

La justice et la pluralité des peuples.

par Martine Leibovici

Une part non négligeable de l'énergie du mouvement sioniste lui est venue de sa volonté de faire du peuple juif un peuple "comme les autres". Partant du constat d'un décalage dommageable entre la situation des autres - norme de ce qu'un peuple doit devenir - et la situation du peuple juif, il s'agissait de réduire ce décalage dans les termes d'une normalisation. La normalité étant un terme faisant originellement partie du vocabulaire médical, il recouvrait chez plus d'un sioniste une appréciation de la vie juive en Diaspora comme pathologie. Le sionisme aurait alors comme but de guérir cette existence malade coupée de tout rapport direct à la nature, en modifiant la structure sociale d'un peuple de colporteurs, de commerçants et d'intellectuels, pour en faire un peuple normal de paysans et d'ouvriers, attelés à la maîtrise des forces naturelles.

Le "comme" de l'expression "comme les autres" visait surtout un contenu. Sur cette voie le sionisme s'engageait dans un mépris souvent dénoncé de l'existence

juive diasporique, voisin d'un mépris des Juifs tout court. Mais d'autres orientations étaient aussi lisibles dans la formule "devenir un peuple comme les autres" qui a l'intérêt de se présenter selon une structure comparative interdisant d'envisager le destin du peuple juif de façon isolée et le plaçant d'emblée dans une relation avec les autres peuples.

Le développement de l'antisémitisme au XIX^e siècle malgré les promesses de l'émancipation menaçait en son fondement l'existence des Juifs comme peuple.

Le diagnostic d'anormalité n'était pas nécessairement un jugement sur un mode de vie qu'il fallait révolutionner, il était aussi et d'abord un jugement sur la place des Juifs dans le monde, à une époque où les peuples se constituaient en nations revendiquant une existence politique sous forme d'Etat souverain. Une telle

revendication s'autorisait d'un droit universel des peuples à l'autodétermination qui faisait apparaître la non-reconnaissance de ce droit comme une injustice. Le "comme les autres" dans ce cas ne visait pas un contenu mais revendiquait une place. Le développement de l'antisémitisme au XIX^e siècle malgré les promesses de l'émancipation menaçait en son fondement l'existence des Juifs comme peuple. Devenir un peuple *comme* les autres signifiait alors devenir un peuple *parmi* les autres, dont la place ne pouvait être garantie par la seule morale mais par la concrétude d'une existence politique autonome.

A la base du sionisme il y a donc le constat d'une injustice qui demande réparation et, de là, la détermination à agir dans le monde pour que justice soit faite. Notons que quelles qu'aient été les tendances politiques internes au sionisme et l'existence minoritaire d'un sionisme religieux, quelle qu'ait été l'influence inconsciente des catégories religieuses qui avaient baigné l'enfance d'un grand nombre de pionniers, il ne s'agissait pas de mettre fin à l'exil pour qu'enfin la Halakha soit aussi la loi politique du peuple.

Le langage des sionistes était un langage profane : "foyer national", "Etat des juifs", "classe ouvrière juive". Le droit auquel ils se référaient n'était pas

celui de l'accomplissement de la promesse millénaire faite par Dieu à Abraham, mais un droit à l'autodétermination de formulation récente. C'est donc dans le langage du droit moderne que la cause du sionisme pouvait apparaître comme une juste cause. Et pourtant aucune prise en compte de l'histoire du sionisme ne peut ignorer que l'un des résultats de cette entreprise fut le tort fait à un autre peuple, son expulsion partielle du territoire où il résidait, puis à la suite de la guerre de 1967 son oppression directe par une occupation militaire. Notre propos ici ne sera pas de considérer ces faits comme la révélation de l'hideuse vérité cachée du sionisme : la présence de l'idéal de justice n'est pas le masque d'une *libido dominandi* camouflée derrière des idéaux universels. Inversement il est insuffisant de s'en tenir aux habituelles déplorations de l'inévitable injustice commise par celui qui se bat pour une juste cause considérée comme prioritaire. L'un des éléments du problème nous semble plutôt résider dans la forme même que prit au départ la revendication sioniste de justice pour le peuple juif. A lire les textes fondamentaux laissés par les acteurs du sionisme¹, on se rend compte que cette revendication a trouvé plusieurs formulations, la différence majeure entre celles-ci étant l'importance accordée à la

prise en compte de la justice due à l'autre peuple : celle-ci était-elle reconnue comme une exigence certes louable, mais devant venir en second ou bien était-elle présente dans la formulation même de l'exigence de justice pour soi ?

L'éthique ne s'oppose pas au politique mais constitue pour les acteurs un repère pour discerner un problème directement politique.

