sans se demander en même temps comment les non-Juifs concevaient leur cohabitation avec les Juifs ?

Condition géographique et historique, le diasporique est aussi associé par Butler à la tradition religieuse qui s'est développée dans l'histoire des Juifs. Cependant, même si, comme nous l'avons vu plus haut, Butler évoque certains éléments de sa formation religieuse pour étayer son point de vue, elle ne l'élabore pas en s'appuyant directement sur les textes de la tradition mais sur des philosophes ou des penseurs qui s'en sont inspirés dans la modernité : Levinas pour le rapport à l'altérité, Benjamin pour le messianisme, mais aussi Edward Saïd pour Moïse (un Moïse déjà interprété par Freud). Bien que Butler indique, sans avoir le temps de le développer, que certaines sources religieuses pourraient se trouver à

l'origine de la pensée politique d'Hannah Arendt, cette dernière occupe une place de choix parmi ces auteurs pour sa critique des impasses de l'État-nation au regard de la condition des apatrides et des réfugiés, qui fut, entre autres, celle des Juifs dans les années 1930. Il y a dans *Parting ways* de très belles pages interprétatives – celles qui concernent en particulier *Critique de la violence*, ce texte si étrange de Walter Benjamin, ou encore celles qui concernent Primo Levi. Mais au risque de paraître pinailler sur des détails interprétatifs et puisque Butler se donne la peine, en philosophe, de faire fond sur la pensée des autres, j'aurai d'autres réserves quant à la façon dont elle élabore l'articulation entre éthique et politique à partir de Levinas et d'Arendt.

### De l'éthique au politique selon Levinas

Pour Levinas, rappelle justement Butler, l'altérité infinie d'autrui, le visage, fait irruption dans le moi, avant toute réflexion, me commande par sa vulnérabilité et sa faiblesse mêmes et sollicite ma responsabilité d'une manière exorbitante, infinie. Elle insiste aussi avec raison sur le fait que, d'après Levinas, la signification du visage pour moi est à la fois sa vulnérabilité et la crainte que j'éprouve de ma propre violence, « pour tout ce que mon exister, malgré l'innocence de ses intentions, risque de commettre de violence et d'usurpation »<sup>5</sup>. Butler sait aussi que chez Levinas l'éthique qualifie une relation duelle entre singularités non subsumables sous un genre commun : l'autre homme me concerne, moi et nul autre, il me singularise et sollicite de ma part non pas des discours, mais de l'aide<sup>6</sup>. De plus, le mode d'apparaître de ce

5. E. Levinas, *Entre nous . Essais sur le penser à l'autre*, p. 175. Cité par Butler, p. 56.

6. cf. Gérard Bensussan, *Ethique et expérience. Levinas politique*, éditions de La Phocide, 2008.

que Levinas appelle le visage n'est pas celui d'une forme visible, puisqu'il « perce la forme qui cependant le délimite »<sup>7</sup>. L'altérité indiquée par le visage d'Autrui se manifeste ou s'exprime sans que l'on puisse dire qu'elle est « vue ». Elle transcende, ajoute Levinas, toutes les qualifications contextuelles « professeur à la Sorbonne (...) fils d'un tel, tout ce qui est dans le passeport, la manière de se vêtir, de se présenter »<sup>8</sup>, mais aussi tous les qualificatifs culturels ou historiques. Butler évoque bien la façon dont le politique, selon Levinas, interrompt le duo éthique en introduisant le tiers, c'est-à-dire l'autre de l'autre, qui vient modérer l'infini de ma responsabilité en m'incitant à un questionnement comme : « Que sont-ils donc l'autre et le tiers, l'un pour l'autre ? Qu'ont-ils fait l'un à l'autre ? Lequel passe avant l'autre ? (...) Qu'ai-je à faire avec justice ? »<sup>9</sup>. Alors que la relation éthique était pré-réflexive – en ce sens ce n'est pas la conscience qui me fait accéder au visage de l'autre<sup>10</sup> –, le politique suppose la conscience, la réflexion, car je dois me représenter le tiers, en suspendant en quelque sorte l'emprise infinie de l'autre sur moi. En d'autres termes, le domaine de la politique est celui de la pluralité et de l'égalité et non de la dualité et de l'asymétrie. Passer de l'éthique au politique c'est passer, selon la formulation de Gérard Bensussan, « de l'inquiétude éthique (ai-je le droit d'être et de persévéérer dans cet être ?) à la question politique (ai-je le droit de me soustraire aux interrogations issues de la pluralité conflictuelle

