

Nationalisme, sionisme, judaïsme : regards philosophiques

- Sophie Nordmann

La question du nationalisme moderne s'est posée de manière spécifique dans le monde juif, avec l'émergence du mouvement sioniste, qui prend corps à la fin du XIXe siècle avec en particulier le Congrès de Bâle de 1897. Le sionisme n'a pas attendu le Congrès de Bâle pour voir le jour. Le lien des Juifs à la terre de Sion a toujours été très fort, et a accompagné les Juifs durant l'exil. Mais le courant sioniste moderne est de nature différente de ce sionisme religieux, différent des « montées » en Israël dont on trouve des exemples dans l'histoire (la plus célèbre étant celle de Judah Halévy au XIe siècle). Ces montées en terre de Sion n'étaient en effet pas mues par des motivations d'ordre politique. Au contraire, le courant sioniste qui voit le jour à la fin du XIXe est un mouvement politique : c'est de la souveraineté politique du peuple juif sur la terre de Sion dont il est question. Et en cela, 1. il est un avatar du nationalisme moderne, 2. il est de nature différente du sionisme religieux qui a toujours accompagné le peuple juif durant l'exil. Ce qui y est en jeu, c'est la souveraineté politique du peuple juif, posée comme condition de la maîtrise par le peuple juif de son destin historique : comme si, en s'incarnant dans un Etat, le peuple juif allait pouvoir prendre corps pour ainsi dire, avoir une place désormais visible dans le monde et dans l'histoire, et donc aussi une maîtrise de son destin.

Or, le projet sioniste a suscité de nombreux débats dans le monde intellectuel juif allemand. On sait qu'il a été l'objet de vifs débats et oppositions sur le terrain politique. On sait moins qu'il a suscité aussi de vives controverses philosophiques dans l'Allemagne du début du XXe siècle. A travers ces polémiques, la perspective de réflexion est double : elles nous engagent à réfléchir sur le nationalisme moderne, et elles nous engagent à réfléchir sur le judaïsme, et c'est en cela que cet axe problématique s'inscrit particulièrement bien dans le sujet qui est celui de ces journées. Le sionisme est en effet au confluent du nationalisme et du judaïsme : il est la forme privilégiée qu'a pris le nationalisme dans le monde juif. Or, cette convergence là suscite des questionnements d'ordres politiques certes, mais aussi, et c'est ce qui nous intéressera ici, d'ordre philosophique.

Donc, nous sommes au tournant des années 1910-1920, en Allemagne, et la question d'une souveraineté politique pour le peuple juif fait débat, non seulement au sein des divers courants du mouvement sioniste, mais aussi chez les philosophes. Elle va donner lieu à une polémique, qui met en scène principalement quatre protagonistes – tous philosophes, tous juifs. Ce sont ces quatre protagonistes qui seront les personnages de l'intrigue (dont je n'évoquerais ici que le premier acte) qui va suivre. Le premier est Hermann Cohen (1842-1918), professeur jusqu'en 1912 à l'Université de Marbourg – où il fonda, avec E. Cassirer et P. Natorp notamment, l'école dite « néokantienne » - puis à la *Hochschule für der Wissenschaft des Judentums* de Berlin. Le second est Martin Buber (1878-1965), penseur déjà très reconnu dans les milieux berlinois de l'époque, proche des courants hassidiques et directeur de la revue mensuelle *Der Jude*. Le troisième est Franz Rosenzweig (1868-1929), disciple de H. Cohen et ami de M. Buber, auteur notamment d'une œuvre majeure intitulée *L'Étoile de la Rédemption*. À qui il faut ajouter, enfin, Gershom Scholem (1897-1982) qui, jeune chercheur à l'époque, part en 1923 s'installer en Palestine mandataire, et qui deviendra, on le sait, l'un des plus grands spécialistes de la Kabbale et de la mystique juive.

Premier acte : à l'été 1916, H. Cohen, professeur d'université à la retraite – il mourra deux ans plus tard – est invité par l'Association des étudiants allemands de confession juive à prendre position sur la question du sionisme : il rédige à cette occasion un article très critique à l'égard du sionisme politique, intitulé « Sionisme et religion »¹, qui paraît le 20 juillet de cette année. Dès la parution de cet article critique, M. Buber engage sans tarder la polémique, en adressant à H. Cohen une lettre ouverte qu'il publie dans la revue mensuelle qu'il dirige à l'époque – *Der Jude* – lettre dans laquelle il dénonce les positions adoptées par Cohen à l'égard du mouvement sioniste². La réponse de Cohen survient rapidement : elle est publiée, également dans le journal de l'Association étudiante, dès la fin de l'été 1916³.

