

LES JUIFS, ENTRE MINORITÉ ET HÉGÉMONIE

PAR JOËLLE MARELLI*

À PROPOS DE

Enzo Traverso, *La Fin de la modernité juive. Histoire d'un tournant conservateur*, Paris, La Découverte, 2013, 190 p., 19,50 €

et de Judith Butler, *Vers la cohabitation. Judéité et critique du sionisme*, trad. de G. Le Dem, Paris, Fayard, 2013, 360 p., 23 €.

Naguère « *foyer de la pensée critique du monde occidental* », les juifs sont-ils désormais passés « *du côté de la domination* », sont-ils devenus des auxiliaires du conservatisme ? C'est la thèse défendue par Enzo Traverso dans *La Fin de la modernité juive*. Si cette analyse a de quoi frapper, elle repose sans doute sur une idéalisation et une homogénéisation contestables de « l'identité juive », passée comme présente. Judith Butler aborde quant à elle la question différemment et tente, dans *Vers la cohabitation*, d'imaginer ce que cela pourrait signifier que de s'appuyer sur des « *sources juives* » pour justement critiquer le « devenir-hégémonique » de la judéité.

Ces deux livres très différents témoignent d'un souci convergent de prendre acte de ce que l'on pourrait désigner comme un progressif et déroutant « devenir-majoritaire » des Juifs après la Seconde Guerre mondiale, et plus particulièrement dans les dernières décennies. À partir de cette évolution – qui aurait sans doute paru très improbable en 1945 et encore en 1960 –, quantité de questions se posent à qui s'intéresse au potentiel de transformation des identités collectives minoritaires, et ceci non pas nécessairement pour fournir un modèle aux autres minorités – selon la tentation exprimée ou suggérée dans différentes modalités du discours politique public.

Pourquoi s'intéresser encore « aux juifs » dès lors qu'ils ne forment plus une minorité persécutée mais sont entrés dans une forme de normalité ? D'un point de vue non juif, peut-être parce que les transformations et les transferts de légitimité et d'illégitimité qui accompagnent leur passage dans cette sphère de normalité, voire d'exemplarité, permettent de penser les conditions auxquelles/dans lesquelles une minorité naguère opprimée est autorisée à accéder à une forme de citoyenneté et d'égalité. D'un point de vue « juif » (quant à savoir si cela désigne quelque chose qui a un/le sens commun, disons tout de suite que rien n'est moins sûr), s'interroger sur ce devenir suppose le sentiment d'avoir à reprendre possession (en anglais « *reclaim* », utilisé par Judith Butler, évoque moins l'appropriation – et est moins teinté de ressentiment que « revendiquer »), à *sauver* peut-être, tel ou tel aspect des identités, des mémoires, des héritages juifs captés par la pensée et la politique sionistes.

Les juifs, de la critique de la domination à sa légitimation ?

Traverso adopte une perspective sur le temps long à partir d'un concept historiographique, celui de « modernité juive » dont il emprunte la délimitation à l'historien Dan Diner¹ et qui correspond à un découpage temporel dont il faut dire qu'il est aussi un découpage axiologique. La « modernité juive » s'étend de 1750 à 1950 ; elle commence avec les débats sur l'« amélioration » et la « régénération » des juifs (p. 14)² et se termine après le génocide nazi. C'est le temps de la « confessionnalisation » qui a relégué la judéité dans la sphère privée, et des modalités variables de l'intégration dans les différents pays d'Europe. C'est aussi le temps des contradictions entre la « *structure diasporique des juifs* » et le « *lexique de la modernité politique, dominé par la triade État, nation, souveraineté* » (p. 18), d'où la « *sémantique ambiguë* » (heureuse formule de Dan Diner) de la notion de « peuple juif » entre ethnicité et religion, un « peuple juif » exclu par Hegel de l'histoire comme « *du statut de nation que [...] seule une existence étatique aurait pu lui octroyer* » (p. 18-19). Le sionisme, note justement Traverso, correspond à une tentative pour surmonter ces impasses « *en transformant le peuple du Livre en entité ethno-culturelle et son passé en épopée nationale, jusqu'à son couronnement étatique.* » Cette tendance au national, qui est l'une des manières dont les juifs européens s'efforcent, à partir du XIX^e siècle, de résoudre les tensions inhérentes à leur changement de statut dans des sociétés elles-mêmes en transformation et qui leur restent largement hostiles, n'entre pourtant pas

* Joëlle Marelli est traductrice et directrice de programme au Collège international de philosophie.