7. Emmanuel Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, 1980, p. 172.

8. Emmanuel Levinas, *Ethique et infini*, Paris, Le Livre de poche, 1982, p. 80.

9. E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le Livre de poche, 1990, p. 245.

10. D'après Levinas, l'expression « to be aware of » ne conviendrait pas (« in the face of the Other, one is aware of the vulnerability of that other », Butler, p. 56)

des êtres humains et de leur organisation la plus juste possible) ? »<sup>11</sup>. Toujours d'après Bensussan, la quête politique de Levinas suppose d'abord qu'il n'y a pas de transition simple, de transitivité immédiate de l'éthique au politique, alors même que toute politique coupée de l'immémorial indiqué par les versets bibliques « N'oublie pas que tu as été étranger.. » ou « Nulle terre ne sera aliénée irrévocablement, car la terre est à moi et vous êtes des étrangers, domiciliés chez moi »<sup>12</sup>, tourne à la tyrannie. Par où, quels que soient les désaccords que l'on peut avoir avec les positions politiques de Levinas, et même s'il est tout à fait exact que c'est toujours en rapport avec une justice établie par et pour les Juifs qu'il évoque l'impératif dont le sionisme serait porteur, il faut reconnaître, avec Jacques Derrida, qu'« il a toujours voulu soustraire sa thématique (...) de l'élection à toute séduction nationaliste »<sup>13</sup>. Butler en revanche voudrait politiser directement l'exigence éthique infinie émanant de l'autre et m'assignant à une responsabilité elle-même infinie<sup>14</sup>, en posant des questions comme « est-ce que le visage survit dans le domaine du politique ? » (p. 55) ou « est-il possible de répondre aux visages de la multitude ? » (p. 57)<sup>15</sup>.

11. Gérard Bensussan, « Levinas et la question politique », *Noesis*, n°3/2000, p. 12.

12. Cité par E. Levinas, in *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Le Livre de poche, 1987, p. 108-109. Cité et commenté par G. Bensoussan, p. 90.

13. Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, Paris, Galilée, 1997, p. 202.

14. « Une «nation», quelle qu'elle soit, qui s'installe à la place de l'autre (...) serait liée à cet autre, et sa responsabilité à l'égard de cet autre serait infinie » (p. 61).

15. Du point de vue de Levinas, l'expression « les visages de la multitude » ne veut rien dire. Il n'y a de visage que de l'autre à l'un, c'est pourquoi le passage de l'éthique au politique est problématique.

Pour poser ces questions il faut, selon Butler, aller au delà de Levinas, entretenir un rapport critique à sa philosophie. Son point de départ est « le fait que les Palestiniens n'ont pas de visage pour lui (ou qu'ils sont l'emblème de l'absence de visage) » (p. 39). Elle se réfère ici à un entretien de Levinas avec Alain Finkielkraut et Shlomo Malka, au moment du massacre des Palestiniens par des milices chrétiennes libanaises sous la protection complice de l'armée israélienne à Sabra et Chatila. S. Malka ayant demandé à Levinas dans quelle mesure le Palestinien n'était pas l'autre par excellence de l'Israélien, Levinas répond :

Ma définition de l'autre est tout à fait différente. L'autre, c'est le prochain, pas nécessairement le proche, mais le proche aussi. Et dans ce sens-là, étant pour l'autre, vous êtes pour le prochain. Mais si votre prochain attaque un autre prochain ou est injuste envers lui, que pouvez-vous faire ? Là l'altérité prend alors un autre caractère, là, dans l'altérité peut apparaître un ennemi, ou du moins là se trouve le problème de savoir qui a raison et qui a tort, qui est juste et qui est injuste. Il y a des gens qui ont tort<sup>16</sup>.

On peut certes regretter que Levinas ne se soit pas plus clairement engagé pour dénoncer le crime de Sabra et Chatila et exprimer directement une compassion à l'égard des victimes palestiniennes. Mais dans cette réponse il se soucie d'abord de détourner une fausse interprétation que l'on pourrait faire de sa philosophie. Autrui n'est ni palestinien, ni israélien, ni juif, ni français, ni quoi que

16. « Ethics and Politics ». Entretien du 28 septembre 1982, in *The Levinas Reader*, edited by Sean Hand. London : Basil Blackwell, 1989, p. 294. Publié originellement dans *Les Nouveaux Cahiers*, n°71, hiver 1982-83, p.5.

