

AVRAHAM B. YEHOSHUA – UN PENSEUR SUR LA CORDE RAIDE

Denis Charbit

Régulièrement sollicité par la presse israélienne comme par la presse étrangère, c'est au nom de cette notoriété acquise dans l'espace littéraire, reconnue par la critique comme par le grand public, qu'il multiplie ses interventions dans l'espace public et livre ainsi, de chroniques en pétitions, de manifestes en discours, ses convictions, ses humeurs, ses indignations et ses espoirs aussi. On attend de lui qu'il prenne position, et Yehoshua ne se dérobe pas à cette mission au service de la cité, laquelle le lui rend bien par le succès, et souvent le triomphe, qu'elle réserve à ses livres. Est-il écouté ? Sa parole a-t-elle quelque effet ? Il forme, en tout cas, avec Amos Oz et David Grossman, le triumvirat de la République des lettres israélienne. Non sans une certaine ironie pour ces trois agnostiques, ils sont souvent qualifiés d'*admorim*¹, le titre vénérable que dans la tradition hassidique les fidèles donnent aux rabbins et docteurs de la Loi religieuse les plus éminents. *Admorim* séculiers, ils font, en effet, figure de grands sages, de mentors, consultés sur toutes les questions à l'ordre du jour, ce qui ne veut pas dire que l'opinion laïque et de gauche se reconnaît toujours dans leurs opinions.

Yehoshua est toutefois conscient de la loi du genre qui règle ce type d'intervention : quelques minutes d'antenne sur la chaîne publique, quelques milliers de signes dans tel ou tel quotidien. C'est trop peu pour favoriser une réflexion approfondie, une enquête plus fouillée, la proposition d'une théorie nouvelle. Yehoshua ne se

décharge pas de cette ambition en renvoyant le lecteur à ses livres de fiction pour y discerner, à travers les propos des personnages et le fil du récit, l'état de sa pensée. Il aurait pu s'y résoudre sans difficulté : ne trouve-t-on pas, pour ne prendre qu'un exemple, disséminées dans *L'Amant*, *Mr. Mani*, *Le Voyage au bout de l'an mil* et *La Mariée libérée*, les représentations littéraires de ce qui est plus qu'une coexistence judéo-arabe : une complémentarité, si ce n'est une symbiose entre les deux fractions de ces deux peuples qui revendiquent la même terre ? Et cependant, parallèlement à sa création romanesque, parallèlement à ses écrits de circonstance dictés par les événements, Yehoshua a toujours veillé à développer sa réflexion sous la forme d'articles plus étoffés. Ce recours à l'essai lui a permis de prendre du recul vis-à-vis de la tyrannie de l'actualité immédiate. Yehoshua peut protester contre la poursuite des implantations ; appeler à refonder sur de nouvelles bases le dialogue israélo-palestinien ; supplier la gauche parlementaire et extra-parlementaire de mettre fin à ses haines fratricides ; critiquer la confusion entre le politique et le religieux au sein de l'État ; donner son avis sur la nouvelle judéophobie en Europe ; même s'il cède volontiers à la pression médiatique qui se contente d'un condensé, il lui importe d'examiner de manière plus systématique les causes profondes de l'antisémitisme, de méditer la nature religieuse et nationale du fait juif, de reprendre à zéro le problème de la légitimité morale du sionisme. C'est qu'avant de prétendre changer le monde, il faut d'abord le penser. Son point de

1. *Admor* : acronyme de *Adonenou, Morenou Ve-Rabenou* (Notre seigneur, notre maître, notre rabbi).

départ est toujours celui d'un chercheur en éveil qui a lu toutes les thèses et n'en demeure pas moins insatisfait. Celles-ci ne sont pas inutiles, elles apportent assurément des lumières, mais il leur manque quelque chose — quelque chose qui incite précisément Yehoshua à se saisir à son tour du problème. Il en ressent d'autant plus la nécessité que la réflexion qu'il apporte est novatrice et souvent provocatrice. En ce sens, il est un agitateur. Il remue les idées reçues, les théories trop bien assises, les lieux communs confortables. Ce n'est pas qu'il affectionne la position du prophète ou celle de l'imprécatrice, pas plus qu'il n'a de goût pour la polémique ou le scandale. Lorsqu'il constate l'onde de choc qu'a suscitée telle ou telle de ses thèses, il ne se targue pas d'être incompris ou dissident. Au contraire : effet de sa culture rationnelle et démocratique, effet, sans doute aussi, de son souci d'appartenir, il ne désespère jamais de convaincre. Il multiplie interviews et conférences comme des ballons d'essai afin de tester et affiner ses hypothèses ; puis, après publication, il reprend son bâton de pèlerin pour disiper d'ultimes ambiguïtés, reformuler des arguments restés obscurs et s'assurer qu'on l'a bien compris. Sans jamais prétendre être sociologue ou historien, il s'infiltre dans cette chasse gardée pour poser ses questions demeurées sans réponse et avancer ses thèses audacieuses. En vérité, il ne prétend pas rivaliser avec eux sur leur terrain de prédilection. Ce n'est pas la science désintéressée qu'il entend faire avancer par sa réflexion : les savants le font très bien sans lui. En interrogeant le passé à travers l'histoire, l'éthique, la littérature et la sociologie politique, il entend donner à ses vues normatives sur le présent et l'avenir d'Israël une légitimité supplémentaire susceptible de favoriser le changement espéré.