Une autre chose est remarquable : la formulation du principe de justice n'engage pas seulement une posture morale. L'éthique ne s'oppose pas au politique mais constitue pour les acteurs un repère pour discerner un problème directement politique. Il est ainsi possible d'établir un lien entre la façon même dont la revendication de justice était formulée et la réflexion sur la forme politique que devait prendre l'autonomie juive en Palestine. Allait-il de soi par exemple que l'Etat-nation ait été la forme politique la plus adéquate pour l'accès des Juifs à l'autonomie politique ? Ne fallait-il pas ouvrir les yeux sur le monde - et sur l'expérience des Balkans après les découpages du Traité de Versailles - pour prendre du recul par rapport à l'évidence de cette forme politique qui s'était imposée aux mouvements de libération nationale depuis le printemps des peuples

de 1848 ? En fin de compte, la singularité de la situation au Proche-Orient peut nous engager à une réflexion sur les dangers de toute conception de la justice qui s'autoriserait de la revendication d'un droit considéré comme absolu. Tout droit à quelque chose - et en particulier à un territoire -, même le droit légitime du peuple juif, ne doit-il pas toujours être considéré comme un droit d'emblée entamé par l'existence de l'autre ? Pour nous orienter dans ces questions, nous nous appuyerons sur certains aspects de la pensée d'Emmanuel Lévinas, en nous guidant sur la récente lecture qu'en a donné Jacques Derrida.

La singularité de la situation au Proche-Orient peut nous engager à une réflexion sur les dangers de toute conception de la justice qui s'autoriserait de la revendication d'un droit considéré comme absolu.

La revendication de justice pour le peuple juif se trouve dans la plupart des discours sionistes, de Gordon à Jabotinsky en passant par Ben Gourion. La particularité de l'histoire du sionisme fut que cette revendication et la décision de la concrétiser s'est produite sur un autre territoire que celui où les Juifs résidaient. Le peuple juif étant un peuple dispersé et sans patrie, sa constitution en

foyer national n'impliquait pas seulement la mise en place d'une structure politique autonome, mais aussi un rassemblement sur une partie de la terre.

L'originalité de la revendication sioniste par rapport à d'autres mouvements de libération nationale était de comporter en même temps une demande pour le peuple juif d'être accueilli quelque part en tant que peuple. La difficulté de la situation étant que, l'injustice émanant essentiellement de l'organisation politique de l'Europe, la demande de justice s'adressait d'abord au monde que les Juifs avaient quitté, l'Europe, alors que sa réalisation devait se faire sur un autre territoire que le territoire européen.

Aussi bien, si le principe de justice pouvait être considéré comme universel, la concrétisation de la revendication de justice devait s'adresser à un destinataire précis, ce qui posait question de savoir qui avait la souveraineté sur ces territoires, qui avait le pouvoir d'accueillir. Dans cette direction le premier protagoniste de la revendication fut, après le sultan turc, la Grande-Bretagne. Partie prenante de l'histoire de l'Europe, celle-ci pouvait - à condition que cela aille dans le sens de ses intérêts impérialistes - reconnaître l'établissement d'un foyer national juif comme réparation d'un droit non encore reconnu à un peuple d'Europe. Dès lors, par leur

absence de pouvoir, les Arabes apparaissaient stratégiquement comme une donnée secondaire de la situation, alors qu'ils faisaient de plus en plus effraction dans la réalité du rapport que les Juifs entretenaient avec l'interlocuteur qu'ils s'étaient choisi. Dans ces conditions, on peut repérer dans le sionisme un partage entre deux positions, entre deux formulations de la revendication de justice.

Prenons par exemple un texte de Ytshaq Ben-Tsvi, compagnon de Ber Borochov et fondateur du mouvement Poale Sion, qui présente l'intérêt, dès 1913 de prendre en compte la question arabe du point de vue des ouvriers juifs². Ben-Tsvi cherche à répondre à ceux des militants ouvriers qui n'arrivent pas à concilier le principe de solidarité prolétarienne internationale interdisant de prendre la place d'ouvriers étrangers et le principe national enjoignant aux juifs de se constituer en classe ouvrière nationale. Ce dernier principe est invoqué à partir du constat de l'anormalité de la vie juive conduisant au droit des Juifs à se constituer en peuple normal c'est-à-dire du point de vue socialiste en classe ouvrière normale. Ce qui prime dans ce cas est l'injustice qui *nous* a été faite. Dès lors l'entrave au principe de solidarité internationale apparaît comme secondaire. Certes, elle est reconnue au plan des principes généraux ; de même

on affirme qu'il n'est pas question de refouler totalement les Arabes, voire de ne pas reconnaître leurs droits. Mais ces considérations ne sauraient être prises en compte en même temps que la revendication de justice pour soi.