ce soit, ce qui n'a rien à voir avec l'affirmation que le Palestinien n'aurait pas de visage. Autrui est mon prochain, n'importe lequel dont la misère ou la faiblesse suscite ma responsabilité infinie, et en tant que tel il peut être mon plus proche, c'est-à-dire celui qui est de chez moi. Mais un tel infini ne peut être directement politique, car il faut poser la question de la justice : mon prochain immédiat (un Juif si je suis juif) peut faire du mal à un autre (un autre Juif ou un non-Juif). Dans ce cas je dois rendre justice à cet autre. Ce passage, souvent interprété comme un refus de considérer l'altérité du Palestinien, correspondrait plutôt à la question de la responsabilité des Israéliens à Sabra et Chatila. Mais cette formulation s'applique aussi au Palestinien : le fait de n'être pas mon proche n'en fait pas par là même l'incarnation de l'Autre. Si du mal est fait à des populations palestiniennes désarmées, par les Israéliens ou d'autres, cela me concerne, appelle ma responsabilité, c'est-à-dire par exemple ma dénonciation publique, et ne doit en aucun cas être minimisé ou oublié. Cela ne garantit toutefois pas que cet autre, en tant que Palestinien, ne fasse jamais du tort à d'autres que lui. Et en particulier à mes proches, ceux de chez moi. Comme Levinas l'écrit dans *Autrement qu'être*, dès que la question de la justice est posée, « mon sort importe »<sup>17</sup>. C'est pourquoi, quand bien même on peut admettre avec Butler qu'entre Israël et les Palestiniens, les positions ne sont pas égales, dans la mesure où, entre autres, seule l'une des deux positions dispose des moyens propres aux États, cela suffit-il pour évacuer, comme le fait Butler, la question des « fautes des Palestiniens » en répondant « qu'il y a sûrement des façons meilleures et pires de mener un mouvement de résistance à l'occupation coloniale mais (que) toute évaluation des stratégies palestiniennes devrait

17. E. Levinas, *Autrement qu'être*, op. cit., p. 250.

avoir lieu à l'intérieur d'un cadre de résistance politique » (p. 119-121) ? S'il s'agit véritablement de chercher à élaborer des principes éthiques et politiques universels, nos jugements ne doivent-ils pas s'en inspirer pour toutes les parties en présence, même celle qui est dominée par l'autre ? Il est certes scandaleux que les dirigeants israéliens justifient leur politique en banalisaient la référence à la Shoah<sup>18</sup>, et il est juste de rappeler que le fait pour les Juifs européens d'avoir immensément souffert d'une politique génocidaire ne confère pas *a priori* d'innocence politique à ceux qui en ont réchappé ou qui sont les descendants des victimes. Mais l'histoire de dépossession, d'exil et de souffrances qui est celle des Palestiniens, et qui, contrairement à celle des Juifs n'a pas été renouvelée par la création d'un État, ne leur confère pas non plus d'innocence *a priori*, à partir du moment où, depuis 1948 en particulier, ils se sont organisés politiquement. Si Butler a tout à fait raison de mettre en doute le recours constant à l'argument de l'autodéfense par les gouvernements israéliens et leur stratégie de réponse à la violence par la violence des bombardements aériens, l'exigence de la « lutte pour la non-violence, c'est-à-dire pour une lutte contre une éthique de la revanche, une lutte pour ne pas tuer l'autre, une lutte pour rencontrer et honorer le visage de l'autre » (p. 61) ne concerne-t-elle pas aussi la lutte des dominés elle-même ?

### Du politique à l'éthique selon Arendt

Alors que, concernant Levinas, il s'agissait pour Butler de politiser son éthique, concernant Arendt, il s'agit plutôt d'expliciter les principes

18. C'est ce qu'écrit Levinas lui-même : « Se réclamer de "l holocauste " pour dire que Dieu est avec nous en toutes circonstances, est aussi odieux que le "Gott mis uns « qui figurait sur les ceinturons des bourreaux », *The Levinas Reader, op. cit.* p. 291 et *Les Nouveaux Cahiers*, n°71, p. 3.

éthiques qui orientent ses formulations alors qu'Arendt elle-même ne le fait pas. L'une des idées les plus fortes que Butler extrapole à partir de l'attention arendtienne à la pluralité non seulement des personnes mais aussi des peuples est l'idée d'une cohabitation sur la terre comme un donné qui ne relève pas de notre décision. La pluralité des peuples est un fait que nous ne choisissons pas, ce qui signifie que la cohabitation avec d'autres, différents de nous est un trait fondamental de la condition humaine. On peut dire alors qu'une organisation politique juste doit tenir compte de la nécessaire non-homogénéité des populations humaines, même à l'intérieur d'un État. De sorte que, selon Butler, l'invocation de cette cohabitation non choisie pourrait être « la base d'un binationalisme qui essaye de défaire le nationalisme » (p. 180). C'est pourquoi, l'État-nation israélien s'étant voulu comme l'État des Juifs seulement, il n'a pu se constituer qu'à expulser les populations non juives et à n'accorder qu'un statut de seconde zone aux citoyens arabes qui sont restés sur place. Pour étayer cette analyse, les travaux d'Hannah Arendt sont fondamentaux. Dans cette direction, il y a dans les *Origines du totalitarisme* un passage essentiel pour Butler, dans lequel Arendt mentionne la naissance de l'État d'Israël :