Mais autant ses romans lui valent des lecteurs fidèles de livre en livre, autant ses propositions

théoriques apparaissent iconoclastes et déconcertent le plus souvent, y compris ceux qui le suivent sur le plan politique. Il aurait pu s'arrêter en chemin et préserver le consensus autour de son œuvre littéraire ; renoncer à ce genre spécifique pour ne se vouer qu'à l'écriture romanesque où il donne toute la mesure de son talent créateur. Et cependant, Yehoshua poursuit sa quête, inlassablement. C'est qu'à travers ses quatre volumes d'essais, il s'est engagé dans une course de fond. Qu'il s'agisse d'un roman ou d'un essai, l'écriture est pour lui le lieu de la maîtrise : maîtrise de la destinée de ses personnages, maîtrise d'une situation qui peut être mise à plat, étudiée à sa racine, jusque dans son tréfonds, offrant une compensation, fût-elle imparfaite et relative, à un réel toujours fuyant et insaisissable.

Yehoshua a la disposition d'esprit révisionniste, au sens noble et tonique qu'avait ce terme avant que ne l'aient pollué ceux qu'il était plus juste d'appeler des négationnistes.² Réviser, c'est-à-dire remettre en question une vérité consensuelle afin d'examiner d'autres explications, d'autres hypothèses, pour en tirer de nouvelles conclusions. C'est ainsi qu'il conçoit son rôle : tendre un fil entre le passé et le futur, tisser un lien entre le ciel des idées et le sol des réalités. Un intellectuel ne remplit sa mission que s'il se tient sur la corde raide : on ne pense pas si l'on ne prend pas de risques.

Nous essaierons, dans les pages suivantes, de préciser les valeurs premières qui sont à l'origine de son engagement, pour mieux comprendre, à travers elles, les convictions qui l'animent et les changements qu'il appelle de ses vœux, afin qu'à l'ambiguïté, au chaos, aux menaces qui pèsent sur

2. Dissipons la confusion : le révisionnisme que nous attribuons à Yehoshua n'a rien à voir également avec le programme et le mouvement du même nom conçu et fondé par le leader de la droite nationaliste sioniste, Zeev Jabotinsky.

Israël succèdent lumière et ordre, enfin la paix, intérieure comme extérieure.

Né à Jérusalem en 1936 d'une mère originaire du Maroc et d'un père dont la famille était établie en Palestine depuis cinq générations ; résidant depuis 1967 à Haïfa où se perpétue une coexistence judéo-arabe des plus harmonieuses, romancier et professeur de littérature, Yehoshua se définit comme un intellectuel israélien. Ce n'est pas seulement là un jugement de fait, une constatation objective, mais aussi la désignation du cadre de référence privilégié qu'il ne considère nullement comme étroit ou étriqué par rapport à une vision planétaire étendue à l'échelle de l'humanité au nom de laquelle il aurait pu s'exprimer. Sans être indifférent aux malheurs du monde, Yehoshua revendique pleinement son enracinement dans une communauté donnée. Contrairement à la tendance dominante de bien des intellectuels qui se piquent de prendre leurs distances avec la nation, l'État, la souveraineté, la politique, l'identité culturelle et nationale, Yehoshua les revendique pleinement tout en les passant au crible de ses convictions. La prétention de l'intellectuel à s'émanciper de son identité, à se tenir à distance de son appartenance grâce à l'exercice d'une raison suprême universelle et transcendante, est, pour lui, un vœu pieux, une promesse non tenue et qu'on ne saurait tenir, une illusion dangereuse, et surtout une auto-mystification.