De là une posture que l'on retrouvera dans plus d'un texte - socialiste ou pas : le moment n'est pas venu de nous occuper des autres. Nous devons d'abord constituer une force que les autres seront contraints de reconnaître, c'est-à-dire devenir majoritaires. Ensuite et ensuite seulement, il sera temps pour nous de prendre en compte les droits des populations arabes. L'enchaînement de la pensée est donc le suivant : le principe d'égalité des peuples est situé au niveau d'un principe respectable mais abstrait, alors que doit primer la demande de justice pour soi. Il faut d'abord conquérir une position de force, justifiée comme la concrétisation de la justice pour soi. Ce n'est qu'à partir d'une telle position qu'on pourra, sans danger pour soi, prendre en compte la justice pour l'autre. *Mutatis mutandis*, on retrouve - radicalisé - un tel enchaînement chez Jabotinsky. "Le sionisme" écrit Jabotinsky "est un phénomène moral qui a la justice pour lui". Il n'est pas juste qu'un peuple n'ait pas de patrie, "établir un foyer en faveur d'un peuple errant est un acte de simple justice"³. Au nom de cela tout doit être mis en oeuvre pour obtenir réparation.

Plus le sort du peuple juif prit un tour dramatique, plus s'imposa l'invocation d'un droit absolu pour les Juifs à revendiquer la terre de Palestine et par là l'idée d'une inégalité des droits entre les Arabes et les Juifs.

L'accès à l'action pour les Juifs signifie pour eux l'assomption de la violence et l'imposition par la force d'un droit qui ne saurait être reconnu autrement. Là échoue en fin de compte la revendication de la normalité : devenir un peuple comme les autres signifie ne pas hésiter, comme les autres, à recourir aux moyens violents pour imposer ses fins. A côté de cela Jabotinsky peut très bien concéder qu'il ne s'agit pas d'évincer totalement les Arabes de leur terre et qu'eux aussi ont des droits nationaux. Pour Jabotinsky la lutte ouverte contre eux a précisément pour sens la reconnaissance du sérieux de leur revendication nationale, préférable aux discours condescendants de ceux qui espèrent tromper les Arabes en leur faisant miroiter les avantages culturels et économiques qu'ils retireraient de la colonisation juive.

Plus le sort du peuple juif prit un tour dramatique, plus s'imposa l'invocation d'un droit absolu pour les Juifs à revendiquer la terre de Palestine et par là

l'idée d'une inégalité des droits entre les Arabes et les Juifs. Si l'absolutisation de ce droit prit de plus en plus d'évidence avec la Shoah, son évocation était déjà en place bien avant, lorsqu'on arguait par exemple que les Arabes disposaient de territoires immenses alors que les Juifs en tant que peuple n'avaient que le territoire de la Palestine, ou encore - afin de justifier la souveraineté totale sur Jérusalem - que les musulmans avaient bien d'autres lieux sacrés que les Juifs qui n'avaient, eux, que Jérusalem. De là se faisait jour l'idée d'une secondarisation des droits des Arabes et la justification de l'emploi de la force pour faire aboutir le droit des Juifs.

Si de telles orientations sont devenues majoritaires à l'intérieur du mouvement sioniste, une minorité de sionistes n'y ont jamais adhéré. Non qu'ils aient renoncé à l'exigence de justice due au peuple juif, mais dès l'origine il leur apparut nécessaire de prendre en compte l'autre peuple dans la revendication de justice pour soi, afin, comme l'écrivait Judah L. Magnes, que "l'injustice du monde faite aux Juifs" ne soit pas "utilisée politiquement par les Juifs comme une excuse pour commettre l'injustice"⁴. Comme Martin Buber, Magnes refusa toujours l'argument de la moindre injustice qui invoquait pour les Juifs une justice supérieure, par rapport à

laquelle ils seraient autorisés à commettre une "petite injustice".

Pour Buber et Magnes il a toujours été évident que les Juifs ne pouvaient revendiquer la justice pour eux sans en même temps y associer les droits de la population arabe.

L'attitude convenue à l'égard d'hommes comme Buber et Magnes est souvent - après avoir manifesté au préalable une grande admiration pour leur intégrité morale - de déplorer ensuite leur idéalisme, voire leur naïveté⁵. Pour nous au contraire, le fait qu'il leur ait toujours été évident que les Juifs ne pouvaient revendiquer la justice pour eux sans *en même temps* y associer les droits de la population arabe, historiquement étrangère à l'injustice qui leur avait été faite, est l'indice d'une plus grande perspicacité politique. Car une telle formulation de l'idéal de justice n'était défendue que par ceux qui ne considéraient pas que le dernier mot de la politique résidait dans les comportements des Etats mais dans celui des peuples, indépendamment de l'actuelle répartition de la souveraineté étatique.