dans la composition de la « modernité juive » telle que la comprend Traverso. Cette modernité est au contraire faite du cosmopolitisme et du diasporisme qui définissent les juifs selon l'historien : « *Toute réflexion sur la modernité juive bute sur le cosmopolitisme, sa dimension centrale et fondatrice* » (p. 29). La mobilité cosmopolitique et diasporique impose aux juifs d'inventer des stratégies d'assimilation différenciées selon la configuration culturelle du pays où ils vivent. Ainsi, en Allemagne, la « *quête identitaire de type postnational* » (p. 42) conduira le cosmopolitisme juif à devenir un « *substrat de l'internationalisme* » (p. 43), ce que Rosa Luxemburg exprime passionnément depuis sa prison prussienne, en 1917 : « *Je me sens chez moi dans le vaste monde partout où il y a des nuages, des oiseaux et des larmes* » (p. 44). Une autre expression de ce cosmopolitisme sera la figure du « *juif non-juif* » (*non-Jewish Jew*) d'Isaac Deutscher, peut-être la formule la plus marquante, après-guerre, d'une judéité « *en rupture avec la religion et la culture héritée* » et qui maintient pourtant son affiliation, par une forme de loyauté envers les persécutés : « *La religion ? Je suis athée. Le nationalisme juif ? Je suis internationaliste. Par conséquent, je ne suis juif dans aucun de ces deux sens. Je suis juif, cependant, par suite de ma solidarité inconditionnelle avec les gens que l'on persécute et que l'on*

extermine. Je suis juif, parce que je ressens la tragédie juive comme ma propre tragédie ; parce que j'ai sous les doigts le pouls de l'histoire juive. » (Deutscher, cité p. 54). Pour Traverso, la figure du « *juif non-juif* » forme, avec celle de l'« *étranger* » de Georg Simmel et du « *paria* » de Hannah Arendt, une série de métaphores de la « *condition juive, entre le rejet volontaire du passé et le rejet subi des sociétés européennes en proie aux nationalismes.* » (p. 54) Le juif non-juif de Deutscher incarne, pour Traverso, « *la seule rencontre possible entre les juifs et la modernité* » (p. 54). La réaffirmation deutscherienne du « *postulat marxiste d'une dissolution du judaïsme dans une société émancipée, libérée de toute oppression religieuse ou raciale* » a peut-être été marquée, note Traverso, par l'influence des célèbres *Réflexions sur la question juive* (1946) de Sartre, qui voyait dans l'antisémitisme la cause profonde de la persistance des juifs dans l'histoire (p. 55). Ne pas voir cependant l'écart entre la judéité désidentifiée de Deutscher et l'approche sartrienne, c'est risquer de succomber à la fascination d'une figure désincarnée et idéale dans son abstraction, un peu à la manière du personnage de Gregory Peck, un journaliste qui se fait passer pour juif afin de constater la réalité de l'antisémitisme dans *Le Mur invisible* d'Elia Kazan (*Gentleman's Agreement*, 1947).



Traverso distingue plusieurs modèles de « modernité juive » : le modèle d'Europe orientale « *fait d'exclusion sociale et politique* », le modèle allemand « *fait d'intégration socio-économique, d'assimilation culturelle et d'exclusion politique, en dépit des lois émancipatrices* » et le modèle « occidental », qui accorde aux juifs la reconnaissance sociale et politique mais en entrave les fruits « *par la présence d'un antisémitisme vivace, notamment en France.* » (p. 58)

Il y a donc toujours des « parias » d'un côté et des « parvenus » de l'autre : des artistes, des poètes et des révolutionnaires, mais aussi des financiers, des juifs d'État ou des élites professorales. Traverso n'en caractérise pas moins la « modernité juive » par la créativité culturelle et l'anticonformisme politique des juifs entre 1750 et 1950 – mais aussi par « *l'épuisement d'une trajectoire* » : « *Après avoir été le principal foyer de la pensée critique du monde occidental – à l'époque où l'Europe en était le centre –, les juifs se trouvent aujourd'hui, par une sorte de renversement paradoxal, au cœur de ses dispositifs de domination. Les intellectuels sont rappelés à l'ordre. Si la première moitié du xx^e siècle a été l'âge de Franz Kafka, Sigmund Freud, Walter Benjamin, Rosa Luxemburg et Léon Trotski, la seconde a plutôt été celle de Raymond Aron, Leo Strauss, Henry Kissinger et Ariel Sharon.* » (p. 8)

La désillusion, pendant de l'idéalisation

Accablant constat, dont on se demande quel motif on pourrait avoir de le contester. D'abord parce que la suite de noms propres qu'il égrène semble effectivement résumer une transformation attestée, ensuite par le soupçon qui pèse immédiatement, du point de vue d'une conscience universaliste, sur le type d'engagement qui pourrait justifier de s'en distancier.