¹ H. Cohen, « Zionismus und Religion. Ein Wort an meine Kommilitonen jüdischen Glaubens », *K.-C. Blätter*, Kriegsausgabe, Heft 11, Mai-Juni 1916, pp. 643-646 ; tr. Fr. in H. Cohen, *L'Éthique du Judaïsme*, M.-R. Hayoun (éd.), Paris, Ed. du Cerf, 1994, p. 229-236. Nous donnerons les références dans cette traduction française.

² M. Buber, « Begriffe und Wirklichkeit. Brief an Herrn Geh. Regierungsrat Prof. dr. Hermann Cohen », in *DerJude*, Heft 5, Berlin, Août 1916, repris in H. Cohenn *Werke*, Bd. 17 : *Kleinere Schriften VI (1916-1918)*, Hildesheim / Zürich / New York, G. Olms, 2002, p. 223-240.

³ H. Cohen, « Antwort auf das offene Schreiben des Herrn Dr. Martin Buber an Hermann Cohen », in *K.-C.-Blätter*, Kriegsausgabe, Heft 12 (Fortsetzung), Juli-August 1916, S. 683-688, repris in: H. Cohen : *Werke*, Bd. 17 : *Kleinere Schriften VI (1916-1918)*, Hildesheim / Zürich / New York, G. Olms, 2002, p. 241-260.

À travers cette vive polémique qui oppose H. Cohen et M. Buber, ce sont deux conceptions du judaïsme qui s'affrontent avec, au cœur de la controverse, la question du sionisme.

2^e acte : quelques années plus tard, en 1922, Scholem qui s'apprête à partir s'installer en Palestine rend visite à Rosenzweig à Francfort, et une orageuse dispute éclate, que Scholem relatera ensuite dans son autobiographie, et qui a pour sujet central la question du sionisme. 3^e acte : quelques années plus tard, en 1926, Scholem, qui est alors installé en Palestine depuis 3 ans, écrit un texte en hommage à Rosenzweig à l'occasion des 40 ans de ce dernier, et dans ce magnifique texte il fait en quelque sorte amende honorable, et souligne lui aussi les dangers du sionisme et en particulier de la sécularisation de la langue hébraïque. Il y a même un 4^e acte puisque, des années plus tard, J. Derrida a consacré un séminaire à ce texte de Scholem dédié à Rosenzweig, séminaire qui a été publié sous le titre *Les yeux de la langue*. Je n'évoquerai ici que le premier acte de cette intrigue qui traverse le siècle et, pour commencer, je voudrais revenir rapidement sur l'aspiration sioniste à une souveraineté politique, telle que Théodore Herzl l'envisage dans *L'Etat juif*.

Le constat qui est au fondement de la revendication sioniste d'une souveraineté politique pour le peuple juif, c'est le constat de la souffrance des Juifs à travers le monde et à travers les siècles. « Personne, écrit Herzl dans *L'Etat juif*, ouvrage qu'il publie en 1896, un an avant de réunir, à Bâle, le premier congrès sioniste, personne, donc, ne niera la situation malheureuse des Juifs. Dans tous les pays où ils vivent, poursuit-il, si peu nombreux soient-ils, la persécution les atteint ». L'affaire Dreyfus, qui a constitué pour Herzl le déclencheur de cette prise de conscience, n'est qu'une illustration, lourde de sens et en même temps infime, de la suite pratiquement ininterrompue de persécutions qu'ont subies les communautés juives de l'exil. Les périodes de paix et de tranquillité ont été suffisamment rares pour que l'on prenne la peine de les rappeler sur le mode du « attention, si l'on y regarde attentivement, elles ont aussi existé ». Une autre manière, en invoquant l'exception, de confirmer que la règle a plutôt été, pour les Juifs, celle de la souffrance, de la brimade et de la persécution.

