

AUTO-ÉMANCIPATION et ANTISÉMITISME. Hommage à Bernard Lazare

Mitchell Cohen

Professeur de science politique

(Bernard Baruch College and the
Graduate School of the City

University of New York), co-editeur

du Magazine DISSENT. Auteur de

Du rêve sioniste à la réalité

israélienne, (Editions de La

Découverte) et de *The Wager of*

Lucien Goldmann (Princeton

University Press).

L'émancipation relève-t-elle d'une logique simple ? Oui, dans la mesure où elle vous mène d'un statut à l'autre, en principe du moins. Mais cela dépend beaucoup du monde que vous quittez et de celui où vous entrez – comme des passerelles entre les deux. On imagine difficilement aujourd'hui une société émancipée qui ne soit pas démocratique. Pourtant, du point de vue de l'histoire, émancipation et démocratie ne sont pas forcément synonymes. Les Juifs ont parfois été émancipés par des monarques absolus et éclairés.

Vous pouvez vous voir accorder des droits civiques et être soumis aux mêmes lois que les autres sans avoir le droit de vote (peut-être parce que nul ne l'a). Tout comme vous pouvez jouir à la fois des droits civiques et du droit de vote et pourtant trouver nécessaire de mettre une sourdine à vos prises de position publiques de crainte des préjugés politiques, sociaux, culturels ou religieux. Certes, beaucoup dépend du monde que vous quittez et de celui où vous entrez ; mais beaucoup aussi dépend de ce que vous étiez et de ce que vous êtes devenu. L'émancipation suppose que vous ayez fait partie d'un groupe frappé d'incapacités civiques, par elle levées. Une fois le groupe émancipé, une fois disparu son

statut légal antérieur, les membres de ce groupe franchissent-ils le seuil du monde nouveau en tant qu'individus, en tant que nouveau groupe ou comme une combinaison des deux ?

En fin de compte, beaucoup dépend de ce que j'appelle « réajustement ». On ne peut se contenter de remédier aux préjugés en accordant des droits et des garanties juridiques à leurs victimes. L'émancipation, une émancipation réussie, suppose aussi un réajustement social, culturel et politique plus vaste – qui concerne, au-delà de la personne émancipée, tous ceux qui l'entourent. Simone de Beauvoir pose clairement ce point dans *Le Deuxième Sexe* quand elle écrit que de même qu'en Amérique il n'y a pas de problème noir, mais un problème blanc. De même, l'antisémitisme n'est pas le problème des Juifs, mais c'est notre problème et le problème de la femme a toujours été un problème d'hommes.¹ L'émancipation implique une nouvelle proximité entre des gens autrefois séparés (ou, dans le cas des hommes et des femmes, une redéfinition de l'intimité). Dans une démocratie, cela signifie que des gens jusque-là en marge de la société et dénués de pouvoir contribuent désormais à forger le destin commun.

Deux logiques de l'émancipation des Juifs

L'émancipation, en somme, a bien plus de facettes que sa logique. Faites-la entrer dans l'histoire – sa seule place possible – et sa réalité se brouille, il ne s'agit plus d'une simple question de logique.

Prenons ce que nous pourrions appeler les deux logiques de l'émancipation des Juifs. La première émerge pour l'essentiel entre les ^{xvii}^e et ^{xix}^e siècles, parallèlement au développement des États européens modernes. L'idée – l'espoir – était que les Juifs pourraient oublier les anciennes barrières et se voir acceptés au sein des sociétés éclairées où ils se trouvaient. Cela impliquait de la part des Juifs un réajustement, un compromis malaisé, résumé dans la formule : « Sois un Juif chez toi, et un homme au dehors. » Le pluralisme ainsi privatisé, la raison, qualité humaine universelle, éliminerait tous les préjugés. Cette idée d'un dissolvant universaliste s'inscrit au cœur des idéaux libéraux, républicains puis marxistes, où elle prend respectivement les formes de l'individualisme, de la citoyenneté et du prolétariat.

Du désespoir de ces premières attentes surgit une seconde logique, que l'on pourrait dire d'auto-émancipation en reprenant le titre de la brochure pré-sioniste publiée en 1882 par Léo Pinsker, médecin juif d'Odessa. L'année précédente, les pogroms avaient fait rage, dévastant la vie juive dans quelque deux cents localités de l'empire tsariste. Le régime tout autant que ses opposants radicaux du mouvement populiste les avaient applaudis. Pinsker s'était fait par le passé

l'avocat des « lumières », d'une « modernisation » culturelle des Juifs alliée à la libéralisation de l'empire des Tsars, similaire au schéma de l'Émancipation en Europe occidentale.