Son constat s'accompagne d'un regret perceptible. Une nostalgie mélancolique affleure dans le texte, contrebalancée par l'adoption d'une attitude raisonnablement positive, que l'on peut résumer ainsi : le devenir-majoritaire d'une minorité qui avait tiré de l'oppression une tradition de contestation de l'ordre établi est en lui-même une évolution positive, si l'on admet que la normalisation est le corollaire de la fin d'une singularisation liée à la persécution. Si l'on perd dans ce processus ce qu'il pouvait y avoir d'attachant et de profondément humain dans la position minoritaire et acosmique (la *Weltlosigkeit* de Hannah Arendt), ainsi que dans le caractère subversif intrinsèquement lié à l'existence dans les marges, et qui a donné lieu à la créativité et à l'anticonformisme juifs dans la modernité, on y gagne en revanche le fait que cette minorité n'est plus persécutée. D'autres le sont désormais, et l'ancienne minorité prend place parmi les privilégiés, c'est-à-dire potentiellement au moins

du côté des persécuteurs, ce qu'il faut évidemment regretter – mais ainsi vont les choses.

Ce résumé est schématique dans son fatalisme même, mais le constat l'est à peine moins. À l'évidence, il n'est pas entièrement faux, mais, comme thèse du livre sous diverses formulations (« *la modernité juive a épuisé sa trajectoire* »; « *Au sein du monde intellectuel, la fin de la modernité juive a pris la forme d'un tournant conservateur* »), il est régulièrement contredit, dans le texte même, par l'observation récurrente et longuement étayée du fait que des courants conformistes et identifiés au pouvoir ont toujours existé au sein de la minorité juive – banquiers, industriels, et ces fameux « juifs d'État » sous la III^e République : préfets, généraux, conseillers d'État, députés, sénateurs, ministres et savants (p. 58). Comme le rappelle Traverso, ce modèle vaut également pour l'Italie, où l'élite juive s'identifiait tellement au pouvoir qu'elle est devenue fasciste en 1922. Rien là de très contestataire ni de très flamboyant. Choses connues : la situation minoritaire prolongée pendant des siècles et assortie de l'impossibilité structurelle de toute intégration avant la fin du XVIII^e siècle avait évidemment suscité des stratégies de survie collective sociale et matérielle, avec différenciation de catégories « privilégiées » parmi les défavorisés. Financer les guerres et le train de vie des princes conférait aux « Juifs de cour » un statut et une influence qui leur permettait d'agir comme intercesseurs et protecteurs pour leurs communautés. Ces « parvenus » ont toujours existé et les communautés ont souvent compté sur leur influence pour échapper aux effets de la persécution³. Les juifs d'État, financiers, etc., ont pris leur suite en poursuivant une sorte de tradition en monde hostile. L'Émancipation a inauguré de nouvelles possibilités pour les juifs sécularisés, donnant naissance

à ce que Traverso appelle « modernité juive ». Mais l'historien succombe au risque inhérent à la méthode consistant à établir une sociologie politique de la judéité « moderne » en procédant par généralisations à partir de brochettes de juifs célèbres, avec quelques études de cas basées sur des écrits, des parcours biographiques individuels pendant la période qu'il isole, dont la définition est tout aussi normative.

La question se pose alors de l'enjeu d'un dispositif qui se réfute lui-même avec tant de constance et qui semble fait pour compenser une désillusion née d'une idéalisation antérieure. Comme si, décevant une idéalisation imméritée, « les juifs » étaient collectivement condamnés à *avoir été* modernes. La modernité est hypostasiée dans la mesure même où « les juifs » en sont une « métaphore ». La neutralisation savante de l'affect déçu est enclose dans le diagnostic du politiste désaffecté. Si l'on partage la tendresse de Traverso pour les figures de « parias juifs », on ne peut pas en revanche le suivre dans l'idéalisation rétrospective de ces figures et leur extrapolation à des « judéités » qui, pas plus qu'aucun autre groupe humain, ne se sont jamais composées d'une sorte de personnes seulement.