Ce n'est pas qu'un homme est fatallement assigné à l'identité que lui confèrent son lieu de naissance ou ses antécédents familiaux. Yehoshua est trop attaché à l'idée de la liberté individuelle pour ne pas admettre qu'un individu puisse décider volontairement de se détacher de sa communauté d'origine. Au demeurant, nombre de Juifs ont accompli cette métamorphose identitaire. Yehoshua ne croit toutefois ni à la consistance

d'un « homme sans qualités », pas plus qu'à l'abstraction d'un État neutre. Le propre de l'homme est d'inscrire sa condition, ses aspirations et son action dans un système de signes (la langue), un espace territorial (le lieu où il vit, qu'il y soit né ou qu'il y ait émigré), une communauté politique (le peuple dont il fait partie), et un réseau de valeurs et de pratiques (la culture), lesquels font l'homme tel qu'il est – ensemble qu'il lui incombe, à son tour, de recomposer. L'intellectuel n'échappe pas à ce lot. L'arrachement qu'il proclame est une fiction idéaliste : elle ne produit pas un homme universel qui planerait au-dessus des contingences, au-dessus des appartenances, au-dessus des identités, pour juger d'en haut et de haut le spectacle de l'humanité tout entière. Voltaire, Zola ou Sartre pouvaient bien, à travers l'affaire Calas, l'affaire Dreyfus ou les *Réflexions sur la question juive*, se ranger du côté de l'universel, ils n'en défendaient pas moins en France, en français et pour la nation française, une certaine idée de la France à laquelle ils tenaient : en l'occurrence, ouverte et généreuse.

Cette liaison, organique pour ainsi dire, de l'intellectuel à sa communauté nationale que revendique Yehoshua est affaire d'efficacité et de modestie à la fois. C'est fort de la connaissance et de la pratique des codes internes à sa communauté qu'un intellectuel peut espérer être mieux entendu. D'autant qu'il ne s'agit pas, à partir de cette appartenance nationale pleinement assumée, d'exalter le génie du peuple en toute circonstance, d'admettre en bloc ses choix passés et présents, mais, bien au contraire, de lui signifier ses devoirs et ses lacunes, de l'exhorter à l'autocritique et à l'examen de soi. Inversement, c'est parce que Yehoshua n'a pas la maîtrise intégrale des références culturelles, historiques et psychologiques spécifiques aux autres nations, qu'il lui paraîtrait difficile, malaisé, sinon incongru de

procéder à l'examen moral des États-Unis ou de la Palestine, par exemple. Il va sans dire que par rapport au modèle du clerc, tel que Julien Benda l'avait défini, Yehoshua trahit, comme tant d'autres, sa vocation, si ce n'est que, pour lui, l'universel n'est pas fonction de l'audience à laquelle on prétend s'adresser, mais du message que l'on tient, quand bien même celui-ci est délivré initialement à sa communauté immédiate.

Si Yehoshua parie pour l'optimisme, ce n'est pas en vertu d'une confiance naïve en un progrès moral qui, convergeant avec le progrès technique, se réaliserait à chaque fois un peu plus. Même si la marge de manœuvre est réduite, même si les efforts ne sont pas couronnés de succès, Yehoshua refuse de désespérer. Il sait bien que ce monde n'est pas le meilleur des mondes, mais c'est le seul où vivent des êtres humains. Or, l'homme a cette faculté, ce devoir même, de le perfectionner, comme si cette amélioration ne dépendait que de lui, à l'échelle individuelle comme à l'échelle nationale, pour prévenir de nouvelles catastrophes. Ce volontarisme est pour Yehoshua l'antidote indispensable pour résister à ce qui lui apparaît le plus pernicieux dans l'histoire humaine en général, et dans l'histoire juive en particulier, la tentation du désespoir. Aujourd'hui encore, lorsqu'en maintes circonstances, — et elles sont hélas nombreuses — le découragement semble gagner le camp de la paix en Israël, Yehoshua ne cesse de réitérer son leit-motiv : « combattre, d'abord et avant tout, avec acharnement, le désespoir et le fatalisme, endiguer la déception et la désertion »³. C'est ce refus de l'abattement qui l'anime dans sa tenace volonté de dialoguer avec les Palestiniens, tout en restant lucide sur les effets politiquement limités de ces

3. Avraham B. Yehoshua, « La totalité clarifiée entre le couteau et le missile », *Politika*, n°37 mars 1991, page 5, (en hébreu).

rencontres. « S'il a encore une sensibilité, une indépendance d'esprit, une conscience politique et quelque chose qui s'apparente à de l'espoir, l'intellectuel, écrivait-il déjà en 1969, les apportera avec lui en des lieux considérés comme perdus, là où d'autres ont déjà désespéré. Il nous faut avoir la naïveté qui vient après le désespoir. »⁴

