

La judéité contre la violence d'État

Sylvaine BULLE

Abordant en philosophe antisioniste le conflit israélo-palestinien, Judith Butler mobilise la tradition philosophique juive pour penser la cohabitation et les conditions de la non-violence. Ce tour de force laisse cependant de côté les dispositifs politiques nécessaires à leur institution.

Recensé : Judith Butler, *Vers la cohabitation. Judéité et critique du sionisme*, Fayard, 2013, 355 p., 23€. Traduit de l'anglais (États-Unis) par Gildas Le Dem [*Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism*, Columbia University Press, 2012].

Cela fait maintenant plusieurs années que Judith Butler était attendue sur un véritable essai sur son rapport au sionisme, à Israël et sa judéité. La philosophe a en effet multiplié les interventions publiques, contre la politique d'Israël. En Israël et aux États-Unis elle est, avec son collègue Noam Chomsky, au cœur de controverses portant sur les intellectuels critiques, accusés d'être « anti Juifs » et anti-Israéliens. On pouvait donc attendre d'elle un ouvrage qui clarifie une position politique en tant que philosophe. *Vers la cohabitation* n'est pas un excursus de Butler hors de la philosophie. Au contraire, Butler y revisite des textes de la pensée européenne et juive, afin de sceller une réflexion sur l'éthique et la morale juive et plus généralement sur des principes de justice tels qu'ils devraient s'appliquer en Israël. Le problème est de savoir si cela suffit à insuffler quelque chose de nouveau sur la politique et sur le conflit israélo-palestinien (ou « domination coloniale d'Israël) qui est le point de départ du livre.

Butler dès l'introduction ne prend pas de précaution, sachant qu'en tant que juive opposée au sionisme elle est depuis des années invitée à se prononcer sur l'État d'Israël : « Si je parviens à montrer qu'il existe des ressources juives susceptibles d'être mobilisées pour une critique de la violence de l'État, une critique de l'assujettissement colonial des populations, de l'expulsion et de la dépossession, alors je serai parvenue à démontrer qu'une critique juive de la violence d'État, israélienne est au moins possible, sinon d'un point de vue éthique, obligatoire » (p. 7). Selon elle, les traditions juives commandent de s'opposer à la violence de l'État, de même qu'il s'agit, à travers la critique, de remettre en cause le droit de l'État d'Israël à parler au nom des valeurs juives, voire du peuple juif. En d'autres termes, l'antisionisme passe par l'affirmation des traditions juives en faveur de la justice.

Les abîmes de la critique

Cette mobilisation des ressources intellectuelles juives est pour la philosophe une garantie morale de la critique anti-sioniste. Elles assoient un programme décliné imparfaitement : le binationalisme ou la cohabitation. Pourquoi « le cadre de pensée juif » ?

Car les valeurs juives *peuvent* se soumettre au principe de dispersion, d'altérité ou de relationnalité, de dépassement de l'être (juif). Surtout, elles *doivent* être mises à l'épreuve des principes de justice, de la politique, afin que le sionisme cesse d'assurer une hégémonie, non seulement sur les Palestiniens, mais sur la judéité elle-même. Autrement dit, la critique antisioniste *doit* être juive. Le fonds de valeurs juives offre, selon elle, des ressources critiques : à l'image de Benjamin, Arendt, Levi, auteurs qui avaient été plutôt occultés dans la trajectoire antérieure de la philosophe. Mais ces ressources ne peuvent être exclusivement juives, écrit-elle. Or les autres références (auraient-elles été grecques, chrétiennes, palestiniennes, post-coloniales) sont assez rares, à l'exception de quelques mentions d'Edward Saïd et de Mahmoud Darwich, ce dernier apparaissant (magistralement) surtout à la fin de l'ouvrage.