Quant à ce que Traverso appelle le « *tournant conservateur* », et qui correspondrait à la clôture de la « modernité juive », là encore, on est partagé entre, d'une part, la reconnaissance du fait intuitif qu'un grand nombre de juifs prêtent leurs voix, leurs plumes, leur argent et leurs votes aux courants les plus néo- ou autrement conservateurs, voire parfois franchement réactionnaires, et d'autre part la nécessité de se démarquer de l'hypothèse de représentativité associée à cette reconnaissance, une représentativité accordée ici avec une certaine complaisance par Traverso comme elle est revendiquée

EXTRAIT / LE « TOURNANT CONSERVATEUR » DES JUIFS

« En Europe, l'antisémitisme a cessé d'être la norme sociale et culturelle pour devenir une anomie déplorable, la mémoire de la Shoah étant désormais un des piliers éthiques de nos démocraties libérales. Par une métamorphose singulière, la condamnation des crimes nazis contre les juifs est devenue un parangon de moralité, de décence et de respectabilité, des qualités autrefois niées aux juifs en raison de leur simple naissance. Le stigmatisme dont souffrait Gershon Bleichröder, le banquier de Bismarck, et auquel Proust a donné une forme littéraire en brossant les portraits de Swann et Bloch dans la *Recherche*, s'est converti en signe de distinction. C'est pourquoi, a relevé Régis Debray avec un brin

d'ironie, « Levinas a remplacé Maurras dans les bonnes copies du futur fonctionnaire ».

Ce tournant de siècle semble donc épuiser un cycle historique – la trajectoire longue de l'antisémitisme – et modifier la place des juifs dans les sociétés européennes. Les acquis sont incontestables (la fin d'une exclusion séculaire); mais les pertes le sont aussi, bien qu'elles ne puissent être pesées sur la même balance. La fin du peuple paria clôt une longue étape de la modernité pendant laquelle les juifs ont été l'un des principaux foyers de la pensée critique au sein du monde occidental. »

« Si la première moitié du XX^e siècle a été l'âge de Franz Kafka, Sigmund Freud, Walter Benjamin, Rosa Luxemburg et

Léon Trotski, la seconde a plutôt été celle de Raymond Aron, Leo Strauss, Henry Kissinger et Ariel Sharon. Certes on pourrait tracer d'autres trajectoires, en rappelant, dans les domaines les plus divers, Claude Lévi-Strauss et Eric Hobsbawm, Emmanuel Levinas et Jacques Derrida, Noam Chomsky et Judith Butler, en montrant que la pensée critique demeure une tradition juive bien vivante, qui a été capable de se renouveler. Cela est incontestable (et réconfortant) mais ne suffit pas à modifier la tendance générale. »

Enzo Traverso, *La Fin de la modernité juive. Histoire d'un tournant conservateur*, Paris, La Découverte, 2013, p. 25 et p. 9.

explicitement par « ces juifs » eux-mêmes et, pour eux, par tout un ensemble d'agents bien- ou malveillants, qui concourent à en faire « les juifs ».

À travers tout l'argument, une question n'est pas posée: qui sont, aujourd'hui, « les juifs »? À cette question, une sociologie intuitive ne peut guère fournir de réponse. Partant, elle ne peut contribuer à la construction d'autres mondes communs par-delà les politiques de séparation⁴, ni d'autres alternatives « juives-non-juives » que celle de Deutscher, par exemple, qui révèle ses limites dans un contexte où ce modèle est idéalisé et érigé en exemple. Et quand Traverso écrit: « *Les juifs qui votent à gauche, par exemple, restent nombreux, tant en Europe qu'aux États-Unis, mais ce choix – qui tient souvent à une tradition, à une culture héritée – n'est pas surdéterminé par la position particulière qu'ils occupent dans le contexte social et politique.* En revanche, c'est lorsqu'ils ne votent pas comme de simples électeurs américains, français ou italiens, mais, tout d'abord en tant que juifs, qu'ils donnent plutôt leur préférence aux forces politiques de la droite. [...] *C'est en ce sens que ce livre s'interroge sur un tournant conservateur: son but n'est pas de condamner ou d'absoudre, mais de tirer le bilan d'une expérience achevée.* » (p.9) [souligné par moi], comment sait-il quand « les juifs » votent « d'abord en tant que juifs »? Comment sait-il que, lorsqu'ils votent à droite, c'est « d'abord en tant que juifs » tandis que, lorsqu'ils votent à gauche, c'est « comme de simples électeurs américains, français ou italiens »? Que peut bien vouloir dire l'affirmation que le choix de voter à gauche « *tient souvent à une tradition, à une culture héritée* », sinon qu'il n'est pas impossible que ces « juifs » interprètent leur propre judéité et les intérêts

de cette judéité de tout autre manière que ceux qui votent à droite? On le voit, cela n'est pas sérieux, et le projet de « *tirer le bilan d'une expérience achevée* » ne l'est pas davantage, pour la simple raison que tout nouveau grand récit de la modernité dont « les juifs » seraient les héros rétrospectifs ne peut être qu'une fiction et ne promet que des ornières.