Cet optimisme lucide est, en fait, sa manière de déclarer son refus obstiné, buté même, du fatalisme. C'est un état d'esprit que Yehoshua juge opportun et indispensable pour que, face à l'adversité, l'homme déploie la plénitude de ses responsabilités. Ce plaidoyer pour une responsabilité active s'opposant au désespoir et au fatalisme résulte d'une confrontation attentive au tragique de l'histoire juive ancienne et moderne, une dimension tragique à laquelle, trop souvent à son goût, les Juifs se sont résignés en y voyant la contrepartie de leur élection. À cet égard, Yehoshua préconise le troc historique inaugurant un cours nouveau dans l'histoire juive : action temporelle contre élection spirituelle. Or ce troc a un nom, et nonobstant sa délégitimation, son assimilation à ce qu'il y a de pire dans le nationalisme, Yehoshua s'en réclame sans flétrir : le sionisme. Certes, il n'est ni ignorant ni insensible à ce qu'il a pu signifier pour la population arabe de Palestine. Toute son action publique n'est-elle pas vouée à réparer, au niveau local comme au niveau étatique et régional, les dégâts de la guerre qu'Arabes et Juifs continuent de se livrer ? Ce faisant, il ne peut admettre que l'on occulte ou sous-estime cette énergie libératrice qu'a été le sionisme et qu'il demeure encore pour un peuple aussi éprouvé que les Juifs. Yehoshua redoute que la durée du conflit et son aggravation récente ne

4. Avraham B. Yehoshua, « Meeting sans rencontre » (décembre 1969), *The Wall and the Mountain - The Extra-Reality of The Writer in Israel (Essays)*, Tel-Aviv, Zmora-Bitan, 1989, p. 13, (en hébreu).

rétablissent la croyance en un éternel retour du « malheur juif ». Ce n'est pas qu'il ait la certitude que l'avenir est radieux et la haine définitivement conjurée, ce n'est pas qu'il ignore que l'Histoire est tragique et que le mal présente quelque chose d'irréductible. Le malheur juif est assurément plus une constante qu'une exception à la règle, un scandale intolérable. Mais il ne peut et ne doit surtout pas dispenser de l'impératif catégorique de penser ce qui peut et doit être fait pour transformer cette condition d'oppression. D'autant qu'Israël, en dépit des contingences particulières dans lesquels il se trouve, a permis d'opérer ce renversement psychique substituant la responsabilité ici et maintenant au messianisme repoussé à la fin des temps. Le sort de son peuple inspire à A. B. Yehoshua moins le devoir de commémorer les douleurs subies que la volonté de remédier et d'interrompre ce cours mortifère. Sisyphe ne saurait être un modèle dont il conviendrait de s'accorder. Ce refus de la fatalité souligne *a contrario* la suprématie morale que Yehoshua accorde à l'exercice de la responsabilité. En toute circonstance, l'homme doit se demander à quoi elle l'engage. Or, nul n'est exonéré de cette épreuve : et pas plus la victime que le bourreau. C'est là que Yehoshua se montre exigeant, allant jusqu'au bout de ce sens irréfragable de la responsabilité. Que le bourreau soit coupable ne dispense pas, en effet, la victime, et surtout les survivants, de penser à ce qu'ils auraient dû faire, mais surtout à ce qu'il leur incombe de faire pour réduire le risque que le bourreau réitère son acte. Il faut agir comme si l'on était convaincu que l'action que l'on mène est à même de modifier le comportement de l'adversaire. « Certes, admet Yehoshua, on ne peut rien faire si l'on passe à côté d'une bombe qui est sur le point d'exploser, mais, en revanche, on peut faire en sorte, sur le plan politique, que l'homme qui a jeté la bombe

n'ait plus de motivation de le faire. »⁵ Cet impératif de la responsabilité vaut tant pour les Juifs que pour les Palestiniens. Mais comme Yehoshua estime devoir s'adresser aux siens, il se préoccupe d'abord de dégager la part de responsabilité d'Israël et des Israéliens, reprochant au gouvernement comme à ses concitoyens de ne pas avoir fait tout ce qui était possible « pour ne pas pousser [les Palestiniens] à une action suicidaire dans laquelle ils nous entraîneront également ». Et il ajoute que « cette disposition suicidaire n'est pas autonome, elle dépend aussi de nos actes. »⁶ Et Yehoshua de reprendre à son compte la célèbre formule de Ben-Gourion pour la retourner dans un sens inédit qui n'est pas celui du fait accompli, mais celui des effets de l'action : « Ce qui compte, ce n'est pas ce que diront les nations du monde (*Goyim*), mais ce que feront les Juifs ».

Cette élévation de la responsabilité au premier rang des attitudes humaines morales, Yehoshua estime la devoir à une source juive (le sionisme), à une source grecque (Le « Connais-toi toi-même » de Platon), à quoi l'on pourrait ajouter également une source française : l'existentialisme sartrien.