Mais il notait maintenant avec angoisse que quoique les Juifs fissent on les qualifiait de problème pour mieux les en blâmer : « Pour les vivants, le Juif est un mort, pour les nationaux un étranger et un errant, pour les possédants un mendiant, pour les pauvres un exploiteur et un millionnaire, pour les patriotes un apatride, pour toutes les classes un concurrent haï. »² Pinsker était médecin, rien de surprenant donc à ce qu'il définisse l'antisémitisme comme une maladie. Pour remède, il prescrivait une nouvelle politique d'autodétermination, d'indépendance politique juive. En Europe de l'Est, d'autres Juifs allaient répondre à l'antisémitisme avec leurs pieds (en émigrant en masse) ou se faire, plus tard, les avocats d'un nationalisme juif en diaspora. Mais Pinsker précédait de quinze ans l'appel de Théodore Herzl à un État juif, face à la montée de l'antisémitisme en Europe occidentale et aux bégaiements que l'Émancipation y connaissait. Pinsker et Herzl proposaient un réajustement collectif de la relation des Juifs au monde.

L'épuisement des politiques de l'émancipation

À mon sens, il nous faut voir les choix politiques offerts aux Juifs comme les lointains héritiers de la difficile lutte pour l'émancipation et l'auto-émancipation. Ces deux combats représentaient la quête d'une forme de « normalité », dont la définition différerait tout en prenant dans les deux cas l'État moderne pour cadre de référence. L'émancipation visait à l'intégration au sein de la société environnante, tandis que le sionisme considérait l'indépendance des Juifs dans sa forme étatique comme la réponse adaptée à la montée de l'antisémitisme et aux événements du tournant des ^{xix}^e et ^{xx}^e siècles. Quoi que l'on pense de l'évolution de l'État d'Israël, de la politique qu'il mène et de sa situation, il est difficile de faire pièce au pessimisme du sionisme à la lumière de l'actualité. Les sionistes n'avaient pas imaginé la Shoah, mais ils avaient un sens plus aigu de la réalité historique et de la radicalité de la menace antisémite que la plupart de leurs critiques, ceux surtout qui tenaient l'universalisme pour seule réponse à des problèmes particuliers. Faut-il rappeler que la relative sécurité dont jouissent les Juifs émancipés dans l'Europe actuelle ne s'est pas instaurée comme une conséquence naturelle de l'Émancipation mais après une catastrophe sans précédent ?

Il existe une différence politique essentielle entre un Juif citoyen de l'État français ou des États-Unis et un Juif citoyen d'Israël : les citoyens juifs de France ou d'Amérique constituent une minorité au sein de leurs sociétés respectives,

alors que les Juifs forment en Israël le groupe de citoyens majoritaire d'un État souverain. Mais il y a aussi cet important point commun : dans les trois cas, les voies de la modernisation politique des Juifs ont changé à la fin du ^{xx}^e siècle. La social-démocratie en était le moyen dans le contexte américain comme dans celui de la société juive de Palestine. Le parti démocrate américain devint, dans les années trente, l'équivalent américain de fait des partis sociaux-démocrates européens. C'est par le biais de la coalition réformiste du New Deal menée par Franklin Roosevelt que la plupart des Juifs américains se fondirent dans le courant politique majoritaire du pays – un processus encore accéléré après la Deuxième Guerre mondiale et facilité par la tradition pluraliste des États-Unis. Dans la Palestine mandataire, le Mapai, parti social-démocrate fondé en 1930 sous la houlette de David Ben-Gourion, intégra les immigrants juifs dans un État en formation. Tandis que le New Deal renforçait la domination démocrate aux États-Unis, le mouvement travailliste sioniste s'imposait parmi les Juifs de Palestine – ce qui entraîna par la suite son hégémonie en Israël.