Or, cette situation de souffrance fait signe vers une précarité plus essentielle. C'est comme si l'existence même des Juifs posait problème : « La question juive, écrit Herzl, existe partout où les Juifs vivent en nombre tant soit peu considérable. Là où elle n'existait pas, elle est importée par les immigrants juifs. Nous allons naturellement là où l'on ne nous persécute pas, et là encore la persécution est la conséquence de notre apparition ». Autrement dit, c'est comme si la persécution était indissolublement liée à la présence juive. Les Juifs apportent

avec eux la persécution. Là où ils n'étaient pas (et où ils n'étaient donc pas persécutés), la persécution apparaît avec leur apparition. Et même là où les Juifs sont, en apparence, le mieux intégrés, et peut-être là plus encore qu'ailleurs, comme le confirmera tragiquement la Shoah, on retrouve cette mise en cause essentielle, qu'apercevait déjà Herzl : « Nous avons partout, écrit-il, loyalement essayé d'entrer dans les collectivités nationales qui nous environnent, en ne conservant que la foi de nos pères. On ne l'admet pas. En vain sommes-nous de sincères patriotes, voire même, en différents endroits, d'exubérants patriotes ; en vain faisons-nous les mêmes sacrifices en argent et en sang que nos concitoyens ; en vain nous efforçons-nous de relever la gloire de nos patries respectives, dans les arts et dans les sciences, et d'augmenter leur richesse par le commerce et les transactions. Dans ces patries où nous habitons déjà depuis des siècles, nous sommes décriés comme étrangers, et, souvent, par ceux dont la race n'était pas encore dans le pays alors que nos pères y souffraient déjà ».

Le peuple juif a donc une caractéristique essentielle : la souffrance, la précarité, dont Herzl dégage différentes « strates », différents niveaux. Premier niveau, le plus patent, celui qui a trait aux conditions de vie des communautés juives de l'exil : brimés (que l'on pense à l'interdiction d'exercer certaines professions, aux impôts supplémentaires à payer, etc.), chassés, victimes de pogroms, les Juifs ont vécu dans des conditions de vie précaires, auxquelles l'Emancipation, comme le montre l'Affaire Dreyfus, n'a pas mis un terme. Premier niveau de précarité qui fait signe vers un second niveau, plus essentiel, celui de la mise en cause des Juifs en tant que tels, en tant que Juifs. Mise en cause tragiquement confirmée par la Shoah, qui rendra d'autant plus urgente la solution que Herzl, et l'ensemble des partisans du sionisme politique, proposent pour mettre un terme à cette précarité, à savoir celle de l'Etat. Car le troisième niveau de précarité, qui s'articule aux deux précédents, concerne justement l'absence d'Etat, qui prive le peuple juif de la maîtrise de son destin historique, et met les Juifs à la merci des différentes autorités politiques sous lesquelles ils vivent.

La revendication d'une souveraineté politique pour le peuple juif, qui conduira, un demi-siècle plus tard, à l'indépendance de l'Etat d'Israël, a pour but premier de remédier à cette situation précaire, de mettre un terme à cette singularité qui distingue le peuple juif des autres peuples de l'Histoire. C'est bien en ces termes que la présente Herzl, qui adjoint au titre de son ouvrage, l'Etat juif, le sous-titre suivant : « une solution moderne au problème juif ». Le problème, c'est la précarité ; la solution, c'est l'Etat d'Israël.

Or, ce constat, Herzl n'est pas le seul à le faire. C'est aussi celui que fait, à la même époque, Hermann Cohen, qui interprète lui aussi l'histoire du peuple juif dans le sens d'une histoire de la souffrance. Et l'on retrouve dans les textes de Cohen des affinités et des échos de ce que dit Herzl à la même époque. Cohen lit l'histoire juive d'une manière qui pourrait laisser penser que le sionisme politique représente effectivement une issue à la souffrance qui caractérise le peuple juif durant toute son histoire. S'il y a bien en effet, une constante dans l'histoire juive, c'est aux yeux de Cohen, cette souffrance. L'histoire du peuple juif, c'est l'histoire d'une souffrance. Cohen va même encore plus loin : le mode de participation du peuple juif à l'histoire, c'est la souffrance : le peuple juif a participé à la marche de l'histoire suivant cette modalité particulière.