Le sionisme est d'abord pour Yehoshua la décision historique du peuple juif de prendre en charge son destin, de se constituer en communauté nationale majoritaire, de telle sorte qu'il soit délivré des problèmes et des complexes que pose la condition minoritaire en général, et la condition minoritaire juive en particulier. Certes, Israël n'a pas été créé sans conflit, et à ce jour, celui-ci polarise l'attention intérieure et internationale, menace son existence comme sa légitimité. Toutefois, les attributs de la souveraineté

5. Yotam Reuveny, *Diokan 2 Avraham B. Yehoshua, Two interviews and notes*, Tel-Aviv, Nimrod, 2003, (en hébreu).

6. Avraham B. Yehoshua, « La totalité clarifiée entre le couteau et le missile », *Politika*, n°37 mars 1991, page 5, (en hébreu).

neté modifient la gestion du conflit. En ce sens, pour difficile qu'elle soit, la situation vécue par les Israéliens n'est pas comparable, aux yeux de Yehoshua, à celle qui fut le lot des juifs en butte aux persécutions. Même si la maîtrise de la force engendre chez lui de graves inquiétudes morales.

C'est en s'appuyant sur la formule de Platon qu'il étend son enquête du niveau individuel à celui de la nation, et cherche à scruter avec la même ardeur l'histoire collective présente et passée. Enfin, on peut émettre l'hypothèse d'une parenté sinon d'une influence sartrienne. Yehoshua adapte au contexte qui est le sien cette idée d'une liberté en situation, d'une conduite authentique et le refus de la mauvaise foi.

Cette conception d'une responsabilité toujours en éveil, soucieuse, en permanence, de procéder en amont comme en aval à son examen de conscience — qu'avons-nous fait et que devons-nous faire ? —, si elle peut être entendue et apparaît même louable lorsqu'il s'agit du conflit israélo-arabe, suscite souvent malentendu et incompréhension lorsqu'elle est appliquée à l'antisémitisme. Il est moralement inadmissible d'expliquer la misogynie par le comportement des femmes, le racisme par ce que font les noirs ou les Arabes. Et il ne devrait pas en être autrement pour l'antisémitisme. C'est Theodor Lessing qui avait conceptualisé comme discours de « la haine de soi » et stigmatisé, à juste titre, la prose de ces juifs convaincus que c'était bien aux mœurs des Juifs qu'il fallait imputer l'origine de leurs maux. Lorsque Yehoshua se demande s'il n'y a pas dans la structure même de l'identité juive un facteur de déstabilisation qui réveille potentiellement les forces de haine, il est tout à fait conscient qu'il s'avance en terrain miné tant il est suspect de chercher une explication dans l'identité des persécutés, là où la seule raison qui

vaille doit être trouvée dans la psychologie individuelle et collective des persécuteurs. Il prête ainsi le flanc à l'accusation, qu'il récuse vigoureusement, de justifier l'antisémitisme. Yehoshua condamne à l'avance toute confusion, tout dérapage, toute manipulation de ses thèses visant à leur faire dire ce qu'il ne dit pas et ne pense pas. Son approche se situe aux antipodes de la « haine de soi » : Yehoshua se garde bien de mettre en cause quoi que ce soit de ce que les juifs font ou pensent. Ni leurs mœurs, ni leurs ambitions, ni leur patriotisme ou leur cosmopolitisme, ni leur rapport prétendu à l'argent ou à la révolution ne sauraient passer pour des facteurs générant et justifiant une réaction hostile. L'antisémitisme étant un phénomène de longue durée, Yehoshua estime qu'il est trop réducteur pour un esprit en quête de synthèse de se tourner vers ses occurrences historiques, discernant pour chacune d'elles le faisceau unique de causes conjoncturelles qui l'expliquent. Il doit bien y avoir, suggère-t-il, une cause structurelle aussi permanente que l'antisémitisme, qui permettrait de comprendre pourquoi celui-ci réapparaît de manière cyclique dans des sociétés qui diffèrent pourtant les unes des autres, autant, d'ailleurs, que les juifs, qui ne sont pas les mêmes d'une communauté à l'autre, et d'une époque à l'autre. Cette quête des racines profondes de l'antisémitisme ne répond pas à une curiosité d'ordre historique et intellectuel. Il ne s'agit pas pour Yehoshua d'appréhender le passé en tant que tel, mais, une fois mis à nu ce fondement structurel, de tirer les conclusions adéquates pour désamorcer sa résurgence éventuelle. Affaire de survie !