Comme pratiquement tous les autres événements de notre siècle, cette solution de la question juive n'avait réussi qu'à produire une nouvelle catégorie de réfugiés, les Arabes, accroissant ainsi le nombre des apatrides et des sans-droits de quelque 700 à 800 000 personnes. Or ce qui venait de se produire en Palestine au sein du territoire le plus exigu et à l'échelle de centaines de milliers d'individus s'est ensuite reproduit en Inde à grande échelle et pour des millions et des millions de gens. Depuis les

traités de paix de 1919 et de 1920, réfugiés et apatrides sont, telle une malédiction, le lot de tous les nouveaux États qui ont été créés à l'image de l'État-nation.<sup>19</sup>

Butler a raison : l'histoire des réfugiés est le point de départ de la critique de l'État-nation par Arendt et de sa formulation des deux droits intrinsèquement liés qui manquent à la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen : « Le droit d'avoir des droits (ce qui signifie : vivre dans une structure où l'on est jugé en fonction de ses actes et de ses opinions) et (le) droit d'appartenir à une certaine catégorie de communauté organisée »<sup>20</sup>. Butler note bien cette référence à une appartenance spécifique, mais il s'agirait d'une étape de la pensée arendtienne dépassée par la suite, de sorte que ce serait dans *Eichmann à Jérusalem* qu'Arendt aurait énoncé le véritable principe permettant de critiquer radicalement l'État-nation, reliant ainsi plus directement sa structure à l'« entrée dans une politique génocidaire » (p. 24). On pourrait, d'après Butler, le formuler à partir de la justification par Arendt de la condamnation à mort d'Eichmann :

« Vous avez soutenu et exécuté une politique qui consistait à refuser de partager la terre avec le peuple juif et les peuples d'un certain nombre d'autres nations - *comme si vous et vos supérieurs aviez le droit de décider qui doit et ne doit pas habiter le monde* »<sup>21</sup>

19. H. Arendt, « L'impérialisme », trad. M. Leiris, révisée par H. Frappat, in *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, trad. Paris, Gallimard, « Quarto », 2001, p. 590.

20. *Ibid.*, p.599

21. Eichmann à Jérusalem, trad. A. Guérin, révisée par M.I Brudny-de Launay et M. Leibovici, in *Les origines*, *Ibid.*, p. 1287. Mes italiques.

C'est ici que je divergerai encore une fois. S'il fallait, en effet, formuler la norme qui oriente le droit bafoué par Eichmann et ses supérieurs dans le discours d'Arendt, ce serait éventuellement : « Nul n'a le droit de décider qui doit et ne doit pas habiter le monde ». Le crime génocidaire procède d'une telle décision, en conséquence de laquelle il faut effacer physiquement tout un peuple de la surface de la terre. En admettant que le principe bafoué par le traitement que l'État-nation fait subir aux réfugiés et apatrides renvoie à un refus de vivre avec telle ou telle population présente sur le territoire où l'on vit soi-même en compagnie de ceux qui sont semblables à soi, et même si les mesures prises à l'encontre de ces populations les fragilise au point d'en faire d'éventuels candidats à un traitement plus radical qui menacerait directement leur « droit à la vie »<sup>22</sup>, on ne peut pas dire, en se fondant sur Arendt, que le principe bafoué par l'État-nation soit directement le droit d'un peuple à vivre sur terre, « à habiter le monde », mais le droit de chacun « d'appartenir à une certaine communauté politique organisée ». De nos jours, ceux qui invoquent ce droit le formulent le plus souvent comme un droit à constituer une communauté nationale. D'où, selon Arendt, le caractère opiniâtre de la conscience de groupe des réfugiés qui « sont les premiers à insister sur leur nationalité et à vouloir constituer leur propre communauté nationale »<sup>23</sup>. Le problème encore une fois est que si cette revendication se réalise sous forme d'État-nation, elle rencontre à son tour les impasses politiques qui l'avaient suscitée, l'État qui procure un statut à un certain groupe de réfugiés étant structurellement conduit à « produire une nouvelle catégorie de réfugiés » par des moyens le plus souvent violents. Pourtant

22. « L'impérialisme », *op. cit.*, p. 598.

23. *Ibid.*, p. 595.

lorsque Arendt traite directement du crime de génocide dans *Eichmann à Jérusalem*, elle le distingue clairement de tout autre crime – elle pense ici au crime de guerre –, quand bien même, précise-t-elle, des millions de personnes auraient été tuées : « Pour le génocide c'est un tout autre ordre qui est brisé et une tout autre communauté qui est violée »<sup>24</sup>.