La coalition du New Deal et le parti travailliste israélien se décomposèrent dans les années soixante-dix ; tous deux se montrèrent incapables de renouvellement, et virent leur univers culturel assiégé. Cet échec fut concomitant de l'impasse intellectuelle partagée par les social-démocraties occidentales. Des mutations de grande ampleur étaient en cours, qu'il s'agisse de révolutions dans les domaines de la communication et de la technologie ou d'avancées de la mondialisation néo-libérale, et le système fiscal de l'État-Nation, instrument vital de la politique intérieure d'un État-Providence, se trouvait remis en question. Les prémices du sionisme, formulées au moment même où les mouvements socialistes fleurissaient en Europe, étaient celles d'un État-Nation. Ces prémices ont aujourd'hui perdu UNE PARTIE de leur validité, non tant du fait du conflit entre les droits des Palestiniens et ceux des Juifs, que du fait de l'évolution de l'État-Nation.

Cela n'est guère manifeste alors qu'Israël est en état de siège, mais cette évidence s'imposera avec le temps, je crois, de même qu'un délai fut nécessaire pour constater qu'on ne pouvait plus soutenir certaines conceptions de la lutte de classes ancrées de longue date dans la social-démocratie. La culture politique juive est à réinventer, tout comme l'égalitarisme social-démocrate.

L'idéal républicain français est lui aussi remis en question par l'évolution du statut des États au sein de l'Union européenne et dans le monde. Des universitaires comme Pierre Birnbaum et Ira Katzenelson ont soutenu, de façon à mon sens convaincante, qu'un État français fort avait été le paramètre essentiel de l'Émancipation des Juifs français. La République a joué un rôle analogue au New Deal américain et dans la construction de l'État par la social-démocratie en Israël. Le degré d'europanisation de la République française et le pluralisme croissant de sa

société donnent la mesure de la nécessaire redéfinition d'une citoyenneté à repenser et réinventer – de même, inévitablement, que la situation des Juifs de l'après-Émancipation. Avant de me risquer à quelques propositions s'appliquant aux trois pays ici évoqués, je souhaite faire une brève digression.

L'antisémitisme : l'échec de l'émancipation

Tant l'Émancipation que l'auto-Émancipation ont échoué à résoudre le problème de l'antisémitisme. Les préjugés ont l'art de ressusciter, empruntant parfois des voies nouvelles, parfois simplement un nouveau costume. Le romancier anglais Iain Pears observait récemment que « l'antisémitisme est comme l'alcoolisme. Vous aurez beau tenir vingt-cinq ans sans toucher un verre, si les choses vont mal et que vous vous retrouvez avec une vodka en main, vous n'arriverez pas à vous en débarrasser »³.

J'ignore si les experts contemporains qualifient l'alcoolisme de « maladie sociale », mais je sais que les alcooliques disent souvent à qui mieux mieux qu'ils n'ont aucun problème, ou qu'il a disparu depuis longtemps. Et je sais que les pousser à en parler ouvertement représente une part importante de la cure. L'une des raisons pour lesquelles j'ai sous-titré mon intervention d'aujourd'hui « Hommage à Bernard Lazare » est que cet anarcho-sioniste français, personnalité remarquable qui passa de l'antisémitisme juif à la défense de Dreyfus et qui mourut il y a tout juste un siècle, en 1903, à l'âge de trente-huit ans, n'imposa jamais silence à son inquiétude.

Il me paraît utile de rappeler aujourd'hui quelques-uns des thèmes récurrents du discours antisémite classique, généralement organisé en un tout homogène sinon cohérent :

1. Insinuations : les Juifs ne s'intègrent tout simplement pas dans la société – en fait, ils en sont incapables. Il y a en eux quelque chose d'étranger et de sinistre ;
2. Griefs : les Juifs sont trop particularistes, trop concernés par leur « propre » clan plutôt que vraiment solidaires. Ils s'érigent eux-mêmes en problème. Si le problème juif a quelque chose de spécial, c'est de leur faute, et ils ne font que le dissimuler par leurs plaintes ;
3. Objections : les Juifs prétendent être des victimes, mais en réalité ils détiennent un énorme pouvoir, avant tout financier. Pouvoir omniprésent, bien qu'invisible, qu'ils exercent en tirant les ficelles bien cachés derrière les rideaux ;
4. Accusations : du meurtre de Dieu jusqu'au sacrifice rituel d'enfants et la vente à l'ennemi de secrets militaires, les méfaits les plus surprenants sont attribués aux Juifs, tour à tour qualifiés de capitalistes, d'intermédiaire, de propriétaires terriens, d'usuriers exploitant les pauvres ou de n'importe quoi. Du reste, les Juifs vous tromperont toujours.