La vision muséale de Traverso se manifeste dans la manière dont il conclut l'exposé de sa thèse centrale sur la fin de la « modernité juive »: « *Dans le Vieux Monde, la “question juive” s'est métamorphosée en un “lieu de mémoire”, si on y applique la définition de Pierre Nora: le catalogue d'un morceau d'histoire européenne qui ne possède plus de “milieux de mémoire” lui permettant de subsister comme une réalité vivante; un inventaire dont nous ressentons le besoin au moment où, notamment en Europe centrale et orientale, ses éléments constitutifs ont cessé d'exister. Dans une Europe pacifiée au bout d'une histoire millénaire de conflits et de guerres, Auschwitz constitue l'un des rares lieux de mémoire partagés, inscrits dans le passé de presque tous ses segments nationaux. Après son éclipse, la “question juive” est devenue une métaphore de l'histoire de l'Europe.* » (p. 28) La lecture de ces lignes suscite un profond malaise, tant est ambiguë la rhétorique raisonnable, le *se-faire-une-raison* que Traverso propose par-delà son diagnostic crépusculaire. L'appel à ce topos de la cohésion nationale (le « lieu de mémoire ») pour nommer le devenir métaphorique de l'existence juive dans l'Europe d'après la destruction des juifs fait de ceux-ci en quelque sorte le spectre de la modernité politique tout entière. Les questions qui se posent alors sont les suivantes: est-il acceptable de caractériser une

EXTRAIT / PEUT-ON REVENDIQUER SA JUDÉITÉ SANS ÊTRE SIONISTE?

Je suis toujours étonnée par ceux – ils sont nombreux – qui s'imaginent que revendiquer sa judéité signifie, nécessairement, se revendiquer comme sioniste, ou que toute personne qui fréquente la synagogue est nécessairement sioniste. Tout aussi préoccupant est le nombre de gens qui considèrent qu'ils doivent désavouer leur judéité dès lors qu'ils n'acceptent pas la politique de l'État d'Israël. Si le sionisme continue de déterminer le sens de la judéité, il ne peut y avoir aucune critique juive d'Israël ni aucune reconnaissance pour ceux, d'ascendance ou de formation juive, qui remettent en cause le droit de l'État d'Israël à parler au nom des valeurs juives, voire du peuple juif. Il est sans doute possible de tirer certains principes d'égalité, de justice, de cohabitation, des ressources juives au sens large. Mais comment le

faire sans constituer ces valeurs mêmes comme juives et ainsi effacer, ou dévaloriser, d'autres matrices de formations de ces valeurs, appartenant à d'autres traditions et pratiques religieuses et culturelles? [...]

L'égalité, la justice, la cohabitation, la critique de la violence d'État ne peuvent rester des valeurs juives qu'à condition de n'être pas des valeurs exclusivement juives. Ce qui signifie que la formulation de ces valeurs doit nier le primat et l'exclusivité du cadre de pensée juif, doit se soumettre à sa propre dispersion. En effet, comme j'espère le montrer, la dispersion est la condition de possibilité de toute pensée de la justice, une condition dont nous ferions bien de nous souvenir aujourd'hui. On pourrait dire: « Ah, la dispersion – une valeur juive ! Issue de la tradition messianique et autres figures théologiques de la diaspora ! Vous

vous efforcez de vous départir de la judéité, mais vous n'y parvenez pas ! » Si, toutefois, la question de la relation éthique au non-Juif en vient à devenir constitutive de ce qui est juif, alors on ne peut, dans cette relation, capturer ou consolider ce qui est juif. La relationnalité destitue l'ontologie et c'est, aussi, une bonne chose. La question n'est pas de stabiliser l'ontologie du Juif ou de la judéité, mais plutôt de comprendre les implications éthiques et politiques d'une relation à l'altérité qui est irréversible et constitutive, et sans laquelle nous ne pouvons pas donner un sens à des termes aussi fondamentaux qu'égalité ou justice.

Judith Butler, *Vers la cohabitation. Judéité et critique du sionisme*, trad. de Gildas Le Dem, Paris, Fayard, 2013, p. 10-13.

collectivité, quelle qu'elle soit (éclatée, ni idéale ni exemplaire, à maints égards non matériels *ruinée*, mais néanmoins composée de *vivants*), dans des termes aussi spectraux? Quelle est la prochaine question qui vaudra comme « métaphore » de l'Europe à nouveau et toujours en proie aux tourments de ce que Hannah Arendt appelait la pluralité, le fait de devoir habiter un monde où l'on ne choisit pas ses co-habitants (les choix sont multiples: les Arabes, les musulmans, les Noirs, les Roms)?