La réponse sioniste classique avait consisté à pointer du doigt l'exil, et notamment sa faille politique et démographique : en tant que minorité ethno-religieuse au sein d'une population majoritaire, les juifs, sont, de par leur disper-

sion, vulnérables face à une haine qui les vise. Sans aucun doute, nombre de sionistes ont opéré ce glissement consistant à voir dans l'exil, plus qu'une condition objective de l'antisémitisme, sa cause immédiate. Yehoshua va plus loin et considère que ce qui altère le rapport des sociétés majoritaires à leurs minorités juives est la double structuration de l'identité juive. Celle-ci joue sur les deux tableaux — identité religieuse forte d'ingrédients nationaux et identité nationale forte d'ingrédients religieux. Qui plus est, elle présente un aspect excessivement virtuel dans la mesure où l'on se réfère à une patrie lointaine où l'on ne vit pas et à une langue que l'on ne parle pas, mais que l'on cultive, l'une et l'autre, dans l'imaginaire par souci de distinction. Voilà de quoi troubler les sociétés, lesquelles se retournent contre leurs juifs. Or, si l'on revient aux valeurs fondamentales invoquées par Yehoshua — son optimisme, son refus du fatalisme et son sens aigu de la responsabilité — on devine aisément où il veut en venir et ce qui motive son approche et sa conclusion : puisqu'il est exclu que l'antisémitisme soit une fatalité permanente inscrite dans l'ordre des choses, il faut tenir pour possible la perspective de l'éliminer, ou, du moins, celle d'en réduire le niveau d'intensité. Il faut, pour cela, agir, sur l'un ou l'autre des acteurs. Il est assurément peu probable que le protagoniste antisémite soit capable, par enchantement ou par auto-persuasion, de renoncer à la haine qu'il éprouve. Il convient, donc, de se tourner du côté des Juifs qui, peut-être, détiennent le moyen de diminuer la pression antisémite, ce qui aurait l'avantage inestimable de les préserver d'une catastrophe à venir. Le problème de l'antisémitisme reste bien celui des non-juifs. Il faut évidemment s'interroger sur leur seuil d'intolérance ; mais dans la mesure où les juifs sont les cibles visées, les moyens de s'en

prémunir relèvent, bel et bien, de leur responsabilité, et le plus tôt sera le mieux.

Ses propositions ne sont pas, comme le pensent ses détracteurs, une apologie réitérée du sionisme. Ce serait réduire sa pensée au niveau de la propagande. Elles découlent de sa conviction que c'est aux Juifs de prendre les devants — comme ils l'ont déjà fait, au demeurant, en se regroupant dans l'État d'Israël en majorité souveraine pour y recomposer l'identité juive dans sa dimension territoriale et linguistique, la rendant ainsi moins virtuelle pour les Juifs comme pour le reste du monde. Toutefois, Yehoshua a pu constater que cette partie du peuple juif restaurée dans son foyer national, et à laquelle il appartient est, elle aussi, exposée sous la forme de l'antisionisme, à la vindicte. Celle-ci dépasse souvent la critique légitime et place Israël au ban des nations. C'est là une raison supplémentaire de procéder à l'accomplissement définitif de cette opération identitaire israélienne encore inachevée : dissocier dans l'identité juive l'aspect national de l'aspect religieux. C'est alors que la révolution sioniste aurait un avenir. À s'arrêter en chemin comme elle fait, elle résout certains problèmes, mais elle en maintient d'autres tout aussi cruciaux, et qui sont liés non seulement à la diaspora, mais aussi à la structure de l'État d'Israël et son identité tant par rapport à la population juive observante qu'à la population arabe. Cette révolution, si elle venait à s'accomplir, aurait une portée décisive sur cette partie des nouveaux immigrants de l'ex-Union soviétique qui ne sont pas juifs en vertu des critères du judaïsme traditionnel, tout en étant Israéliens sur le plan civique, et, de surcroît, en voie de l'être également sur le plan de la langue et de la culture. Cette révolution identitaire, le sionisme en a posé les jalons avec la création de l'État d'Israël et la production d'une identité

nationale israélienne. Il est indéniable qu'elle n'est pas stabilisée, qu'elle génère encore maintes ambiguïtés. Or, Yehoshua fut l'un des premiers à les cerner, une fois de plus. « Israélien » désigne une communauté politique : celle de tous les citoyens d'Israël indépendamment de leur appartenance ethnique, de leur confession religieuse et de leur langue. Toutefois, il n'existe pas, officiellement et juridiquement, de nation israélienne ou de peuple israélien. À cet égard, Israël n'est pas encore, comme il le souhaiterait, au diapason des nations du monde. La normalisation d'Israël est encore en gestation.