Pour Robert Weltsch, autre membre éminent du Brit Shalom, le fait politique fondamental était la présence de deux

peuples sur la terre de Palestine : "Il y a un peuple sans terre, mais il n'y a pas de terre sans peuple (..) La Palestine a une population de 700 000 âmes, un peuple qui vit depuis des siècles dans ce pays et qui se considère à juste titre comme sa patrie et son foyer. Nous devons tenir compte de ce fait (..) La Palestine sera toujours habitée par deux peuples, les Juifs et les Arabes"⁶.

Ce que les membres du Brit Shalom comprenaient était que, indépendamment de la *Realpolitik*, ceux qui étaient en réelle position d'accueillir le peuple juif, ceux à qui il fallait fondamentalement s'adresser, n'étaient pas les Anglais qui détenaient la puissance visible mais les Arabes de Palestine, résidents sans pouvoir, interlocuteurs inaperçus et non encore constitués en force politique organisée. Dans ces conditions l'ordre de préséance s'inversait. Certes il fallait tenir compte des Anglais, mais si leur puissance était prégnante sur le moment, du point de vue du projet sioniste à long terme elle était secondaire, de sorte que c'était la question arabe qui devenait la véritable pierre de touche du sionisme.

Dès lors, le problème qui se posait était de savoir comment s'adresser aux résidents arabes de Palestine afin qu'ils reconnaissent le bien-fondé de la revendication de justice du peuple juif, alors qu'ils n'étaient en aucune manière responsables de l'injustice à l'égard de ce

peuple et qu'ils n'étaient pas en position institutionnelle d'accorder quoi que ce soit à qui que soit, de sorte que leur manifestation politique en passait d'abord par la violence directe contre les Juifs.

Mais, ainsi formulée, l'exigence de justice donnait accès au problème essentiel du type d'organisation politique qu'il fallait viser et qui serait adéquat à la situation de la Palestine où vivaient deux peuples et non pas un. Ainsi Hugo Bergmann, ayant à l'esprit les impasses contemporaines des pays balkaniques, prend-il ses distances avec la doctrine de l'Etat-nation qui suppose qu'à un Etat corresponde un "peuple de l'Etat", constituant nécessairement l'autre peuple en minorité. De la sorte il remet en question la revendication sioniste que les Juifs deviennent une majorité, le problème étant pour lui de penser une organisation politique qui ne serait pas fondée sur la simple considération numérique des peuples⁷. L'important pour le peuple juif désireux de normaliser sa situation dans le monde, n'étant pas de devenir enfin la majorité dans une région de la terre, mais d'accéder à une représentation politique au même titre que les autres peuples. De là les propositions d'Etat binational ou de fédération. C'est dans cette direction qu'il faut comprendre l'opposition d'Hannah Arendt au programme de Biltmore par lequel - sous l'impulsion de Ben Gourion - le

mouvement sioniste assumait publiquement la revendication de création d'un Etat juif de type Etat-nation. Une réflexion sur l'histoire récente des Balkans lui faisait considérer au contraire que

"La tentation de résoudre les conflits nationaux en créant de petits Etats souverains d'une part, et en accordant les droits de minorité dans des empires composés de différentes nationalités d'autre part, a subi une défaite si spectaculaire au cours de l'histoire récente qu'on pourrait raisonnablement s'attendre à ce que personne n'essaye plus de s'embarquer dans cette direction. Il n'y a pas de raison d'espérer que le problème national auquel nous sommes confrontés en Palestine puisse être résolu en suivant les voies de la politique nationale"⁸.

Cependant, la singularité même de la situation dans laquelle les Juifs furent conduits à revendiquer une autonomie politique dans les cadres des nationalismes du XIX^e siècle, peut nous engager à une réflexion plus précise sur la formulation même de l'exigence de justice. Comme Judith Skhlar le fait remarquer, l'exigence de justice provient d'abord d'un sens de l'injustice qui correspond à un sentiment éprouvé par des victimes⁹. C'est un tel sens de l'injustice qui était au fondement de la revendication sioniste que les Juifs

deviennent un peuple parmi les autres. Mais - et telle était la singularité de la situation - cette revendication adressée au monde occidental à l'intérieur duquel les Juifs voulaient prendre une place rencontrait *immédiatement* la question de l'autre peuple, celui au détriment duquel l'insertion politique des Juifs dans le monde risquait de se produire.

