

L'État-gardien, État de l'Autre

Danny Trom

1.

La singularité de la trajectoire historique des Juifs, prise sous un angle politique, tient au fait que le pouvoir politique y est toujours d'abord pensé comme pouvoir de l'Autre. L'exil, la *galout*, n'est pas une simple dispersion, sinon elle ne serait rien d'autre qu'un équivalent du grec diaspora. Diaspora est une notion strictement écologique. La diaspora grecque est composée de colonies éloignées géographiquement de la Cité-mère. En ce sens restrictif, il a existé des diasporas juives, des entités juives éloignées de la Judée, comme celle d'Alexandrie avant la destruction du second Temple. Ce qui distingue la *galout* de la diaspora n'est pas seulement que le centre territorial se trouve progressivement évidé, que ne subsiste finalement que des périphéries: le corps politique désormais disséminé continue malgré tout, malgré la défaite, malgré la destruction du Temple, de Jérusalem, malgré la perte de sa base territoriale, de penser et d'assurer son unité. La *galout*, consécutive à la destruction du premier Temple par Babylone, puis du second par Rome, n'acquiert ses caractéristiques qu'à travers le sens donné par les exilés à leur défaite et à leur dissémination. L'exil procède de la perte du «Royaume d'Israël» et impulse la trajectoire des Juifs en direction de sa restauration. Culpabilité, perte, deuil, renoncement temporaire, d'une part, attente et espoir d'une fin de l'exil, de l'autre, forment ensemble le champ de tension propre à la condition politique des Juifs. La condition exilique a ceci de particulier: le pouvoir politique, perdu, est désormais pouvoir politique de l'Autre. L'État, «le royaume», *malkhouth*, en est venu à signifier, dans la littérature rabbinique, pouvoir étranger, pouvoir du dominant, pouvoir oppresseur. Si l'on s'en tient à ce constat, si tout pouvoir politique est pour les Juifs pouvoir politique de l'Autre, alors les Juifs forment un collectif défait,

dispersé et absolument dominé. Pourtant, depuis la première formulation du paradigme exilique, cette domination n'est pas envisagée de manière univoque. Le prophète Jérémie prend acte de la défaite face à Babylone en reportant la faute du désastre sur Israël, puis annonce par avance le retour à venir des exilés, et prescrit entre-temps au peuple une feuille de route conforme à la volonté de Dieu : s'installer paisiblement à Babylone, accepter sa dépendance et sa soumission au grand roi impérial, souhaiter la paix et la prospérité du Royaume étranger auquel les Juifs sont désormais assujettis. Se lit ici la matrice d'une composition caractéristique de l'exil, y compris cet exil que les rabbins savent durable, celui qui procède de la défaite face à Rome. Le pouvoir politique étant désormais celui de l'Autre – du grand roi impérial, et par analogie de tout roi étranger – il faudra l'accepter, s'y ajuster, s'y articuler afin de survivre politiquement.

2.

Cette articulation passe par un compromis. Les Juifs doivent composer avec l'État étranger à l'intérieur duquel ils résident. Cette composition admet deux angles de description. La première, explicite, est résumée dans l'adage rabbinique *dina de-malkhouta dina* (« la loi du Royaume est la loi »), formulée précocement dans la Michna. Ici, le Royaume étranger est saisi à travers la loi qui y prévaut, la loi de l'autre. Car en exil, les Juifs sont confrontés à deux lois : leur propre loi, c'est-à-dire la loi de Moïse (la Tora), celle que Dieu, leur roi, leur a prescrite, et la loi du royaume étranger, celle qui s'impose fortuitement dans leur pays de résidence, lieu dans lequel ils ont échoué au hasard de leur errance. L'adage affirme que la loi du Royaume est la loi aussi pour les Juifs, à condition qu'elle soit compatible avec leur propre loi. S'enclenche ici un travail de conciliation afin de rendre compatible l'obéissance à deux lois. Mais la manière dont les rabbins procèdent à cette articulation ne se résume pas à une simple mise en compatibilité : la loi du Royaume n'est pas envisagée comme une loi étrangère qui s'impose de l'extérieur, par nécessité. Elle est internalisée : les Juifs font « comme si » la loi étrangère était la loi juive, de sorte qu'ils pensent la loi de l'Autre, dès lors qu'elle ne contredit pas la loi juive, qu'elle répond à quelques critères minimaux (par exemple l'existence de tribunaux), comme émanant d'eux-mêmes ; elle s'impose comme si elle était le produit de leur propre décret. Le geste est singulier : la loi étrangère vaut pour les