Butler sent bien le danger encouru par son interprétation d'Arendt, puisqu'elle éprouve le besoin d'écrire : « Ce n'est certainement pas pour dire que le sionisme est le nazisme. (Arendt) aurait refusé cette assimilation, et nous devons la refuser aussi » (p. 121). Et je comprends, pour la partager aussi, l'inquiétude qui la taraude, elle, et bien d'autres. Pour un Israélien, elle pourrait se formuler ainsi : nous sommes, d'un côté, les descendants d'un peuple minoritaire victime d'un projet génocidaire et de l'autre, nous sommes les citoyens d'un État qui s'est construit au détriment d'un autre peuple et continue de le traiter avec injustice. La Shoah ne peut pas ne pas venir hanter notre sensibilité à ce que cet État fait aux autres. Mais dans la situation actuelle, la responsabilité politique consisterait à éviter toute formulation susceptible de donner prise à l'idée confuse selon laquelle les Juifs, ayant été victimes d'un génocide, s'en rendraient à leur tour coupables, quand bien même on ajouterait que cela n'est que potentiel. Si Arendt aide à penser, c'est aussi grâce à son rigoureux travail de distinction, qui lui est d'ailleurs constamment reproché. Butler est consciente de ce danger mais pas suffisamment pour l'éviter dans sa lecture d'Arendt.

Si l'État-nation est incapable par lui-même de garantir le « droit d'avoir des droits », il faut imaginer un autre type d'organisation politique.

24. « Eichmann à Jérusalem », *Ibid.*, p. 1281.

Et il est vrai que la seule structure politique qui aurait évité aux yeux d'Arendt « la dangereuse opposition majorité-minorité insoluble par définition »<sup>25</sup> était l'État fédéré à l'instar des États-Unis. Au Moyen-Orient cette fédération aurait été constituée « de conseils locaux judéo-arabes, ce qui (aurait supposé) que le conflit judéo-arabe soit résolu au niveau le plus élémentaire, qui est aussi le plus important, celui de la proximité et du voisinage »<sup>26</sup>. Certes l'Israël d'aujourd'hui n'est pas exactement conforme à ce qu'Arendt imagine de façon catastrophiste en 1948, mais elle anticipe quand même dans ses grands traits la situation qui a résulté de la partition du territoire de la Palestine mandataire :

même si les Juifs devaient gagner la guerre (...) le pays qui naîtrait alors serait quelque chose de tout à fait différent du rêve des Juifs du monde entier, sionistes et non sionistes. Les Juifs « victorieux » vivraient environnés par une population arabe entièrement hostile, enfermés entre des frontières constamment menacées, occupés à leur autodéfense physique au point d'y perdre tous leurs autres intérêts et toutes leurs autres activités.<sup>27</sup>

Butler fait fond sur l'espérance fédérative d'Arendt – effectivement fondée sur une idée de cohabitation – pour remobiliser la solution d'un État binational, que prône aussi Edward Saïd. L'hypothèse bi-nationale a d'autant plus d'audience aujourd'hui que l'absence de vision d'avenir des dirigeants israéliens, la stratégie de gri-

25. H. Arendt, « Pour sauver le foyer national juif il est encore temps », trad. P. Pachet revue par S. Courtine-Denamy, in *Écrits juifs*, Paris, Fayard, 2011, p. 571.

26. *Ibid.*,

27. *Ibid.*, p. 567.

gnotage de la continuité territoriale de la Palestine par les implantations rend de plus en plus problématique la viabilité d'un État-nation palestinien.

Les peuples palestiniens et israéliens sont-ils cependant prêts à s'associer dans un État qui ne serait ni israélien ni palestinien mais celui de tous ses citoyens ? N'y a-t-il pas aussi, comme Butler le reconnaît elle-même, un nationalisme palestinien et une aspiration palestinienne visant « à établir un État-nation pour la première fois et sans soutien international solide ? » (p. 205). Plutôt que de reconnaître la légitimité de cette aspiration, et pour contourner la revendication palestinienne d'État-nation, Butler insiste sur la revendication du droit au retour des Palestiniens, en tant que droit des réfugiés. L'accession à ce droit n'impliquerait nullement, prévient-elle, que « les Palestiniens allaient pénétrer tout d'un coup de force dans les maisons des Juifs israéliens et les déposséder de leur mobilier et de leur propriété » (p.207). Mais leur retour effectif devrait en passer par des restitutions légales ainsi que par des réinstallations. Dès lors la forme politique correspondant à une telle situation ne pourrait être pour les Palestiniens et les Israéliens qu'un seul et pas deux États, dans lequel la nationalité ne serait pas le critère de légitimité de la citoyenneté. Butler consacre de nombreuses pages à argumenter en faveur de cette option. Cependant quelle que soit la force de ses arguments, on pourrait rappeler ici les doutes qu'Arendt elle-même exprimait dans le texte de 1948 cité plus haut, après avoir formulé la solution fédérative, la plus juste à ses yeux. Elle ajoute en effet : « Un État fédéré (...) est irréalisable aujourd'hui. Dans l'état actuel des choses il serait presque aussi déraisonnable de proclamer un État fédéré par-dessus la tête des deux peuples et contre leur gré qu'il l'a été de proclamer la partition. L'heure des solutions définitives n'est cer-