Le but de cette réflexion n'est pas de revenir sur l'histoire du sionisme politique (elle considère le sionisme comme étant par essence inégalitaire et aux antipodes de l'éthique) ; ni de se focaliser sur la religion (le Talmud), mais de trouver un langage commun, celui de l'éthique. Elle seule permet de poser les bases d'une politique « responsable » qui prenne au sérieux la nécessité de sortir du nationalisme, le rôle de la diaspora dans la région, éventuellement la citoyenneté transnationale ou le multiculturalisme. Ainsi, philosophiquement et politiquement, c'est le point de vue diasporique et l'altérité contenue dans l'éthique juive qui peuvent se traduire, pour permettre le démantèlement du sionisme politique et la fin des frontières de l'État. « C'est seulement lorsque sera mis un terme au sionisme politique, c'est-à-dire à la volonté de fonder l'État d'Israël, et les principes de la souveraineté juive, que les principes les plus généraux de la justice pourront se réaliser dans la région » (p. 34). Et plus loin : « On ne saurait trouver de solution dans les termes du sionisme, puisque ces termes requièrent et étendent l'État nation sur la base de la subordination, de la destruction ou l'expulsion des autochtones » (p. 42). La judéité et l'éthique juive devant se penser contre le sionisme, Butler ajoutant, « même si l'autodestruction d'Israël est la solution pour éviter la destruction des Territoires Palestiniens et des droits des Palestiniens ». Par extension, le conflit israélo-arabe nécessite d'être posé à partir de la judéité, séparée du sionisme et étendue à d'autres approches.

Tout le livre vient donc confirmer une certaine tension entre un concept originel (la judéité, l'altérité) et son usage aux antipodes du premier. Cette contradiction est présente à l'esprit de la philosophe, qui préfère parler de traduction de la tradition. Comme elle l'avait fait pour la théorie du genre et l'approche de la biopolitique, Butler s'attache donc à déplacer les concepts. Mais si le dépassement ou la distance avec la tradition est une pré-condition pour la critique, on peut s'interroger sur la validité de cet exercice autoréflexif : pourquoi les principes juifs (et les Juifs eux-mêmes) devraient se soumettre, eux seuls à l'exercice de la déconstruction ou de la transformation, voire s'arracher des discours communautaires ? Une certaine naïveté et une certaine imprécision s'ensuivent : par exemple sur la nature de l'État d'Israël et son régime de droit, sur le programme à atteindre (la cohabitation) et quelquefois sur l'histoire du sionisme. Si elle relit abondamment les philosophes, Butler ne relit jamais les philosophes sionistes (en particulier socialistes), comme Moses Hess, Mendelssohn ou Buber, qui avaient fourni pourtant de véritables propositions coopératives, voire utopiques.

Des principes juifs comme méthode anti-sioniste

Le programme philosophique et éthique que Butler souhaite articuler avec la réalité politique (ou plutôt une certaine perception de celle-ci) est établi sur un trépied : la dépossession de soi, la remémoration la déconstruction de l'État. Ces propositions sont

porteuses de principes moraux : l'altérité, la politique des vaincus, la possibilité de pleurer les pertes humaines (non juives) et l'affirmation de la vie, la pluralité. Ces valeurs sont toutes susceptibles de se disloquer au sein un processus d'universalisation : autrement dit de se généraliser. Le premier principe est donc la relation du juif au non-juif comme base d'une approche anti-séparationniste, de la relationnalité éthique et donc de la cohabitation. C'est surtout Levinas qui est convoqué ici, comme le philosophe ayant pensé le rapport du peuple juif aux non-juifs par le biais de la nécessaire impureté des identités : en premier lieu celle de Moïse, le « juif arabe » (p. 52). La question essentielle qui émerge à partir de Levinas est celle de la réconciliation du particulier et l'universel, à partir de la dépossession de soi, et de l'irruption de l'Autre au cœur de soi-même – Butler rappelle d'ailleurs que le sioniste Levinas a toujours dissocié les injonctions éthiques (l'altérité, la protection de l'autre) du domaine politique.