Juifs à travers son internalisation quasi fictive. La loi du royaume s'impose « comme si » elle était leur loi, comme si elle leur était propre.

Cette transaction admet un autre angle de lecture pour lequel la littérature rabbinique n'a pas forgé d'adage, mais que l'on pourrait, pour simplifier, résumer par la formule « le roi du Royaume est le roi ». Ici, le pouvoir étranger n'est pas saisi comme pouvoir de légiférer, de dire la loi, mais comme autorité politique. Le roi étranger est en somme le roi des Juifs, et pourtant les Juifs n'ont qu'un seul roi qui est le roi du monde. En exil, les Juifs ne sont pas donc pas seulement confrontés à deux lois, ils sont soumis à deux rois : leur roi, Dieu, qui leur assure une protection réputée infaillible, et le roi du pays de résidence, faillible, mais dont ils dépendent effectivement. Il leur faut donc organiser leur double soumission et leur double allégeance, sans trahir ni le roi des rois (Dieu) ni le roi territorial que la littérature rabbinique appelle souvent « roi de chair et de sang ». Dieu a certes chassé les Juifs de Son domaine, de la terre qu'il leur a promise, et ce faisant, il a aussi détruit le Temple, Sa propre résidence. Il a donc livré Son peuple aux mains de rois étrangers, mais Lui aussi, désormais sans domicile fixe, les accompagne en exil et veille sur eux. L'exil est une expulsion dans un monde hostile, mais Dieu confie momentanément son peuple au roi étranger qui a pour obligation de le préserver. Les Juifs font donc « comme si » le roi étranger était leur roi parce que sa domination sur les Juifs est voulue par le roi du monde qui se tient au-dessus de tous les rois territoriaux. Lorsque et si le roi étranger protège les Juifs, il remplit la fonction qui échoit par principe à Dieu. C'est pourquoi Dieu et le roi étranger partagent le titre de roi, de *melekh*. Ici aussi, c'est « comme si » le roi du pays de résidence était le roi d'Israël. Il l'est dans la stricte mesure où il endosse la fonction protectrice qui revient en principe à Dieu seul. Le pouvoir de l'Autre est donc internalisé, mais jamais immédiatement accepté ni incorporé, puisque le roi étranger est le roi des Juifs par hypothèse, et à titre supplétif. Que le roi étranger soit le roi d'Israël doit être continûment vérifié empiriquement.

3.

Cette ambivalence à l'égard de l'État, à l'égard du pouvoir de l'Autre sur Israël, est redoublée d'un rapport originellement ambigu à l'idée qu'Israël puisse acquérir un pouvoir sur lui-même, dès lors que ce pouvoir n'est pas immédiatement celui de Dieu sur Son peuple. En témoigne le récit,

abondamment commenté dans la tradition rabbinique, de l'avènement du royaume d'Israël. Dans le Livre de Samuel, la royauté émerge d'une défiance du peuple à l'égard de Dieu puisque, pris de peur face à ses ennemis, le peuple réclame au prophète Samuel un roi sur Israël (« afin que nous soyons comme les autres peuples »). Or, se donner un roi signifie ipso facto douter que Dieu le soit. Assurer sa propre sécurité, assurer les moyens de sa propre survie passe alors inévitablement par la trahison. Dieu agréé pourtant la demande du peuple (« écoute la voix du peuple », dit-il à Samuel) tout en rappelant que lui seul est le roi d'Israël (« c'est moi qui règne sur eux », « c'est moi qu'ils ont rejeté », précise-t-il, et non toi, le prophète). Le récit de l'avènement de la royauté, du pouvoir d'Israël sur lui-même, est donc nimbé d'un halo de réprobation. Le pouvoir sur soi est accordé et réprouvé, critiqué et concédé. Dans son *Königtum Gottes* paru en 1932, Martin Buber décrit l'avènement de la royauté (de l'État) comme une malencontreuse fonctionnarisation du charisme de Moïse. Buber fixe, à l'appui de cet épisode, l'équation entre État, nationalisme et violence. Même le pouvoir sur soi, en somme, est un pouvoir étranger. Le pouvoir d'Israël sur lui-même, l'État pour soi, apparaît alors toujours comme une *imitation fautive* du pouvoir de l'Autre.