Cette notion de normalité, Yehoshua en a fait son leitmotiv, le mot-clé de sa réflexion sioniste, au grand dam de nombreux Israélins indéfectiblement attachés à leur singularité juive. Ils y voient la réduction d'Israël à un « État comme les autres », ce qui leur apparaît une chimère impraticable autant qu'un idéal contestable. C'est la raison pour laquelle son « Plaidoyer pour la normalité » fut l'essai éponyme du recueil tout entier⁷. Normaliser la condition juive suppose un étalon dont on peut se demander ce qu'il est, qui le détermine, et au nom de quoi on devrait se soumettre à son hégémonie. Le mot présente, en outre, une connotation péjorative qui l'associe à des notions telles que médiocrité, uniformité et moyenne⁸. À l'ère du post-modernisme, du multiculturalisme et du *politically correct*, il

7. Le recueil d'essais publié en Israël en 1980 (*Be-Zehout ha-normaliout*, Tel-Aviv, Shocken) fut partiellement traduit en français sous le titre : *Pour une normalité juive* (Liana Lévi, coll. « Opinion », 1992).

8. Le terme en France a aussi ses avatars péjoratifs : outre la mise en cause de la « normalisation » en psychologie par la critique anti-psychiatrique, notons également son emploi spécifique dans le vocabulaire politique pour désigner la mise au pas des Tchèques et de leur expérience de « socialisme à visage humain » durant le « Printemps de Prague »), avec l'invasion des forces du « Pacte de Varsovie » en août 1968.

est indéniable que le terme n'a pas bonne presse. Pourquoi devrait-on normaliser la condition juive et liquider cet héritage singulier ? Pour s'aligner sur l'Occident ? Mais celui-ci, pour avoir mis en avant des principes d'organisation sur une base nationale, n'est pas aussi dégagé de ses racines religieuses, et chrétiennes en l'occurrence, qu'il le prétend. Cette normalisation implique qu'Israël coupe ses liens avec la diaspora. N'est-ce pas tout le projet sioniste qui est remis, par là, en cause ? Yehoshua ne se fait-il pas ainsi, malgré lui, l'allié de ces juifs antisionistes qui réclament à cor et à cri la rupture inverse : celle de la diaspora avec Israël ? En outre, pourquoi Israël devrait-il renoncer aux communautés juives à travers le monde qui se sont ralliées à sa centralité, alors que depuis une ou deux décennies à peine, un certain nombre de nations développent plus que jamais leurs liens avec leurs diasporas respectives ? On voit bien que les propositions de Yehoshua soulèvent autant d'objections que d'approbation, et forcent le respect par ceci qu'elles suscitent et même ressuscitent un débat qu'on croyait tombé en désuétude. Dans l'esprit de Yehoshua, cette normalisation n'est en aucune manière un renoncement à des exigences morales. Inversement, ce sont les partisans de la domination exercée sur le peuple palestinien, ceux-là mêmes qui stigmatisent cette vision de la normalité, qui portent préjudice à Israël et en font un État comme les autres. Yehoshua entend par normalité le fait que les Juifs établis en Israël se sont enfin dotés des instruments semblables à ceux adoptés par les nations – ce qui ne veut pas dire, évidemment, qu'il en fera le même usage. Cette mutation mérite d'être explicitée par un changement de nom, passant de l'identité juive associée à la diaspora à l'identité israélienne liée à l'État d'Israël. Elle marque, pour Yehoshua, la métamorphose d'une identité partielle en une identité totale – partielle,

en ce qu'elle est réduite et confinée en diaspora à un aspect strictement familial, cultuel et communautaire, dépourvue de toute dimension collective et politique ; totale, en ce que l'État d'Israël offre, par le territoire du même nom où sa souveraineté est établie, par la renaissance de l'hébreu comme langue parlée, littéraire et vernaculaire, par le regroupement croissant de ses membres épars, par l'établissement d'un espace public où ils déterminent, comme un plébiscite de tous les jours, l'identité politique et culturelle de la Cité. Cette « israélisation » d'Israël serait, en fait, une républicanisation : elle institutionnaliserait définitivement la suprématie de l'identité nationale au détriment de l'identité religieuse, ainsi que l'intégration politique et nationale des Arabes d'Israël dans la nation.

Cette perspective effraie les sionistes religieux qui s'opposent tant à la laïcité institutionnelle de l'État d'Israël qu'à l'invention d'une nation israélienne transcendant les clivages confessionnels. L'État juif, tel qu'ils le conçoivent, exige, d'une part, le maintien de cette soudure unissant ces deux composantes nationale et religieuse de l'identité juive, et d'autre part, la conformité de l'espace public aux lois religieuses relatives à la gestion de la Cité.