Sur le second point, la remémoration et la politique des vaincus, Butler reprend longuement Benjamin dans une relecture intense de *Critique de la violence*. Le contre-messianisme (ou « messianisme marxiste voire anarchiste ») de Benjamin est une critique de l'État (puisque l'État instaure la violence légale comme une sorte de châtement divin), qui suppose de désobéir à l'État, de se départir de l'allégeance à l'ordre de droit pour s'opposer à la violence. Dire non à l'État, c'est bien sûr extraire les vaincus et les martyrs de l'obscurité de l'histoire. C'est ici un autre pan important de l'œuvre de Benjamin, les « Thèses sur le concept d'histoire », qui est commenté par Butler, laquelle se rapproche également d'Arendt. Elle rappelle à quel point le motif messianique met l'accent sur la sauvegarde des vainqueurs. La remémoration (du trauma) comme interruption du récit historique peut alors sauver les opprimés de l'oubli. Et Butler d'évoquer par métonymie le cas des cinq millions de réfugiés Palestiniens de par le monde (en quelque sorte un « éclat de l'histoire »), dont le traumatisme doit être assumé pour fonder une politique de la coexistence.

Comme Walter Benjamin, Butler croit à une mémoire des souffrances, passées, transgénérationnelles, réunies dans la cohabitation. Elle se retrouve également dans les positions de Primo Lévi, lui-même très attaqué pour sa vive critique de l'État d'Israël, sans aucune instrumentalisation de son statut de victime de la Shoah ou quelconque symétrisation entre l'Holocauste et les massacres de Sabra et Chatila, mais au seul nom du respect des vies humaines. Elle voit dans le traumatisme, non pas une source possible pour réactiver des politiques guerrières (selon la formule « Les Palestiniens sont les Juifs des Palestiniens ») mais pour redéfinir un lien essentiel entre mémoire et critique.

On retrouve ici l'auteur de *Vie précaire* ou de *Qu'est-ce qu'une vie bonne*. Le sens de la vie est toujours une vie sociale, la vie précaire de prisonnier et de réfugié n'est rien d'autre qu'une forme politique (voire biopolitique), toute condition ontologique façonnée par la mémoire, les désirs et la souffrance, comme c'est le cas des réfugiés, peut fonder une politique de justice. Butler, souscrivant aux principes universels de la pluralité (ou « de pluralisation »), du droit d'appartenance à la communauté humaine (détruire autrui, c'est se détruire soi-même), revendique (comme Arendt qui prit position pour une Palestine fédérale) la coexistence de deux peuples exiliques ou traumatisés (Juifs et Palestiniens). Cependant, la ligne de partage entre principes de « pluralisation » et cohabitation réelle dans un État n'est pas clairement établie, ni détaillée. De quoi parle-t-on lorsque l'on parle de cohabitation ? De différenciation sociale, ethnique ? D'abandonner l'appartenance communautaire ? De choix mixtes ? L'instauration du droit au retour pour les Palestiniens, en symétrie du droit au retour des Juifs qui existe depuis 1948, demeure-t-elle une garantie pour construire une politique de la pluralité, permettant de rompre le cycle de la vengeance ou de la haine ? Enfin peut-on

véritablement affirmer, comme le fait l'auteure, que la spoliation palestinienne est encore aujourd'hui ignorée par l'histoire (israélienne) ?

L'insistance de Butler, suivant en cela Arendt, à accorder un intérêt politique à la condition d'apatride (juif et maintenant palestinien) tient au fait que celle-ci manifeste ontologiquement la non-viabilité de l'État-nation tout en ouvrant la promesse d'un autre système qui garantirait aux réfugiés, des droits de citoyens, au-delà des droits restreints *de* réfugiés ou de normes juridiques les concernant. D'Arendt à Benjamin (et à Balibar ou Saïd) les exilés, réfugiés et déportés font émerger la possibilité du « nous pluriel », d'un projet anti-ontologique qui est celui de la fin des souverainetés nationales ou des identités nationales et religieuses.