Et il est le seul peuple qui ait participé à la marche de l'Histoire sans pourtant s'incarner dans un Etat. Contrairement aux autres peuples, il est le seul qui n'ait pas lié sa vie de peuple à l'existence de son Etat, Etat qui ne constitue (Cohen écrit en 1918) qu'un « bref épisode » de l'Histoire du peuple juif. « Tel est donc, écrit Cohen, le double destin d'Israël : la ruine de son Etat mais la conservation de son peuple ». L'absence d'Etat est l'indice d'une précarité fondamentale sur le plan historique. Cohen parle de la « détresse historique d'un peuple sans Etat » (p. 214). Durant les 2000 ans d'exil, le peuple juif a participé à l'Histoire sur le mode de la précarité, de la détresse, de la souffrance. Souffrance qui éclaire, aux yeux de Cohen, l'ensemble de l'histoire du peuple juif. « Où trouver, écrit-il, un autre peuple, une autre communauté de foi, qui aient fait de ce martyr l'emblème de leur histoire ? ». Le peuple juif ne détient pas, si l'on peut dire, l'exclusivité de la souffrance. D'autres peuples souffrent, ou ont souffert. Mais alors que, pour les autres peuples, la souffrance apparaît, écrit Cohen, à l'horizon de leur histoire, comme prémisses de leur disparition et de leur ruine, le peuple juif est le seul peuple qui ait continué à se maintenir et à exister dans la souffrance. « Israël a été dans toute son histoire jusqu'à présent, un peuple de la souffrance », pendant 2000 ans, la souffrance a été la condition historique du peuple juif, son mode propre de participation à l'histoire. Cohen exprime cette idée sous la forme d'un oxymore, affirmant que la souffrance est devenue son « énergie vitale ».

On pourrait croire à partir de là, que les positions de Cohen rejoignent celles de Herzl et du mouvement sioniste dans son ensemble. Or, c'est presque le contraire : à partir d'analyses proches, Cohen s'engage dans une voie diamétralement opposée à celle de la revendication sioniste. Essayons donc de comprendre pourquoi à partir de cet événement qui a donné

l'occasion de cristalliser cette polémique : l'invitation d'un groupe d'étudiants juif, invitation adressée à H. Cohen à l'été 1916 à prendre position sur la question du sionisme.

À l'été 1916, H. Cohen, professeur d'université à la retraite –est invité par l'Association des étudiants allemands de confession juive à prendre position sur la question du sionisme : il rédige à cette occasion un article très critique à l'égard du sionisme politique, intitulé « Sionisme et religion »⁴, qui paraît le 20 juillet de cette année. M. Buber engage alors sans tarder la polémique, en adressant à H. Cohen une lettre ouverte qu'il publie dans la revue mensuelle qu'il dirige à l'époque – *Der Jude* – lettre dans laquelle il dénonce les positions adoptées par Cohen à l'égard du mouvement sioniste⁵. La réponse de Cohen survient rapidement : elle est publiée, également dans le journal de l'Association étudiante, dès la fin de l'été 1916⁶.

Dans « Sionisme et religion », Cohen adopte vis-à-vis du mouvement sioniste, une position très critique. Or, cette position critique repose – et la boucle se boucle par rapport à ce que j'annonçais au départ – cette position critique repose sur une critique du nationalisme moderne dans son ensemble. Voilà ce que dit Cohen : le nationalisme moderne se trompe. Or, le sionisme est une forme particulière du nationalisme moderne, et les sionistes font donc la même erreur que les nationalistes. Sauf qu'en plus, pour les sionistes, cette erreur se double d'une autre erreur spécifique qui concerne la nature même du judaïsme. Quelles sont donc toutes ces erreurs dont Cohen estime que ses contemporains sont aveuglés, et qu'il entend dénoncer ? L'erreur du nationalisme moderne, c'est celle, nous dit Cohen, d'une vaste confusion. Le nationalisme moderne confond ce qu'est un peuple, ce qu'est une nation, ce qu'est un Etat, ce qu'est une nationalité, il voudrait fondre tout cela ensemble, or tous ces concepts renvoient à des réalités d'ordres différents et il importe de rétablir les distinctions si l'on veut sortir de la confusion. Le nationalisme moderne, dont le sionisme est un avatar, confond et identifie trois concepts qui ne sont pourtant pas, rappelle Cohen, équivalents, ceux de nation, de nationalité, et d'Etat : alors que la nationalité désigne une appartenance d'ordre

⁴ H. Cohen, « Zionismus und Religion. Ein Wort an meine Kommilitonen jüdischen Glaubens », *K.-C. Blätter*, Kriegsausgabe, Heft 11, Mai-Juni 1916, pp. 643-646 ; tr. Fr. in H. Cohen, *L'Éthique du Judaïsme*, M.-R. Hayoun (éd.), Paris, Ed. du Cerf, 1994, p. 229-236. Nous donnerons les références dans cette traduction française.