tainement pas venue ». <sup>28</sup> Ce texte est à rapprocher du point de vue pragmatique qui accompagne l'analyse d'Arendt dans les *Origines*, quand après avoir critiqué une conception de l'État basée sur la nationalité, elle ajoute : « Jusqu'à nouvel ordre, seule la restauration ou l'établissement de droits nationaux, comme le prouve le récent exemple de l'État d'Israël, peut assurer la restauration des droits humains »<sup>29</sup>. Un tel pragmatisme est aujourd'hui celui des Palestiniens, dont une majorité continue aujourd'hui – mais jusqu'à quand ? – à vouloir un État-nation<sup>30</sup>.

Enfin qu'en est-il selon Arendt de la légitimité de l'État d'Israël ? Cette question s'est posée pour elle au moment d'*Eichmann à Jérusalem*, pas du tout en rapport avec le conflit israélo-palestinien, mais à propos de la légitimité ou non d'Israël à juger Eichmann. Arendt, comme Jaspers, aurait préféré qu'Eichmann soit jugé par un tribunal international, et elle n'a pas ménagé ses critiques à l'égard de la façon dont l'État d'Israël a conçu le procès. Pourtant les arguments qu'elle invoque n'en reviennent jamais à dire qu'Israël est incomptétable pour juger. Je ne retiendrai ici qu'un seul des arguments avancés par Arendt. Pour défendre la compétence d'Israël, elle articule à sa façon le lien entre le peuple juif historique et cet État, et propose une définition très singulière du ter-

28. *Ibid.*, p. 271. Dans ce texte Arendt dénonce aussi le massacre de Deir Yassin perpétré par l'Irgoun ainsi que la bombe jetée « au milieu d'ouvriers arabes qui faisaient la queue devant la raffinerie de Haïfa, l'un des rares endroits où Juifs et Arabes travaillaient côté à côté depuis des années » (p. 568-569).

29. « L'impérialisme », *op. cit.*, p. 603.

30. Il existe cependant des sondages montrant que cette majorité est en train de décliner (cf. Rachelle Kliger, « Palestinian Two-States Support Waning », *Jerusalem Post*, Avril 22, 2010).

ritoire, non comme espace géographique mais comme « espace entre les individus d'un groupe dont les membres sont liés entre eux, à la fois séparés et protégés les uns des autres, par toutes sortes de rapports, fondés sur une langue commune, une religion, une histoire commune, des coutumes et des lois »<sup>31</sup>. Le peuple juif historique a maintenu ce genre d'espace relationnel au travers des siècles de dispersion et c'est cet espace qui s'est manifesté géographiquement quand l'État d'Israël a été créé. Arendt invoque donc une certaine substantialité issue de la diaspora, c'est-à-dire des liens spécifiques entre les Juifs, la judéité n'étant pas appréhendée exclusivement comme « dispersion d'avec soi », rapport déstabilisant avec le non-Juif et pas uniquement non plus comme un problème d'identité personnelle. C'est de ce point de vue qu'Israël a pour Arendt une légitimité – même si le problème reste entier de cet autre espace relationnel qui lie et sépare les membres du peuple palestinien, et se manifestait géographiquement sur le territoire de la Palestine mandataire dont des milliers de Palestiniens furent expulsés, de sorte que ce territoire n'a plus été que la manifestation physique d'un seul peuple. Quoi qu'on pense de cet État, du caractère reconstruit de l'histoire, des éléments idéologiques du sionisme dont il fut l'aboutissement – et qu'Arendt elle-même a toujours critiqués –, cette relation et sa manifestation géographico-politique sont désormais un élément incontournable de la réalité.