Dans l'histoire du Proche-Orient, les Arabes ont dès le départ troublé le face-à-face des Juifs avec le monde occidental avec lequel l'essentiel des problèmes se posait. Ce qui ne pouvait que déranger la conscience que les Juifs pouvaient avoir de l'absolue justesse de leurs revendications dont l'origine était les persécutions dont ils étaient les victimes. Dès lors, la conscience nationale juive devait assumer une position contradictoire : la légitimité qu'elle tirait de la situation d'oppression et de persécution caractérisant la situation des Juifs dans les pays d'Europe était immédiatement entamée par les conditions mêmes où cette légitimité venait à être reconnue, ce qui grevait d'emblée cette légitimité d'un soupçon d'illégitimité. On pouvait se débarrasser d'une telle ambiguïté en la ramenant à la mentalité diasporique du Juif honteux de lui-même, scrupuleux à l'extrême jusqu'à l'impuissance. Voire dévaloriser un tel scrupule en montrant combien dans la situation actuelle, seuls les Juifs

l'éprouvaient alors que les Arabes, eux, ne se mettaient jamais en question. Du côté arabe, on pouvait aussi tourner en ridicule ce malaise en en faisant une simple mauvaise conscience qui n'empêchait pas les exactions et qui n'était là que pour masquer l'objectivité de la situation : un impérialisme conquérant.

A l'écart de ces attitudes, on peut choisir au contraire de faire fonds sur ce malaise et considérer qu'il ouvre vers un aspect essentiel de la formulation même de l'exigence de justice lorsqu'elle se réfère au respect d'un droit. Ne peut-on chercher un sens au fait que la recherche de justice entreprise par un des peuples les plus persécutés de l'histoire humaine s'est faite dans des conditions telles qu'elles rendaient d'emblée problématique le rapport au droit considéré comme un absolu ? Une telle situation ne révèle-t-elle pas en fin de compte l'impossibilité pour quiconque, même lorsqu'il est victime de l'injustice, de s'appuyer sur un absolu pour faire advenir la justice en un monde qui est nécessairement pluriel, monde partagé qui recèle toujours de l'imprévisible déjouant les projets initiaux ?

On a souvent remarqué que le sens du sionisme consistait pour le peuple juif à en finir avec un statut millénaire d'innocence politique. "Pendant deux

mille ans", écrit Emmanuel Lévinas, "le peuple juif (n') était que l'objet (de l'histoire humaine), dans une innocence politique qu'il devait à son rôle de victime"¹⁰. Mais, ajoute-t-il, une telle position ne suffit pas à sa vocation, c'est pourquoi, la création de l'Etat d'Israël a pour sens d'être l'occasion enfin offerte d'accomplir la loi sociale du judaïsme" qui se concrétise dans "les sordides questions de la nourriture, du travail et du logement"¹¹. Comme tout Etat susceptible de devenir tyrannie dès qu'il oublie sa mission première de sauvegarder la justice, mais de façon exemplaire dans la mesure où il serait en continuité directe avec le message prophétique, l'Etat d'Israël ne serait pas un Etat comme les autres.

Lévinas envisage cette orientation vers la justice - qui est pour lui une promesse, une possibilité d'invention politique plus qu'une effectivité - d'un point de vue interne à l'Etat d'Israël. Lorsqu'il envisage le rapport d'Israël à son monde immédiatement environnant, Israël apparaît toujours comme entouré d'ennemis, contesté et menacé dès sa création par ses voisins¹². Tel serait le "réel état des choses" plus fondamental que l'apparente force militaire d'Israël en face du peuple palestinien désarmé. La lutte de l'Etat d'Israël pour son existence est celle de toujours, celle de la lutte du ghetto de Varsovie, celle des héros de

Massada¹³. Sont-ce de tels propos auxquels Jacques Derrida avoue ne pas souscrire ¹⁴? Cependant sa lecture de la pensée de Lévinas, la dissociation entre les énoncés à laquelle il engage le lecteur selon laquelle il n'y a pas de passage mécanique des schèmes éthiques aux analyses intra-politiques des situations réelles, peut être un guide pour nous aider à penser l'idée d'un droit d'emblée entamé par l'autre. Par où les thèmes de Lévinas - qui malgré des divergences philosophiques restent proches des thèmes de Buber - pourraient avoir une capacité orientatrice en direction du réel, quelles qu'aient été les analyses politiques de Lévinas lui-même. La différence entre J.L. Magnes, M. Buber et Lévinas, étant que jamais Lévinas ne s'est engagé personnellement dans une action politique.

Sur l'innocence et la sortie de l'innocence d'abord. Il y a plusieurs manières de la concevoir. L'une se formulerait en termes weberiens de passage de l'éthique de la conviction à l'éthique de la responsabilité. Telle est la perspective de Yeshayahou Leibovitz, critiquant les intellectuels de Brit Shalom. Pour lui la sortie de l'innocence politique pour le peuple consiste à assumer l'utilisation de la violence, tout le problème étant de savoir dans quelles limites¹⁵. Un texte de Lévinas sur les villes-refuge permettrait peut-être de

concevoir autrement le problème ou plus exactement de le situer au niveau de l'entreprise sioniste à son origine. Ce texte explore les ambiguïtés de l'innocence. La ville-refuge est ce lieu qui protège l'homme coupable d'une faute involontaire - qui n'est pas susceptible d'être poursuivi devant un tribunal - de la vengeance du vengeur de sang, proche parent de la victime, "rédempteur du sang versé". S'il faut protéger ce semi-coupable de la violence du ressentiment de celui qui a été lésé, un certain droit, c'est-à-dire une certaine légitimité est reconnue à cette vengeance, dans la mesure où la ville-refuge est aussi exil, c'est-à-dire punition pour le meurtrier involontaire.