⁵ M. Buber, « Begriffe und Wirklichkeit. Brief an Herrn Geh. Regierungsrat Prof. dr. Hermann Cohen », in *DerJude*, Heft 5, Berlin, Août 1916, repris in H. Cohenn *Werke*, Bd. 17 : *Kleinere Schriften VI (1916-1918)*, Hildesheim / Zürich / New York, G. Olms, 2002, p. 223-240.

⁶ H. Cohen, « Antwort auf das offene Schreiben des Herrn Dr. Martin Buber an Hermann Cohen », in *K.-C.-Blätter*, Kriegsausgabe, Heft 12 (Fortsetzung), Juli-August 1916, S. 683-688, repris in: H. Cohen : *Werke*, Bd. 17 : *Kleinere Schriften VI (1916-1918)*, Hildesheim / Zürich / New York, G. Olms, 2002, p. 241-260.

culturel, l'État renvoie à une appartenance *politique*. État et nationalité ne sont pas du même ordre, et ne peuvent donc pas être mis sur le même plan. Au contraire, souligne Cohen, il importe de les distinguer si l'on veut comprendre la vocation même de l'Etat. Les identifier revient à trahir la vocation même de l'État - vocation qui consiste précisément à réunir en son sein, en une *unité* politique, une *multiplicité* de nationalités : « L'État fonde et inaugure une nation unique à laquelle il s'identifie, mais cette nation unique et définie par un État peut abriter de nombreuses nationalités »⁷. C'est seulement la dissociation de ces deux concepts qui permet de comprendre qu'à l'intérieur d'un État, au sein d'une même unité politique, puissent s'épanouir diverses nationalités et puissent coexister, par exemple, diverses confessions religieuses – qui relèvent elles du concept de « nationalité ». Or, le sionisme confond les deux et dit : le judaïsme est une appartenance culturelle particulière, et cette appartenance doit se traduire par une souveraineté politique. Mais c'est confondre deux plans différents, celui de l'appartenance religieuse et culturelle, et celui de l'appartenance politique. Quand on rétablit la distinction entre les deux, la revendication sioniste n'a plus vraiment de raison d'être, elle tombe d'elle-même pour ainsi dire, car l'appartenance culturelle ou religieuse ne fonde en rien la revendication d'une souveraineté politique. Au contraire, la revendication d'appartenance à une nationalité particulière est tout à fait compatible avec l'appartenance à un État au sein duquel sont représentées d'autres nationalités : pour dire les choses clairement, le fait d'être Juif n'a rien à voir avec celui d'être citoyen allemand. Le programme sioniste d'un « foyer national » constitue dès lors, aux yeux de Cohen, « une insulte au sentiment patriotique de ces Juifs qui trouvent, en leur âme et conscience, un foyer national dans le pays où ils vivent »⁸. Donc dans ce premier article, la critique par Cohen du sionisme s'adosse, on le voit, sur une critique générale du nationalisme moderne et sur l'idée qu'à une nation doit correspondre un Etat. Le sionisme est un cas particulier de cette confusion plus générale.

Martin Buber réagit aux thèses développées par Cohen dans « *Zionismus und Religion* ». Il publie sa réponse le mois suivant, dans une lettre ouverte adressée au *Herrn Geh. Regierungsrat Prof. Dr. Hermann Cohen* et intitulée « *Begriffe und Wirklichkeit* » - « Concepts et réalité »⁹: aux *concepts* mobilisés par Cohen, Buber va opposer la *réalité* du judaïsme vivant. Cohen se perd en subtiles distinctions conceptuelles, soit. Mais pour Buber,

⁷ P232

⁸ H. Cohen, « Religion et sionisme », in *L'Éthique du Judaïsme*, op. cit., p. 232.

⁹ Cf. note 3.