Quel programme politique ?

Cette attitude pluraliste et relationnelle, qui est loin d'être nouvelle, peut-elle fonder une politique dans la région ? La position de l'intellectuelle présente le risque de grossir sans cesse le trait. Car si comme l'affirme Butler, il s'agit de s'opposer à un État juif, il faut alors être en mesure de revendiquer un certain nombre de scénarios. Quelle est l'alternative à l'État-nation, si celui-ci doit être combattu : une nation dissociant État et territoire ? Un État non assimilationniste ? Un État non juif est-il un État fédéral judéo-arabe ? Laïque ? Que signifient « donner les conditions politiques de l'égalité » ?

Pour l'auteure, une première forme de cohabitation serait de s'entendre sur une définition du droit au retour des Palestiniens réfugiés et de la diaspora, qui se traduirait par un ensemble de gestes juridiques, fonciers, notamment par la redistribution de terres « même si la région devait repartir de rien » (c'est-à-dire si les Juifs devenaient minoritaires démographiquement et juridiquement). Le sujet de la cohabitation et de la pluralité est donc bien celle des formes politiques et juridiques par cette cohabitation, pour que celle-ci ne soit pas inégalitaire, traduite dans les formes de l'exclusion, de la dépossession, comme c'est le cas actuellement à Jérusalem-Est. De même, si la cohabitation est comprise comme allant au-delà du simple voisinage spatial, mais définissant une contiguïté qui lie un territoire à son extériorité, où la mémoire converge vers le présent, quels dispositifs peuvent garantir de tels principes ?

C'est le point crucial du débat que l'on ne situe pas immédiatement. Le projet de Butler demande de figurer un autre Israël ou une autre Palestine, entièrement impensés, un contrat social qui permettrait d'accueillir des Juifs dans les secteurs arabes et vice-versa, qui permettrait un « droit de visite » et d'hospitalité (de type kantien), de penser deux diaspora sur le même sol (comme le prétend aussi Saïd) et quelquefois les mêmes traces.

Aussi la question est de *traduire* la cohabitation ? Avec quelle citoyenneté ? Quelle dissociation de la religion et de l'État ? Quel type de constitution (Butler oublie de préciser que jusqu'à aujourd'hui Israël en est dépourvu), quelle justice redistributive, quelles institutions ? En appelant à une approche strictement juive du binationalisme, en demandant aux Israéliens de mettre de côté leur judéité dans une approche de la citoyenneté, elle laisse en jachère des pans entiers de la philosophie politique, (le multi-culturalisme, les théories de

la justice, le libéralisme), alors que d'autres intellectuels s'y emploient¹, mais également le fonctionnement interne d'Israël et de Palestine. Enfin, la triple éthique de la relationnalité, de la pluralité et de la précarité passe chez Butler par la seule déconstruction du nationalisme israélien, le nationalisme palestinien, arabe (y compris dans ses formes violentes), n'étant pas interrogé. C'est une question qui fait problème : comment composer avec un dehors qui a, lui aussi ses résistances ?

La fonction de ce livre n'est sans doute pas de décrire (et encore moins de décrire la région), mais de révéler le début d'une discussion publique sur la dissociation entre judéité et politique. En ce sens, la démarche pourra être perçue, par certains, comme éclatante, et présente au minimum un intérêt heuristique. Mais elle peut demeurer également une figure de style, une métaphore, à l'instar des poèmes de Darwich qui clôturent l'ouvrage. Du reste, l'ode au langage n'est-elle pas, à ce stade, la seule tâche possible, ou, comme le dit Darwich, la seule patrie possible ?

Publié dans laviedesidees.fr, le 18 juillet 2014

© laviedesidees.fr

¹ Par exemple le philosophe palestinien Sari Nusseibeh dans *What is a Palestinian State Worth?* Cambridge, MA: Harvard Belknap Press, 2011 ; Yael Tamir dans *Liberal Nationalism*, Princeton, Princeton University Press, 1995.