4.

En exil, « Royaume étranger » – que la littérature rabbinique range sous le type « Edom », Empire romain païen, puis christianisé, Empire guerrier par excellence – est certes synonyme de pouvoir étranger malfaisant, pouvoir de l'Autre qui domine Israël, et pourtant, tel est le cadre à l'intérieur duquel les Juifs doivent perdurer, de sorte que le pouvoir étranger doit être saisi positivement, soit sous l'angle du pouvoir de légiférer soit sur l'angle du pouvoir de protéger. La transaction aménage une quasi-autonomie législative et une quasi-hétéronomie politique et se matérialisera dans la communauté juive, la *kehila*. Toutefois, la condition exilique est tendue par l'espoir que le pouvoir de l'Autre sur Israël prenne fin, qu'Israël soit restauré dans l'avenir. Cet espoir prend pour nom messianisme, espoir de libération du joug étranger et d'assemblément sous l'autorité de Dieu, roi d'Israël, à Jérusalem. L'espoir messianique dessine une situation idéale où Israël n'est plus confronté à deux lois ni n'est sous le joug de deux rois. S'ensuit une ambivalence des Juifs à l'égard de l'État, « l'État de César », qui est toujours l'État de l'Autre, et un rapport contrarié à l'acquisition d'un pouvoir sur

soi, celui de disposer de soi-même «comme toutes les nations». En exil, l'État est alors toujours État de l'Autre, et il n'est État pour soi, État des Juifs, que sous la modalité du «comme si», fictive, mais néanmoins réelle dans ses conséquences. Dans le *Livre de Samuel*, le peuple fait comme si Dieu n'était pas son roi, sachant qu'il l'est, mais sans en accepter toutes les conséquences, à savoir qu'Il règne sur le peuple. La théocratie directe, ou en termes subversifs, l'anarchie d'Israël, qui est pouvoir soi de soi sans médiation aucune, s'y trouve questionnée, valorisée et cependant fissurée. Et en exil, l'État est par définition État de l'Autre, mais, ici aussi, sans en accepter toutes les conséquences: c'est comme si le roi étranger était le roi des Juifs, à condition qu'il agrée que Dieu exclusivement soit le roi d'Israël, qu'il ne soit en somme qu'une fonction secondaire du pouvoir divin.

5.

Il s'ensuit que l'avènement d'un État pour soi, d'un État-juif, qui soit une simple réplique de l'État de l'Autre, mais pour soi-même, pose un problème difficile à surmonter, dès lors que le cadre exilique est postulé. Se dessine alors un dilemme, dont on n'est pas sorti. Si l'État pour soi est incompatible avec la condition exilique, alors l'avènement d'un État-juif signe la fin de l'exil. Il n'est peut-être pas restauration définitive, mais une étape décisive sur la voie de la rédemption. Mais si l'avènement d'un État-juif n'abolit pas la condition exilique, c'est que cet État n'est pas pouvoir sur soi, à la manière dont l'est l'État de l'Autre. Mais alors, que peut bien signifier un État pour soi qui ne soit pas réplique de l'État des autres nations? Cette question ne se pose que dans le contexte politique moderne organisé par le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes. Elle ne vaut que dans cette configuration moderne marquée par l'avènement de la souveraineté populaire, lorsque la souveraineté n'échoit plus au roi, mais au peuple. Dans ce contexte, l'État de l'Autre doit se comprendre comme l'État d'un peuple, d'un peuple capable de s'autogouverner. Le peuple, ordonné, appelé alors «nation», dispose d'une instance de représentation, qui réfracte son unité, et d'un instrument d'action, qui prolonge sa volonté d'agir sur soi-même et en direction de l'extérieur. L'État-peuple procède du triomphe du principe du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes qui a débouché sur un monde composé d'États-nations. Dans un tel monde, l'émancipation des Juifs a signifié – pour la première fois – que l'État de l'Autre est aussi, complètement,