la question juive ne peut en effet absolument pas se résoudre dans de pures définitions conceptuelles : la réalité de la vie juive doit être prise en considération. Or, quelle est cette réalité ? Elle est celle d'hommes et de femmes opprimés et sans patrie, qui ne peuvent pas développer pleinement le mode de vie qui leur est prescrit par la Torah. Sur la base de ce constat, non seulement le sionisme ne contredit pas le judaïsme, mais il apparaît aux yeux de Buber comme le seul moyen, pour les Juifs, de vivre pleinement leur judaïsme. D'autant que le nationalisme, rappelle-t-il, est une réalité historique qui, comme telle, ne peut être ignorée : les Juifs ont toujours entretenu avec la « Terre promise » un lien invisible qui ne peut être détruit. Il faut donc établir le peuple juif dans son propre pays, afin qu'il puisse vivre selon les normes éthiques qui sont les siennes, et servir ainsi d'exemple à l'humanité entière : « nous ne voulons pas, affirme Buber, la Palestine seulement pour les Juifs ; nous la voulons plutôt pour toute l'humanité ; nous la voulons pour la réalisation du judaïsme »¹⁰. Il y a donc une dimension universelle dans la revendication sioniste. Elle ne concerne pas le peuple juif dans son particularisme, elle vise, affirme Buber, « la rédemption de l'esprit de tous les hommes et la guérison du monde entier »¹¹. Pour Buber et l'ensemble du mouvement sioniste, l'accomplissement du judaïsme repose sur la libération nationale, libération nationale qui passe par l'acquisition d'une souveraineté politique.

Et si l'aspiration sioniste est aussi centrale dans la réalisation du judaïsme, c'est aussi parce que, n'impliquant justement pas de prise de position religieuse, le courant sioniste est par ailleurs en mesure de fédérer l'*ensemble* du peuple juif autour de ses idéaux, et de transformer ainsi un judaïsme « fictif » enfermé dans les spéculations philosophiques, en judaïsme « vivant » tourné vers des réalisations pratiques¹².

L'établissement d'un État juif en Palestine doit enfin contribuer, pour Buber, à la renaissance de la langue et de la culture hébraïques. Contrairement à Cohen qui met en avant la sainteté de la langue hébraïque et s'oppose à son usage profane, Buber souligne les avantages d'une telle sécularisation : elle doit permettre un apprentissage direct des valeurs du judaïsme¹³. Si Buber soutient la renaissance de l'hébreu comme langue de la pratique quotidienne, c'est surtout dans la mesure où, grâce à un tel usage courant, les valeurs du judaïsme pourraient être apprises à partir des textes originaux et être directement comprises, sans avoir besoin d'être traduites, puisque toute traduction est aussi une forme de trahison du

¹⁰ M. Buber, « Begriffe und Wirklichkeit », op. cit., p. 235.

¹¹ *Ibid.*, p. 233.

¹² *Ibid.* p.236-237.

¹³ *Ibid.* p. 238.

texte original. C'est encore d'authenticité dont il est question : faire passer l'hébreu dans le domaine séculier, ce n'est pas trahir l'essence du judaïsme, mais au contraire ouvrir la voie à une compréhension plus authentique des textes juifs.

Donc, on le voit, la réflexion de Buber lie la dimension politique du sionisme à autre chose : la finalité n'est pas de réduire le peuple juif à sa dimension politique, mais au contraire de prendre conscience qu'à travers la souveraineté politique c'est autre chose, une autre dimension – religieuse en l'occurrence – qui se joue. Derrière la question politique c'est celle de l'accomplissement du judaïsme qui est en jeu. On ne peut pas isoler la dimension politique du reste, on ne peut pas faire de la question du sionisme une question exclusivement politique.

Dès la publication de cette « lettre ouverte », Cohen revient lui aussi sur ce lien entre la question politique de l'Etat et la question religieuse de l'accomplissement du judaïsme, et il réaffirme ses positions dans un article publié, lui aussi, dans la revue de l'Association des étudiants allemands de confession juive. Sous l'impulsion de la réponse de Buber, Cohen va être obligé de revenir sur sa critique du sionisme et de lui donner une autre dimension. La manière dont Buber oppose un simple « jeu conceptuel » à la réalité de la vie juive est en effet, à ses yeux, extrêmement réductrice. Car c'est toute la conception du judaïsme qui est ici en jeu : au fondement de la revendication sioniste se trouve, selon Cohen, une conception *antithétique* de ce qu'il considère être l'essence du judaïsme. Il est en effet fondamental pour lui de ne pas réduire le judaïsme à la « religion particulière » d'un « peuple particulier », mais d'y voir la dimension universelle du Dieu un de l'humanité une : alors que les autres peuples de l'antiquité ont chacun leurs dieux, le peuple juif proclame le Dieu un, donc universelle, de l'humanité qui elle aussi est du coup une et universelle. C'est cette universalité là qui est au cœur du judaïsme. Ainsi, écrit Cohen dans son article, « c'est grâce à ce concept d'humanité unique rangée sous la bannière d'un Dieu unique que les prophètes d'Israël ont ruiné le paganisme et fondé, grâce à ce message d'Israël auprès des peuples de la terre, l'élection par Dieu du peuple juif en qualité de messenger de l'humanité »¹⁴. Cette argumentation que Cohen mobilise à l'occasion de sa polémique avec Buber, fait fond sur ce qu'il développe, à la même époque, dans son ouvrage majeur publié, à titre posthume, un an après sa mort : la *Religion de la raison tirée des sources du judaïsme*¹⁵.