Pour étayer sa vision des choses, Yehoshua se réfère souvent au modèle républicain tel qu'il s'est incarné en France depuis la Révolution. Toutefois, en approuvant la logique de l'émancipation consistant à accorder tous les droits aux individus, mais à n'en accorder aucun comme nation, Yehoshua n'a pas recueilli au sein des élites arabes d'Israël le soutien escompté. Sa proposition remaniée d'aligner Israël sur le système espagnol dans lequel les minorités basques et catalanes disposent d'un statut d'autonomie au sein d'un État-nation n'a pas été mieux reçue. En tant que communauté autochtone (à la différence

d'une communauté immigrée), et, de surcroît, majoritaire jusqu'en 1948, partie intégrante de la nation arabe, hégémonique à l'échelle de la région, ces élites politiques et intellectuelles revendentiquent, pour la communauté des Palestiniens d'Israël, ainsi qu'ils s'auto-proclament, outre l'égalité des droits, l'égalité devant la loi, outre la reconnaissance de leur personnalité culturelle, confessionnelle et linguistique, la reconnaissance de leurs droits nationaux : autrement dit, le droit de peser autant sur les symboles culturels de l'État que sur la décision politique – ce que Yehoshua leur dénie, estimant que ce n'est qu'au sein d'une Palestine indépendante et souveraine, voisine d'Israël, que les Palestiniens auront toute légitimité et toute liberté de réaliser la plénitude de leurs droits nationaux.⁹

Avraham B. Yehoshua a toujours pressenti qu'une réconciliation durable et profonde avec les Arabes exigeait une tentative méthodique de repenser le sionisme à la lumière des objections qu'ils avancent. Aussi convaincu soit-il du rôle bénéfique et même salutaire que le sionisme a joué pour le peuple juif, de sa légitimité interne, il ne s'est pas dérobé à la tâche de penser, d'une manière exigeante, les fondements de sa légitimité externe. Non pas tant celle qui sied au monde occidental, mais bien la légitimité à laquelle le monde arabe, et en premier lieu les Palestiniens, pourrait consentir. Gageure ? Peine perdue ? Mais la résignation devant le rapport de forces n'est-elle pas une base tout aussi aléatoire

9. En 1985, une polémique fortement médiatisée a opposé à ce sujet le poète et romancier palestinien Anton Shammas (auteur d'*Arabesques* écrit en hébreu) et Avraham B. Yehoshua en 1985. David Grossman a relaté dans son reportage sur les Arabes d'Israël l'échange franc mais courtois entre les deux écrivains. Voir David Grossman, *Les Exilés de la Terre promise*, Seuil, 1998.

susceptible d'être remise en question s'il venait à être modifié ? Une fois de plus, l'on voit que Yehoshua ne se contente pas de prendre position sur telle péripétie et telle conjoncture. Son devoir d'intellectuel était de penser une légitimité universelle du sionisme, différente des raisons traditionnelles invoquées par les Juifs. C'est qu'il ne suffit pas d'avoir raison au regard de Dieu et de la Bible, au regard de l'Histoire et de sa culture. Il faut fournir d'autres arguments qui puissent être entendus et admis par celui à qui la cause a porté préjudice. Yehoshua déconstruit, pourrait-on dire, les arguments ordinaires. Il les relativise et montre bien qu'ils restent non opératoires pour obtenir cette reconnaissance indispensable à la paix. Ayant démontré, un à un, la vacuité des critères fondés sur le droit historique, le droit religieux, le travail, les résolutions internationales, la modernisation, il ne fait reposer, en dernière instance, le droit d'Israël à s'être établi aux dépens d'une population autochtone que sur la détresse. Ni plus ni moins. En un certain sens, on peut dire que son essai est l'illustration argumentée de cette fameuse parabole par laquelle Isaac Deutscher, le biographe de Trotsky, avait admis le sionisme : « Un homme saute du toit d'une maison en flammes dans laquelle plusieurs membres de sa famille ont déjà péri. Il atterrit indemne ; mais, en tombant, il heurte une personne qui se trouvait sur le trottoir et lui casse bras et jambes.

Il n'avait pas le choix ; cependant il est la cause du malheur qui a frappé le blessé. »¹⁰

Pour se revendiquer comme Israélien, Yehoshua n'en reste pas moins juif : par cette sensibilité qui le détermine à chercher toujours la responsabilité de l'homme juif dans l'Histoire. Responsabilité, et non-culpabilité. La nuance est de taille. Infatigable, répondant à tous ces interlocuteurs, Yehoshua répond de leur destin. Et à défaut de l'avoir écrite, ne peut-on dire qu'il vit cette maxime : « Si je ne suis pas pour moi, qui le sera ? Et si je ne suis que pour moi, qui suis-je ? Et si ce n'est pas maintenant, alors quand ? » (*Pirké Avot*, Maxime des pères).

(Postface à A. B. Yehoshua, *Israël, un examen moral*, Calmann-Lévy, 2005)

Avec l'autorisation de l'auteur et des éditions Calmann-Lévy que nous remercions.

10. Voir « La guerre israélo-arabe de juin 1967 », in Isaac Deutscher, *Essais sur le problème juif*, Payot, coll. Études et documents, 1969, p. 167.