La ville-refuge est ce lieu qui protège l'homme coupable d'une faute involontaire.

Méditant sur cet enseignement du Talmud, Lévinas l'extrapole à la situation contemporaine des villes où nous séjournons et qui sont de plus en plus la proie de la délinquance et - de là - à l'Occident tout entier dont les avantages matériels sont "de fil en aiguille", la cause de "guerres et de tueries", de "quelque agonie de quelqu'un quelque part".

Les habitants des villes modernes, l'Occident tout entier n'ont pas l'intention d'affamer ou de tuer. Et pourtant en recherchant le bien-être pour soi en toute innocence, on peut très bien être responsable - sans le vouloir - du malheur des autres qui nous revient sous forme de "colère populaire, d'esprit de révolte ou de délinquance dans nos faubourgs"¹⁶. Toutes ces analyses renvoient au thème lévinassien de la mise en question du droit d'être, d'une crainte originelle pour "tout ce que mon exister, malgré son innocence intentionnelle et consciente, peut accomplir de violence et de meurtre"¹⁷. Ma responsabilité excède toujours le domaine de ce que j'ai voulu.

Je suis engagé aussi par les conséquences néfastes qui découlent de ma persévérance à être dont l'être ne suffit pas à sa justification. Mais on ne peut s'empêcher de lire ces lignes écrites à propos des villes-refuge, sans les référer aux rapports entre Juifs et Palestiniens. Avant la question de l'utilisation nécessaire de la force lorsqu'on cherche à créer un Etat, ce texte indique peut-être un problème interne aux conditions dans lesquelles s'est réalisé l'idéal sioniste.

En s'installant sur la terre de Palestine, les Juifs n'avaient pas l'intention de dominer, de nuire ou d'exploiter les Arabes. Pourtant leur innocence n'est qu'une demi-innocence,

en tant que telle elle n'a peut-être pas causé l'agonie de quelqu'un, à tout le moins l'action des Juifs a incontestablement eu pour conséquence le déracinement d'un autre peuple.

Dans le rapport avec les Palestiniens, il ne s'agissait pas d'un rapport avec un Etat armé contre lequel il fallait se défendre. C'est pourquoi la guerre d'Indépendance, comme la guerre de 1967 ne sont qu'une partie du problème. Un tort a été fait à un peuple sans Etat et son irruption ressemble parfois à celle du "vengeur de sang". De sorte que si l'auteur de la faute involontaire doit être protégé, la vengeance du vengeur de sang n'est pas totalement sans légitimité. Ce sont ceux qui dès le départ avaient reconnu cette demi-innocence ou cette demi-culpabilité qui étaient en mesure de formuler le droit des Juifs à la Palestine comme un droit d'emblée entamé par la présence de l'autre peuple. Tournons-nous par exemple vers ce que Martin Buber écrivait après les tragiques événements d'Hebron et de Safed au terme desquels 133 juifs furent tués et 440 blessés par des émeutiers arabes. Au lieu d'en tirer la conséquence que désormais les rapports avec les Arabes ne pouvaient avoir lieu que sous le signe de la force, on peut dire qu'il interprétait d'une certaine manière l'action arabe comme celle - éminemment condamnable dans ses méthodes - du vengeur de sang.

Il engageait à se demander ce que ces actes révélaiement aux Juifs de la façon dont ils concevaient leur installation en Palestine et que rien ne serait plus dangereux pour eux que de se draper dans le rôle éternel de l'innocent assiégé qui ne correspondait pas exactement à leur place par rapport aux Arabes palestiniens :

"..je crois pouvoir dire.. : c'est certain nous causons du tort. Vivre c'est causer du tort. Respirer, se nourrir, grandir, toutes les fonctions organiques vitales impliquent qu'on cause du tort. Tout le sens de la vie humaine c'est d'être placé à chaque heure devant la responsabilité suivante : je ne veux pas causer plus de tort que je ne le dois pour vivre. Nous causons donc du tort. Imaginez que nous soyons en Palestine et que les autres arrivent chez nous, vous comprendrez ce que cela veut dire. Mais nous ne voulons pas causer plus de tort qu'il est nécessaire pour vivre... C'est pourquoi nous devons nous charger d'autant de tort qu'il est nécessaire. C'est beaucoup plus difficile que de vouloir être innocent"¹⁸