¹⁴ H. Cohen, « Religion et sionisme », in *L'Éthique du Judaïsme*, op. cit., p. 233.

¹⁵ H. Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919), tr. fr. M. De Launay et A. Lagny: *Religion de la raison tirée des sources du judaïsme*, Paris, PUF, 1994. Nous donnerons les références dans cette

Dans cet ouvrage, Cohen s'attache longuement à montrer que le judaïsme n'est pas la religion particulière d'un peuple particulier qui aurait son Dieu particulier : le judaïsme renferme au contraire, en son cœur même, une universalité, et faire fi de cette universalité, c'est se condamner à ne rien entendre de l'esprit du judaïsme et de la vocation du peuple juif. Le judaïsme est, avant tout, dit Cohen, monothéisme. Or, le monothéisme pose le *Dieu un* de l'*humanité une* : le message fondamental et essentiel du judaïsme est, aux yeux de Cohen, ce message d'universalité. Cette idée détermine le statut que Cohen confère au *peuple juif* : celui-ci n'est pas un *peuple particulier parmi les peuples* ; contrairement aux autres peuples qui ont chacun leurs *particularités* propres, il est, quant à lui, porteur d'une *universalité*. Le message qu'il délivre à l'humanité, c'est celui du Dieu un de l'humanité une : non pas un message particulariste, mais un message universel. Et c'est à la lumière de cette exigence d'universalité que Cohen interprète le messianisme juif. L'horizon messianique vers lequel doivent s'efforcer de tendre le peuple juif et l'humanité entière est, pour Cohen, celui d'une réconciliation de l'humanité avec elle-même sous la bannière du Dieu unique : une ère de paix absolue avec soi-même, entre les hommes, et avec Dieu. Ces trois aspects sont, à ses yeux, inséparables : pour être véritable, la paix de chacun avec soi, ou de quelques-uns entre eux, implique la paix universelle de l'humanité avec elle-même. Or, dans la perspective du progrès de l'humanité vers cet horizon messianique, la dispersion du peuple juif sur toute la surface de la Terre joue un rôle majeur. L'enfermement du peuple juif dans des frontières, non seulement ruinerait le message universel du judaïsme, mais empêcherait le progrès de l'humanité vers cet horizon messianique. Dans cette optique d'ailleurs Cohen milite également pour le maintien de l'hébreu comme langue sainte. A ses yeux, l'hébreu n'est pas une langue parmi d'autres, mais une langue sacrée, la langue de la prière : « La langue de notre Bible, écrit Cohen, ne saurait devenir un idiome profane dont on se servirait tous les jours »¹⁶. La langue hébraïque n'est pas en effet un idiome *particulier*, qui se juxtaposerait à d'autres idiomes particuliers, mais la langue *universelle* de la prière, « le moyen de la relation à Dieu *commun* à tous les hommes »¹⁷, qui ouvre la possibilité d'une *extension* de la communauté religieuse à l'*humanité entière*, par-delà les diversités géographiques, politiques ou culturelles. Il faut préserver, bien entendu, un apprentissage de l'hébreu, mais un tel apprentissage n'est pas synonyme de pratique et usage quotidiens : au contraire, le maintien de l'hébreu dans son

traduction.

¹⁶ H. Cohen, « Religion et sionisme », in *L'Éthique du Judaïsme*, op. cit., p. 235.

¹⁷ *Ibid.* p. 533.

statut unique et exceptionnel de langue sainte est une condition à la fois de la préservation du monothéisme et de son extension possible à l'humanité entière.