Il ne s'agit là que d'un schéma général, qui laisse de côté quelques points historiques non dénués de conséquences, telle la transformation de la judéophobie antérieure à la période moderne, à base théologique, en un antisémitisme moderne à base raciale et nationale. Je n'entends pas minimiser ici la différence entre un fanatisme d'inspiration religieuse qui permet, en principe du moins, le salut par la conversion, et un antagonisme de nature raciale et nationale qui suppose à l'hostilité entre Juifs et non-Juifs des causes « naturelles » immuables. Mais je voudrais, en dépit de cette évolution, souligner la reproduction d'un discours entaché de préjugés qui tourne sur lui-même en circuit fermé, sans qu'aucune des preuves rassemblées contre lui puisse jamais le couper.

Prenons les quatre thèmes déjà énoncés de l'antisémitisme, modifions au passage quelques termes ou phrases, et ils se muent irrésistiblement en thèmes antisionistes, aujourd'hui repris dans le monde arabo-musulman contemporain et dans de nombreux cercles occidentaux intellectuels de gauche :

1. Insinuations : les sionistes sont un corps étranger qui ne pourra jamais s'intégrer au Moyen-Orient. Leur État a été créé par l'impérialisme occidental ;
2. Grieffs : les sionistes excluent les autres, jamais un État juif ne pourra être démocratique ;
3. Objections : les sionistes prétendent être des victimes, mais en réalité ils détiennent un énorme pouvoir, avant tout financier. Pouvoir omniprésent, bien qu'invisible, qu'ils exercent en tirant les ficelles bien cachés derrière les rideaux. Voyez la façon dont ils contrôlent Washington ;
4. Accusations : Les sionistes sont coupables des actes et des mensonges les plus surprenants et les plus éhontés, depuis l'agression impérialiste de 1967 jusqu'à Barak prétendant avoir fait à Camp David des offres réelles et au « massacre » de Djénine. On peut, selon moi, poser une distinction de principe entre l'antisémitisme et l'antisionisme. L'un est une position politique, l'autre un préjugé. Les deux discours tendent cependant aujourd'hui à se recouvrir en proportions considérables, ce qui est particulièrement frappant à une époque où tant d'intellectuels, à commencer par les théoriciens de la gauche post-moderne et post-coloniale, fondent leurs travaux sur la notion même de « discours », soutenant que les *a priori* enfouis au cœur de nos langues et de nos cultures orientent notre lecture du monde, liant la production du savoir au pouvoir.

Propositions pour la résistance démocratique

Il est fort possible que l'alcoolisme nous accompagne à jamais, même si les alcools varient. Seules des mesures totalitaires pourraient l'éliminer, cela est probable mais ne signifie pas pour autant que nous ne devons pas prendre à son encontre d'autres mesures, démocratiques celles-là. Je voudrais faire, en ces

temps de mutation, cinq propositions dont l'action conjointe pourrait permettre de renforcer les résistances démocratiques à l'ébriété.

Premièrement : réaffirmer l'humanisme laïque. Ces dernières années, quelques philosophes du politique, tels que John Rawls ou Bruce Ackerman aux États-Unis, ont avancé que l'humanisme laïque et la foi religieuse représentaient deux conceptions englobantes du monde et qu'un État liberal démocratique se devait à ce titre de conserver entre elles une position de neutralité.⁴ Je pense quant à moi que la culture humaniste laïque devrait être privilégiée au sein d'une démocratie libérale (ou d'une social-démocratie, système que je préférerais), car elle peut englober la vie religieuse, tandis que la culture religieuse ne peut faire l'inverse. Je ne suis donc pas d'accord avec la séparation établie par Rawls entre raison publique et laïque. L'humanisme, dont les sources remontent à des philosophes de la Renaissance généralement religieux, a lancé un défi à de la métaphysique médiévale de la totalité et stimulé le pluralisme des idées en reconnaissant la légitimité d'autorités multiples – dont celle des Grecs et des Romains – en lieu et place d'une autorité unique. Ce qui a entraîné les gens à examiner, à penser par eux-mêmes, à envisager des points de vue divers, à faire des choix. Nous avons là les critères d'une société libre, dont les citoyens pensants constituent l'autorité suprême mais qui invite les individus à l'analyse et au choix entre plusieurs styles de vie, qu'ils soient laïque, religieux ou un mélange des deux.