Dans la lignée d'un tel souci, on ne peut plus formuler le droit sur la Palestine en tant que terre comme un droit absolu. Cette autre formulation du droit peut s'orienter aussi d'après les réflexions de Lévinas. Derrida montre comment l'éthique lévinassienne est une éthique de l'hospitalité. Le sujet humain

est d'abord hôte, accueil de l'autre, mais l'hôte qui reçoit n'est pas le propriétaire sûr de son assise dans le monde. L'hôte est lui-même reçu dans sa propre maison par l'être féminin, le propriétaire est un locataire. L'accueillant est d'abord accueilli. Non sans commenter longuement le caractère féminin de l'accueillant(e), Derrida effectue un rapprochement entre ces formulations et un verset du Lévitique 25, 23, cité à la fois par Franz Rosenzweig et Lévinas : "Nulle terre ne sera aliénée irrévocablement, car la terre est à moi, car vous n'êtes que des étrangers, domiciliés chez moi"¹⁹. En d'autres termes l'installation d'un Etat, ou d'une autonomie politique, ne saurait se produire au nom d'une propriété de la terre. Attribuer la propriété de la terre à Dieu, c'est ne l'attribuer à personne, c'est-à-dire à aucun homme, à aucun peuple. Nous sommes tous des résidents et non des propriétaires : "Le sol ou le territoire n'a rien de naturel, rien d'une racine, fût-elle sacrée, rien d'une possession pour l'occupant national. La terre donne avant tout l'hospitalité, une hospitalité déjà offerte à l'occupant initial, une hospitalité provisoire consentie à l'hôte, même s'il reste un maître des lieux"²⁰. Dès lors, aux Palestiniens qui étaient en position d'occupant initial, on pouvait s'adresser comme à des hôtes - à eux et non aux

Anglais - non pour s'installer occupant à leur place mais pour trouver sur ce coin de la terre une place parmi les peuples de la terre.

Incontestablement l'arrivée des Juifs déstabilisait le rapport spontané des Palestiniens à leur terre. L'extrême complexité de la situation venait aussi de ce que, du fait de l'impérialisme anglais, les Palestiniens en tant qu'accueillants n'avaient pas d'assise ou de sécurité suffisante pour eux-mêmes pour pouvoir être mis en position d'hôtes. De plus, l'un des effets désastreux de la déclaration Balfour, fut qu'ils ne pouvaient pas voir dans les Juifs arrivant en Palestine des persécutés fuyant l'antisémitisme, mais des colons soutenus par l'impérialisme anglais²¹. Il s'agissait alors d'assumer que l'installation des Juifs en Palestine ne pouvait pas ne pas déstabiliser le rapport des Palestiniens à la terre où ils résidaient. Telle était - dans les conditions réelles du monde - la conséquence de la volonté juive d'accéder à l'autonomie politique, c'est-à-dire à une place reconnue parmi les peuples du monde.

De cette déstabilisation, les Juifs devaient - et doivent toujours - endosser publiquement la responsabilité. Quelle légitimité pouvaient-ils invoquer en direction des Palestiniens ? Nous pouvons ici suivre partiellement les

propositions d'Avraham B. Yehoshua qui situe l'entreprise sioniste à partir du nouvel ordre international fondé sur les Etats-nations émergeant à partir du XIX^e siècle. Dans une telle organisation la situation des peuples sans terre - juifs mais aussi arméniens et tziganes - devenait particulièrement dangereuse. Il y aurait donc un "droit surgi de la détresse", au nom duquel un peuple sans terre aurait le droit de revendiquer une souveraineté sur une partie de la terre, aux dépens même de la souveraineté d'un autre. La situation est comparable, d'après A.B. Yehoshua à celle d'un individu sans domicile fixe qui "squatterait" une partie de la maison appartenant à un autre. Mais ajoute-t-il, tout ceci ne vaut que si l'intrus ne s'empare que d'une partie de la maison et non de la maison en entier, privant les propriétaires d'abri et les condamnant à l'errance. En d'autres termes, la revendication sioniste délocalise la conscience nationale arabe et l'interroge en tant que partie prenante du monde dans son entier. Mais elle n'est légitimée à cela que si le droit du peuple juif n'invoque aucun rapport exclusif à la terre de Palestine²². Le problème à notre sens est qu'A. B. Yehoshua reprend à son compte la formulation politique d'Etat-nation comme découlant immédiatement de ce droit surgi de la détresse, alors qu'en son principe,

comme le reconnaissait H. Arendt, cette formulation supposait l'homogénéisation de la population et du territoire et donc l'expulsion de l'autre peuple. Or, comme l'indique le titre du livre de Martin Buber, ce qui structurellement faisait obstacle à l'établissement d'un Etat-nation sur le modèle des souverainetés à la française, était qu'on n'était pas en présence d'une terre et d'un peuple, mais d'une terre et deux peuples. Dans l'optique de Martin Buber, la forme politique correspondant à une conception de la justice qui soit justice à la fois pour soi et pour l'autre, ne pouvait être l'Etat-nation mais un Etat binational.