Certes Israël est une partie essentielle de l'histoire des Juifs, mais on sait bien qu'il ne les a pas tous réunis, la majorité des Juifs vivant toujours en diaspora. On connaît la forte tendance des partisans inconditionnels de la politique israélienne à prétendre qu'Israël est le porte-parole des Juifs

du monde entier. Sans doute est-ce cela qu'Arendt a en tête quand elle écrit ceci à Jaspers :

Israël n'a peut-être pas le droit de parler au nom de tous les Juifs du monde. (J'aimerais bien savoir qui aurait en fait le droit de parler pour les Juifs en tant que juifs au sens politique du terme. Il est vrai que de nombreux Juifs ne veulent pas être représentés en tant que juifs, ou alors simplement sur le plan religieux. Israël n'a pas le droit de parler au nom de ceux-ci).<sup>32</sup>

Parler au nom d'autres que soi c'est les représenter, engager par sa parole ceux qui acceptent d'assumer le même nom que celui qui parle en notre nom. On peut accepter mais aussi refuser : être juif n'est pas une affaire ethnique mais relève d'une reconnaissance volontaire. Dans ce cas le « *qua juif* » n'est pas un simple trait psychologique mais engage la relation qu'on accepte d'établir pour soi-même avec l'espace relationnel historico-culturel dont Arendt parle et qui dépasse l'État d'Israël comme tel. Car, après avoir écrit qu'Israël n'a pas le droit de parler au nom des Juifs qui ne veulent pas être représentés *qua juifs*, Arendt ajoute : « Mais les autres ? C'est la seule instance politique que *nous* possédons. Elle ne me plaît pas particulièrement mais je n'y peux rien. »<sup>33</sup>. Des années plus tard, on est en 1973, juste après la guerre du Kippour, on peut lire ceci, dans l'interview qu'elle a accordé à Roger Errera :

Les relations entre la diaspora et Israël, ou ce qui était antérieurement la Palestine, ont changé parce qu'Israël n'est plus simplement un refuge pour Juifs polonais – qui

32. H. Arendt, Lettre à K. Jaspers *Correspondance Hannah Arendt-Karl Jaspers. 1926-1969*, trad. E. Kaufholz, Paris, Payot, 1996, p. 561. Traduction légèrement modifiée.

33. *Ibid.*, Mes italiques.

venaient d'un pays où un sioniste était un type qui essayait d'obtenir de l'argent des Juifs riches pour les pauvres polonais. Mais aujourd'hui il est le représentant du peuple juif dans le monde entier. Que cela nous plaise ou non, c'est là une autre question. Cela ne signifie pas que le judaïsme de la diaspora doit toujours être du même avis que le gouvernement israélien. Ce n'est pas une question de gouvernement, c'est une question d'État, et tant que cet État existera, il sera évidemment ce qui nous représente aux yeux du monde.<sup>34</sup>

Dire qu'Israël est la seule instance politique que *nous* avons ne signifie pas que les Juifs de la diaspora soient des citoyens de l'État d'Israël, ni même que leur horizon doive être de s'y installer, mais que l'avènement de cet État a modifié la condition juive dans le monde entier. De sorte que, qu'on le veuille ou non, ce qu'il fait « nous », c'est-à-dire ceux qui acceptent de se dire juifs, « représente aux yeux du monde », que nous soyons sionistes ou pas. Situation toujours périlleuse, dans la mesure où elle suscite des amalgames et des simplifications qui peuvent rencontrer, à l'extérieur d'Israël, des passions antisémites plus ou moins explicites. Mais la situation radicalement nouvelle dans l'histoire juive est qu'Israël est une instance non pas communautaire mais politique, au sens où elle est un État muni d'un gouvernement et d'une armée agissant, et donc responsables devant le monde et soumis à son jugement, comme

toute autre instance politique. Malgré toutes les critiques qu'Arendt a adressées au mouvement sioniste, elle a toujours maintenu qu'il avait été le premier mouvement à poser politiquement la question juive, à comprendre l'importance pour le peuple juif de sortir de son statut de paria. Face à cette responsabilité politique, juger relève de la responsabilité des citoyens israéliens mais aussi de ceux qui ne vivent pas en Israël et se trouvent dans une position de spectateurs, donc capables de considérer dans son entier une scène fondamentalement conflictuelle et de se représenter les perspectives des uns et des autres, ce qui implique effectivement non seulement de se défaire d'une approche exclusivement israélo – ou judéo – centrée, mais aussi de tenir compte de ce que les protagonistes sont plus de deux (il y aussi les autres États de la région, les grandes puissances, etc.). Concernant Israël, les protagonistes les plus importants restent cependant les Palestiniens. Car rien n'est résolu – et c'est peu dire – des injustices qui ont accompagné la naissance de l'État d'Israël. Comme Arendt l'écrivait en 1948 :

la seule réalité permanente dans toute cette situation (est) la présence d'Arabes en Palestine, une réalité qu'aucune décision ne (peut) modifier – excepté peut-être la décision d'un État totalitaire, appliquée avec la force brutale qui lui est propre<sup>35</sup>.

La Palestine était à l'époque la Palestine mandataire. Mais ce passage est toujours valable pour l'Israël d'aujourd'hui.