Deuxièmement : Le pluralisme culturel et religieux devrait être tout à la fois protégé et respecté. Les sociétés et les gouvernements devraient cesser de vanter les mérites de la vie dans un monde d'individualisme abstrait. Nous sommes des individus sociaux et le culte de l'individualisme, comme tout fondamentalisme, est une forme d'oppression. Pour Bernard Lazare, tout être humain dispose d'un certain nombre d'idées appartenant au patrimoine de l'espèce, mais chacun les exprime à sa manière... Il en va de même pour les groupes d'individus... Pourquoi enrégimenter l'espèce humaine, demande-t-il, pourquoi la faire s'incliner devant une loi unique ?⁵

Troisièmement : Poussé à l'extrême, le pluralisme peut mener à la fragmentation, au sentiment que rien ne saurait plus unir ni même lier les citoyens d'une société démocratique. Prise dans une version remaniée, ce que John Rawls définit comme « la raison publique » permettrait de contrarier cette évolution. Le débat démocratique sur les questions politiques fondamentales – pour Rawls, les seules questions constitutionnelles – doit impliquer « les citoyens en citoyens »⁶. Pareille concertation, pour répondre aux besoins d'une société pluraliste, devrait me semble-t-il passer par deux étapes. La première verrait les citoyens d'une démocratie véritable donner libre cours aux thèses issues de leurs particularités – qu'elles soient politiques, culturelles, religieuses, indivi-

duelles jusqu'à l'excentricité, voire même entachées d'alcool et de préjugés. Cela leur permettrait de s'écouter les uns les autres, de comparer leurs points de vue et d'en tirer de mutuelles leçons, de s'adapter à leurs exigences respectives. Mais, à l'étape suivante, les citoyens traduiraient leurs propos, comme Rawls le propose, en un langage politique commun. Faute d'y parvenir – s'ils sont, par exemple, trop pris de boisson – ils ne seront jamais capables de convaincre.

Quatrièmement : La société dans laquelle cette concertation se produit doit être égalitaire et conviviale. De fortes inégalités sociales dans le partage des biens et du pouvoir risquent autant de corrompre l'échange démocratique et de fragmenter le corps social que les différences culturelles ou religieuses. Une société égalitaire et conviviale accepte les différences entre les individus et les groupes mais prend toujours l'égalité pour point d'ancrage ; pour elle, les inégalités ont besoin d'une justification, non l'inverse.

Cinquièmement : Toutes ces idées s'unissent dans ce que j'appellerai « un cosmopolitisme enraciné ». Le cosmopolitisme enraciné s'oppose au cosmopolitisme intégriste, qui réifie l'humanité, comme à l'individualisme absolu, qui réifie l'ego, et au nationalisme exacerbé, qui réifie un groupe particulier. C'est une notion dialectique, qui repose sur la légitimité de fidélités plurielles jointes à un commun bagage démocratique. Elle fait cohabiter les tensions entre universalisme et particularisme plutôt qu'elle ne les contraint à une fausse réconciliation. Dans les mots de Bernard Lazare, il s'agit de « participer à l'œuvre humaine en restant soi-même... Étant Juif, tu as moins de peine à être un homme. C'est pour cela qu'il faut rester tel »⁷.

notes

1. Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, New York : Vintage Books, p. 144 – *Le Deuxième Sexe*, Paris, Gallimard, 1946 pour la première édition., rééd. Folio essais 1986.
2. Leo Pinsker, « Auto-Emancipation » dans *Roads to Freedom : Writings and Addresses*, New York : Scopus Publishing, 1944, pp. 83-84.
3. *International Herald Tribune*, August 11, 2003, p. 18.
4. Concernant le débat entre démocratie libérale, laïcité et culture religieuse, ici centré sur les subventions publiques à la culture, voir Bruce Ackerman, « Should Opera be Subsidized ? » « Operas and Citizens : Mitchell Cohen Responds », and « Lighten Up ! : Bruce Ackerman Ripostes » *Dissent*, Summer 1999.
5. Bernard Lazare, « Jewish Nationalism, », dans *Job's Dungheap*, Hannah Arendt, ed., New York : Schocken Books, 1948, pp. 76-77.
6. John Rawls, *The Law of Peoples*, Cambridge : Harvard University Press, 1999, p. 125.
7. Cité par Nelly Wilson, *Bernard Lazare*, Cambridge : Cambridge University Press, p. 268.