Que reste-t-il aujourd'hui de ces voix minoritaires, de ces possibles en germe dans la situation d'origine que les voies de l'histoire n'empruntèrent pas, car l'Etat-nation s'est imposé comme une évidence d'une force imparable à tous les mouvements de libération nationale ? Le débat politique actuel a évacué - pas seulement au Proche-Orient - toute alternative en termes d'Etat fédéral. En Israël, les voix de ceux qui s'autorisent de la tradition juive pour revendiquer un lien charnel et exclusif à la terre se font de plus en plus bruyantes. Leur nationalisme est de plus en plus arrogant et destructeur. Les partisans des accords d'Oslo, palestiniens et israéliens, souhaitent l'existence de deux Etats-

nations, Israël et Palestine. Mais pour qu'on en arrive là n'a-t-il pas fallu que finalement, après tant de sang versé, ce soit l'affirmation d'un droit entamé et non plus absolu qui oriente la démarche de ceux qui - envers et contre tout - veulent la paix, donnant rétrospectivement raison aux naïfs et aux rêveurs du Brit Shalom ?

Que pouvons-nous faire aujourd'hui pour que ces principes difficilement revenus sur le devant de la scène de l'histoire ne s'effondrent encore sous les coups de la bêtise, de l'aveuglement et de la confiance exclusive dans la force ?•

¹Nous nous appuyerons en particulier sur des textes extraits d'un ouvrage à paraître en 1998 chez Albin-Michel, *Sionismes. Textes fondamentaux*, ed. Denis Charbit (ci-après STF).

²Y. Ben-Tzvi, "Protection des interdits nationaux et point de vue prolétarien", *Haachdout* (L'Unité), n°16, 1913, STF

³Zeev Jabotinsky, "La muraille de fer (Les Arabes et nous)", 1933, STF

⁴Judah L. Magnes, "Zionist politics" (1921) in *Like all the nations ?*, Herod's Gate Jerusalem, 1930, p.58

⁵voir par exemple le jugement de Walter Laqueur sur Magnes : "sa naïveté semblait le mettre dans l'incapacité de faire de la politique - non sans raison, Ben Gourion disait de lui qu'il était politiquement un enfant", *Histoire du sionisme*, trad. M. Carrière, Calmann-Lévy 1973, p. 295

⁶Robert Weltsch, "A propos du XIX° congrès sioniste, l'enjeu" (1925), cité par Paul Mendes-Flohr, Introduction à Martin Buber, *Une terre et deux peuples. La question judéo-arabe*, Lieu Commun, 1985, p. 26

⁷Hugo Bergmann, "A propos de la majorité", STF

- ⁸Hannah Arendt, "La question judéo-arabe peut-elle être résolue ?", *Auschwitz et Jerusalem* trad. S. Courtine-Denamy, Tierce, 1991, p. 61
- ⁹Judith Shklar, *The faces of injustice*, Yale University Press 1990
- ¹⁰E. Lévinas, *L'Au-delà du verset*, (ci-après ADV) Minuit 1995, p.228
- ¹¹E. Lévinas, *Difficile Liberté*, Albin-Michel 1976, p.281-282
- ¹²Pour une analyse de ce schème central dans la conscience sioniste puis israélienne, cf Uri Eisenzweig, *Territoires occupés de l'imaginaire juif. Essai sur l'espace sioniste*, Bourgois 1980
- ¹³E. Lévinas, ADV, p.226-227
- ¹⁴Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée 1997, p. 201-202
- ¹⁵Y. Leibovitz, "L'éthique juive face à l'Etat"(1953), STF
- ¹⁶E. Lévinas, ADV, p. 56-57
- ¹⁷E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin 1982, p. 262
- ¹⁸M. Buber, *Une terre et deux peuples*, op.cit. p. 119
- ¹⁹Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, op.cit., p. 79-80. Dans la lignée de ces formulations, il faut, écrit Derrida, "en donner acte à Lévinas : il a toujours voulu soustraire sa thématique de l'élection" - et ceci concerne aussi tous ses propos sur le sionisme et l'Etat d'Israël - "à toute séduction nationaliste". Ibid. p. 202
- ²⁰Ibid. p. 164
- ²¹Pour la perception arabe de la présence des Juifs en Palestine, cf Maxime Rodinson, *Peuple juif ou problème juif*, La Découverte 1997, p. 304 sq
- ²²Avraham B. Yehoshua, "Le droit à la détresse"(1980), STF



Gustave Doré, La Bible : La lutte de Jacob avec l'ange