---

34. « Discussion avec Roger Errera », in *Edifier un monde. Interventions 1971-1975*, trad. D. Séglard, Paris, Seuil, 2007, p. 145.

---

35. « Pour sauver le foyer national juif il est encore temps », *op. cit.*, p. 565.

## QUELQUES RÉFLEXIONS SUR L'ARTICLE DE MARTINE LEIBOVICI

Jean-Charles Szurek

Je partage la sensibilité qui traverse l'article de Martine Leibovici à propos de Judith Butler et je trouve stupide et odieuse l'accusation d'antisémitisme proférée à l'encontre de la philosophe américaine par le *Jerusalem Post*, après qu'elle eut reçu le prix Adorno en septembre 2012.

Néanmoins, certains messages de Butler que l'article restitue ne trouvent pas mon agrément.

Notamment l'idée selon laquelle « l'État d'Israël – issu du sionisme politique – dépend structurellement de la dépossession et de la colonisation des Palestiniens ». Cette phrase a la pureté « structurelle » de la simplification. Je comprends qu'elle serve à conforter les « positions antisionistes » de la philosophe américaine et à prôner sa thèse d'un État binational, hypothèse totalement irréaliste qui revient à reformuler le projet sioniste.

Cette phrase s'applique davantage aux équipes au pouvoir en Israël depuis la fin des années 1970, mais ne peut rendre compte en aucune façon du mouvement de libération nationale constitué par le sionisme historique, cet Israël devenu un État-abri face aux exactions antisémites, un État qui a recueilli des centaines de milliers de survivants ainsi que les Juifs chassés des pays arabes (oubliés dans le raisonnement de Butler). Certes le projet sioniste a superbement ignoré dès sa naissance les populations arabes locales, encore que ce ne soit pas vrai pour un certain nombre d'acteurs sionistes, mais enfin aujourd'hui, après la création de l'État d'Israël et de conflits armés majeurs, après la naissance d'un projet national palestinien, et même récemment d'un État de Palestine, existe une perspec-

tive de règlement bien plus proche que la fuite en avant de la droite israélienne ou l'État-binational. Ce sont les accords de Genève. On peut espérer qu'ils s'imposeront un jour. Là est la voie de la justice politique, bien plus que « la périlleuse question de la légitimité de l'État d'Israël » ou le « démantèlement de la structure de la souveraineté juive » avancée par Butler. On croit rêver. Je trouverais inélégant de proposer à Butler une réflexion sur « la périlleuse question de la légitimité de l'État américain » après le génocide, non, la destruction, des Indiens...

Autre point de désaccord avec la philosophe américaine : « (...) le récit sioniste refoule celui de la dépossession et de l'exil palestiniens ». Y a-t-il beaucoup d'États-nations où, quarante ans après la création de l'État, ait pu surgir une aussi vigoureuse mise en cause du « récit sioniste » que celle qu'ont produite les nouveaux historiens israéliens (les Benny Morris, Ilan Pappé et d'autres), quoi qu'on pense de leurs travaux et, pour certains d'entre eux, d'une posture de petit prophète ?

Mais le fond du désaccord porte à mon sens sur l'éthique juive, « l'impasse de l'État-nation » et le bonheur de vivre en diaspora. « La Shoah, écrit Martine Leibovici, suivant Butler, mais sans en tirer les mêmes conséquences, ne peut pas ne pas venir hanter notre sensibilité à ce que cet État [d'Israël] fait aux autres ». Certes, c'est pourquoi nous sommes nombreux à avoir soutenu, et à le faire encore, des mouvements tels que *La paix maintenant, J-call, Yesh din, Yesh gvul, Marsom watch* et d'autres dont on n'a pas idée en Europe ou aux États-Unis. Ce sont des positions morales et politiques conformes à l'éthique juive,

à l'éthique tout court. Ce qui suscite mon interrogation sur l'éthique juive telle que je la comprends chez Butler, c'est qu'elle devrait constituer une norme à l'égard de laquelle tout écart serait moralement préjudiciable : un Juif ne fait pas ça. D'un côté, je comprends ce point de vue, mais, d'un autre côté, comment ne pas voir que la singularisation de l'éthique juive renforce toutes les singularisations reprochées aux Juifs (peuple élu,

« sûr de lui et dominateur », peuple malin, etc.) ? Ne serait-il pas préférable de se dire qu'Israël accédera à la normalité quand on lui demandera de respecter simplement l'éthique universelle ? Dans la lecture que fait Butler d'Israël, domine une culpabilité du Juif en diaspora, si disponible à « l'altérité infinie d'autrui » (Lévinas).

En un mot, une grande ignorance de ce qu'est Israël.