l'État pour soi, l'État des Juifs devenus citoyens. À l'ère de l'émancipation, les Juifs furent, abruptement ou par étapes, invités à entrer dans le corps de la nation, à considérer que l'État-peuple était le leur, qu'ils en étaient politiquement indistincts. L'État était désormais le leur non pas « comme si », non pas fictivement, conformément à la transaction traditionnelle, mais réellement. Le franco-judaïsme et le germano-judaïsme nés au XIX^e siècle furent des expressions de cette révolution : les Juifs, jusqu'alors face à l'État de l'Autre, confrontés à l'État étranger, intègrent à présent le corps de la nation, de sorte que l'État qui réfracte l'unité du peuple, est devenu le leur. On touche ici à la fin du paradigme exilique qui postule l'existence d'un quasi-corps politique séparé résident à l'intérieur du pays étranger. Le pays de l'aliénation devient le pays de la libération, d'où la tonalité nettement messianique qui traverse la célébration de cet agencement moderne.

6.

C'est précisément dans cette même configuration où le monde est idéalement composé d'États-nations que l'État pour soi, l'État pour les Juifs, devient synonyme d'État-peuple, d'État-juif, État-nation des Juifs. Le sionisme politique semblait décliner une version de cette aspiration générale sur le cas particulier des Juifs. Cette seconde révolution se profilait, à partir du diagnostic de l'échec de la première. C'est pourquoi émancipation et sionisme contrariaient tous deux le paradigme exilique. Franz Rosenzweig ramassa en une formule saisissante ce qu'il considérait comme des options erronées : « Le juif est dans l'État parce que l'État ne peut être dans le juif ». Dit autrement : les Juifs sont dans l'État, qui est toujours État de l'Autre, parce que l'État ne peut jamais être juif, à moins de trahir le propre d'un corps politique qui par essence ne se coule pas dans une forme étatique. Est-ce dire que l'avènement historique d'un État-juif, nommé État d'Israël, est imitation de l'État de l'Autre ? Il le serait, s'il était un État-nation du peuple juif, s'il était l'alignement des Juifs sur le paradigme politique européen. Mais il ne l'est pas s'il est, comme Theodor Herzl le concevait, une solution au problème du danger qui continue de planer sur le peuple *malgré* l'émancipation. Herzl ne cherche pas la meilleure solution, une solution émancipatrice, mais la moins mauvaise, celle qui met les Juifs à l'abri des persécutions. La mise à l'abri de ceux qui éprouvent le danger n'équivaut aucunement à cette « auto-émancipation » que Léon Pinsker appelait de ses

vœux. Un État destiné à l’asile politique est un État-gardien¹. Il ne partage pas les traits de l’État-nation, solution idéale forgée par la modernité politique européenne. Car le peuple déborde ici le cadre de cet État, il demeure donc extérieur à cet État, qui n’est pas destiné à le représenter, ni *a fortiori* à l’incarner. L’État remplit cette fonction qui en exil revient à l’État de l’Autre, à savoir la protection des Juifs. En ce sens, l’État d’Israël est n’est pas une imitation du paradigme politique européen : quel que soit le régime qu’y adoptent ceux qui en sont citoyens, il demeure État de l’Autre sous le rapport de la fonction protectrice, appelée à être remplie en exil par une instance, quelle qu’elle soit, fût-ce un État-juif, fût-ce un État mal nommé.

1. Sur la notion d’État-gardien, cf. Danny Trom, *Persévérance du fait juif. Une théorie politique de la survie*, Éditions de l’EHESS/Gallimard/Le Seuil, collection « Hautes Études », 2018.