La vision mélancolique de Traverso semble reposer sur une croyance sincère en une Europe pacifiée, que tout contredit pourtant. L'État, la nation, la laïcité qui organisent les « lieux de mémoire » continuent de nous empoisonner en offrant toutes les variations figurales d'une homogénéité (politique, ethnique, culturelle, religieuse) idéalisée par rapport à laquelle tout écart est, de plus en plus, considéré comme une déviance. Le grand récit de l'Europe pacifiée qui se lit dans la « métaphore » de la modernité juive éteinte, c'est aussi le risque d'oublier l'autre « métaphore » de l'histoire de l'Europe: celle du colonialisme. Traverso, certes, ne l'oublie pas et clôt son livre sur l'idée que la critique postcoloniale naît au moment où s'épuise « *le cycle juif de la pensée critique en Europe* ». Autre manière de rendre obsédante dans sa spectralité l'idée de la modernité juive éteinte, autre manière d'arraisonner la critique non européenne de l'eurocentrisme⁵. Edward Said, qui se disait « *le dernier intellectuel juif* » – affirmation où Traverso voit une confirmation de sa thèse – cherchait pourtant dans l'expérience juive et palestinienne de l'exil un lieu commun (tout le contraire d'un lieu de mémoire) et la promesse d'une alliance.

Des « ressources juives » contre l'hégémonie

Pour le comprendre, il faut lire le livre de Judith Butler, qui s'inscrit de manière très différente dans le passage d'un paradigme à un autre, parmi tous ceux qui peuvent gouverner, parfois simultanément, une identité collective minoritaire. Il s'agit pour Butler de mettre en jeu des « ressources » provenant de penseurs juifs, dans la pensée de qui la judéité a joué un rôle, et d'étudier le fonctionnement des catégories à partir desquelles on peut parler d'une judéité critique. La philosophe part d'une certaine manière d'une prémisse proche du constat de Traverso, qu'elle formule de manière à la fois plus abrupte et plus dynamique, parce qu'elle n'en reste pas là. Là où Traverso constate la « *fin de la modernité juive* » et le « *tournant conservateur* », la question d'une hégémonie juive est chez Butler ce dont il faut partir, dans tous les sens du terme, et d'abord au sens où il s'agit de ne pas y séjourner. Le sionisme est une forme d'hégémonie, et l'hégémonie juive sous toutes ses formes est ce qu'il importe de ne pas reconduire, et surtout pas

lorsqu'on se propose de puiser dans des « *ressources juives* » de quoi s'opposer à « *la violence d'État israélienne, faite d'assujettissement colonial, d'expulsions et de dépossession des populations palestiniennes* » et en outre de penser que la « *cohabitation du juif avec le non-juif* » est une valeur intrinsèque à la « *subs-*

Là où, chez Traverso, il y a appesantissement mélancolique sur une forme de déclin qualitatif, culturel et politique, chez Butler, il y a la conscience d'un risque hégémonique mais aussi du fait que l'hégémonie, n'est pas immunisée contre les effets contre-hégémoniques.

tance éthique de la judéité diasporique ». Là où, chez Traverso, il y a appesantissement mélancolique sur une forme de déclin qualitatif, culturel et politique, lié à un accroissement quantitatif de puissance, chez Butler, il y a la conscience d'un risque hégémonique mais aussi du fait que l'hégémonie, là où elle existe (localement donc), n'est pas immunisée contre les effets contre-hégémoniques. Il y a « *l'effet sioniste* » (p.9), mais il y a aussi l'effet contre-hégémonique des « *ressources juives* » opposables à la violence de l'État « *juif* » comme à la confiscation de la judéité et de ses ressources⁶. L'hégémonie est donc d'abord un risque: « *Si les principes d'égalité et de justice qui animent la mobilisation contre le sionisme politique étaient exclusivement tirés de ce fonds juif, ils se révéleraient immédiatement insuffisants, voire contradictoires. En effet, la critique même du sionisme, si elle reste exclusivement juive, étend l'hégémonie juive pour penser la politique régionale et devient, en dépit d'elle-même, partie prenante de ce que l'on pourrait appeler l'effet sioniste. Toute démarche qui étend l'hégémonie juive dans la région concourt assurément à l'effet sioniste, que cette tentative se comprenne ou non elle-même comme sioniste ou antisioniste.* » (p.9-10)

Hybridation et cohabitation

D'où la nécessité affirmée par Butler de maintenir la tradition d'hybridation, ce propre non-propre de la judéité, jusque dans la composition d'un texte où la réflexion sur les « ressources juives » se nourrit de la pensée de deux Palestiniens (Edward Said et Mahmoud Darwich) qui se reconnaissent dans l'exil et dans la dispersion si longtemps caractéristiques de l'existence juive et désormais condition commune juive et palestinienne – malgré l'effort du sionisme pour mettre fin à l'exil juif aux dépens de l'enracinement



palestinien. On voit ici comment le cosmopolitisme et le diasporisme juifs peuvent devenir tout autre chose que des « lieux de mémoire » : des ressources activables aujourd'hui pour une critique de la souveraineté, de l'hégémonie et de la violence d'État au moyen des catégories contre-hégémoniques de l'exil et de la dispersion (Said, Darwich, lus avec Amnon Raz-Krakotzkin et Derrida), de l'exigence éthique et de la relationalité (Levinas lu « contre lui-même » avec Said et Winnicott), de la traduction et de la cristallisation du trauma (Primo Levi), de la tempête et de l'étincelle messianiques (Benjamin), de la pluralité et de la cohabitation (Hannah Arendt).

Tout autant qu'à la nécessité d'une critique juive non-hégémonique de politiques de souveraineté nécessairement violentes et de l'arraisonnement des « juifs » sous cette bannière, Butler ancre sa réflexion dans la notion de cohabitation, qui est une condition du binationalisme, à défendre avec celles et ceux qui y travaillent en Palestine/Israël⁷. Cette démarche d'hybridation de la réflexion – entre « ressources juives » et poésie palestinienne de l'exil – permet en retour de penser le commun comme une réalité non factice, un déjà-là à reconnaître et à activer, au prix d'une attention scrupuleuse aux vertus contre-hégémoniques de l'interruption, de la dispersion, de l'impureté et de la traduction.

L'actualité de cet enjeu et son intensité pour Butler sont peut-être ce qui fait de ce livre l'un des plus beaux qu'il nous ait été donné de lire sur ce thème – disons : de la politique et des juifs. L'engagement personnel de l'auteure est passé au crible d'une conscience aiguë de ce en quoi l'histoire personnelle détermine l'engagement politique et de ce que la pensée doit à sa propre formation. Cette notion de formation est mise en tension avec l'exigence d'universel, notamment à travers une réflexion sur la source des principes éthiques : que signifie tirer un ensemble de principes d'une tradition donnée, comment résoudre l'ambivalence de cette idée quant à l'appartenance (exclusive ou non) des principes éthiques à cette tradition ? Butler avance ainsi l'idée d'un « exil des principes », rapportant une notion habituellement relative aux personnes et aux ensembles humains à une réalité issue de l'esprit humain en tant que réalité collective, non souveraine, inassignable et relationnelle. Les principes, et notamment ceux de justice et d'égalité, sont essentiellement des réalités qui ressortissent à la transposabilité et à la traduction. L'exigence éthique, au sens que Levinas donne à cette expression, doit être traduite. En tant qu'elle nous arrive toujours d'un idiome non familier, l'exigence éthique constitue nécessairement une interruption qui désoriente le discours familial.

De Levinas, Butler fait une utilisation qui peut paraître surprenante à des lecteurs/lectrices français-e-s, pour qui le philosophe en est venu à représenter un passage obligé de toute discussion sur la pensée juive en France, et notamment sur «l'éthique juive»⁸. On peut reprocher à Levinas un certain essentialisme victimaire et d'insolubles contradictions entre «l'exigence éthique», dont il donne de saisissantes formulations, et ses positions quant à la politique israélienne d'occupation. Butler met ces contradictions en évidence tout en retenant son exigence éthique, dont elle suit de manière serrée et exigeante les implications pour l'établissement d'un lien conséquent entre éthique et politique.

Levinas a contribué avec d'autres à forger le contexte contemporain qui frappe d'invalidité voire d'infamie toute critique de la politique israélienne et des prémisses de la violence d'État, et particulièrement toute parole identifiant le sionisme (une fois laissées de côté ses composantes les moins coloniales, historiquement défaites avant même la création de l'État) comme une construction vouée à produire de la violence d'État à partir de la cristallisation du trauma. Dans ce contexte, Judith Butler fait quelque chose d'inédit. Au lieu de renvoyer au *topos* de la répétition du trauma, itérable depuis une position de surplomb et propre à maintenir l'impuissance en effaçant les différences entre nazisme et sionisme, elle entre pour ainsi dire dans ce qu'elle appelle, à la suite de Primo Levi, la cristallisation du trauma, pour décrire les procédés qui en font un atout privilégié de l'économie affective et politique du discours hégémonique. Dans un contexte où la parole est interdite, ne pas se contenter de dénoncer l'interdiction mais penser à partir de cette interdiction, la penser comme symptôme, dans une démarche qui doit quelque chose à l'analyse freudienne, et tient d'un exercice d'équilibre, d'où peut-être la grâce exceptionnelle de cette méditation en mouvement qui nous invite à l'impossible, thème sur lequel s'ouvre et se clôt le livre. Observer la situation où l'on se trouve, composée d'interdit, de cristallisation, d'identification et d'assignation offre une approche infiniment plus fine et originale que celle qui consiste à rejeter purement et simplement les identités particulières au nom d'une position universelle *a priori* et en tant que telle tour à tour suspicieuse et suspecte. Butler ne juge pas cette position, qui est une position *possible*; elle cherche la position *impossible*: celle qui fait reprendre, rappeler à soi, «réclamer» [*reclaim*] des «ressources juives» – en l'absence de tout geste revendicateur ou (ré)appropriateur, puisque cette «réclamation» ne saurait se faire au nom d'aucune souveraineté, politique ou subjective. C'est ainsi qu'elle navigue en territoire miné et décrit admirablement le paysage.

Là où Traverso conclut son adieu à la «modernité juive» en recourant au témoignage comme à charge de Said, Butler ouvre son livre avec Said (pour lire Levinas autrement) et le clôt avec Darwich lisant Said. Ce n'est pas toutefois pour voir dans le penseur et le poète palestiniens d'ultimes avatars de l'intellectuel juif critique ou dans les Palestiniens en général (penseurs, poètes ou autrement exilés et occupés) de nouvelles figures de juifs persécutés (comme s'il fallait être juif, littéralement ou métaphoriquement, pour être persécuté), mais pour poursuivre la réflexion entamée à partir de l'idée d'exil. Lisant le *Moïse* de Freud, une figure qui dit l'origine toujours déjà diasporique de la judéité, mais une figure aussi en laquelle se nouent pour lui «arabité» et «judéité», Said invite à penser l'alliance et le binationalisme non comme un «idéal à venir» mais comme un fait – un fait aujourd'hui malheureux [*wretched*] du fait de l'occupation de la Palestine, dont il convient de tirer un binationalisme fondé sur l'alliance et une pensée de la cohabitation pour laquelle Butler propose d'utiles jalons. À partir d'une lecture attentive d'un poème de Darwich écrit en hommage à Said, Butler conclut ainsi son beau livre: «*L'exil est le nom de la séparation, mais une alliance s'invente là précisément où il n'y a pas encore de lieu, dans un lieu qui a été et est, dans l'impossible lieu de ce qui n'est pas encore et pourtant vient, arrive maintenant*» (p.352). On n'osera peut-être pas dire que c'est une aube, et pourtant c'est le contraire d'un crépuscule.

NOTES

1. Dan Diner, «Einführung», *Enzyklopädie Jüdischer Geschichte und Kultur*, Stuttgart, J.-B. Metzler, 2011, vol. I, p.8-9.
2. Voir aussi Jonathan M. Hess, *Germans, Jews and the Claims of Modernity*, New Haven et Londres, Yale University Press, 2002.
3. Cf. Léon Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1955, 1961, 1981, Seuil, 1991, 2 vol. (t. 1. *L'Âge de la foi*; t. 2. *L'Âge de la science*).
4. La politique d'occupation territoriale est d'abord une politique de séparation des populations. Cf. Amnon Raz-Krakotzkin, *Exil et souveraineté. Judaïsme, sionisme et pensée binationale*, trad. de C. Neuve-Église, préf. de C. Ginzburg, Paris, La fabrique, 2007.
5. Les études postcoloniales dont Said est l'un des grands inspirateurs ont aussi donné naissance au courant des études *mizrahi*, consacrées entre autres choses à décrire la destruction des mondes juifs-arabes par le colonialisme européen, dont le sionisme est un aspect. Cf. Ella Shohat, *Le Sionisme du point de vue de ses victimes juives. Les juifs orientaux en Israël*, Paris, La fabrique, 2006.
6. Voir à ce sujet Judith Butler, «Who owns Kafka?», *London Review of Books*, 3 mars 2011 et sa traduction française, «Où réside Kafka?», tous deux accessibles en ligne.
7. Voir notamment les sites de l'association Tarabut ainsi que de Zochrot et de l'Alternative Information Center (AIC).
8. La récente parution du beau livre de Ron Naiweld, *Les Antiphilosophes. Pratiques de soi et rapport à la loi dans la littérature rabbinique classique* (Paris, Armand Colin, 2011) est de ce point de vue particulièrement bienvenue, en ce qu'elle rafraîchit notablement la réflexion sur l'«éthique juive» en France.