Et là encore, Cohen se trouve aux antipodes du sionisme qui place la sécularisation de la langue hébraïque au cœur même de son projet. Menahem Ussishkin : « ceux qui se sont donnés corps et âme à l'édification de cette souveraineté ont senti et compris que sans une langue vivante, soit la langue parlée, une renaissance politique véritable était impossible ». Pour les raisons mêmes qui font que les partisans du sionisme accordent une telle importance à la sécularisation de l'hébreu, Cohen s'oppose fermement à cette sécularisation, et o, comprend à la lumière de ce qu'on vient de dire pourquoi il dénonce le projet sioniste comme antithétique avec l'esprit du judaïsme. C'est que en effet, le projet sioniste vise à enfermer le peuple juif dans les frontières d'un État, et donc met en péril cette vocation universelle : « celui qui restreint la doctrine fondamentale du judaïsme au seul peuple juif nie aussitôt le Dieu unique de l'humanité messianique »¹⁸. Aux yeux de Cohen le projet sioniste ruine cette universalité puisqu'il vise à enfermer le peuple juif dans une terre et des frontières qui le particularisent et l'isolent du reste de l'humanité. Contre ce projet, Cohen veut donc en revenir à une compréhension authentique du judaïsme, et contre la revendication d'une souveraineté nationale et politique, il entend faire valoir l'attachement au principe *monothéiste*, celui du Dieu un, donc universel.

A la lumière de ces considérations, la lecture de Cohen, dont nous sommes partis, de l'histoire du peuple juif prend un éclairage différent. On a vu que dans cette lecture, Cohen soulignait cette particularité qui veut que le peuple juif n'ait pas lié son existence de peuple à celle de son Etat. Il apparaît maintenant que l'absence d'Etat n'est pas une simple particularité contingente de l'histoire du peuple juif : elle est en effet la *condition* de l'universalité du peuple juif. L'Etat juif ne constitue finalement qu'un « bref épisode »¹⁹ de l'histoire du peuple juif, et sa disparition n'a pas empêché ce peuple de continuer à exister ; il a même connu « un nouvel essor après la ruine de l'Etat »²⁰. Parce qu'il ne lie pas son existence à une souveraineté nationale, politique, le peuple juif a été seul, dans l'Antiquité si marquée par l'importance du politique, à être capable de produire l'idée d'universalité inhérente au principe monothéiste d'unicité de Dieu.

¹⁸ *Ibid.* p. 233.

¹⁹ *Ibid.* S. 287 ; tr. fr. p. 355.

²⁰ *Ibid.* S. 287 ; tr. fr. p. 355.

L'absence d'Etat est aussi la garantie d'une unité du peuple juif plus profonde encore que celle des autres peuples : personne, en effet, « ne songerait à voir dans la littérature alexandrine un épanouissement de la culture grecque. Alors que nous voyons le peuple hébreu réaliser son unité profonde sans Etat, et même après la disparition de son Etat »²¹. L'appartenance au peuple se fonde alors dans le peuple lui-même, et non dans quelque représentation politique que ce soit. Le peuple juif est le *seul* peuple qui subsiste après la disparition de son Etat, il est le *seul* peuple qui ne repose qu'en lui-même. Or, c'est là la condition de sa vocation universelle : « Tel est donc le double destin politique d'Israël : la ruine de son Etat, mais la conservation de son peuple »²². Ainsi, poursuit Cohen, le peuple juif « est un peuple sans avoir un Etat. Et ce peuple n'existe pas tant pour l'amour de sa nation que comme symbole de l'humanité »²³. Deux lignes d'argumentations sont ici mêlées : la première consiste dans l'affirmation suivant laquelle l'unité du peuple juif se réalise hors et indépendamment de l'Etat ; la seconde fait de l'absence d'Etat la condition historique de l'universalité du peuple juif. En outre, cette absence d'Etat est en soi ouverture : n'étant pas prisonnier de frontières, d'une terre, le peuple juif peut – en droit du moins – s'étendre à toute la surface de la Terre. L'appartenance au peuple n'est pas liée à une situation géographique, à une localisation, et peut donc se fonder sur d'autres critères. Au contraire, l'Etat juif, enfermant le peuple juif dans des frontières et dans une entité politique, aurait pour effet d'empêcher la propagation de l'idée monothéiste, et contredirait ainsi la tâche messianique du peuple juif..

La polémique entre Cohen et Buber s'est arrêtée là, et la réponse de Cohen à la réponse de Buber n'a pas donné lieu de la part de Buber à une autre riposte – pas, en tout cas, dans les colonnes d'un journal, mais le fait est que c'est Buber et sa conception du judaïsme et du lien entre judaïsme et sionisme qui l'a largement emporté. A tel point d'ailleurs que l'opposition de Cohen au sionisme et sa position à l'égard de l'Allemagne nous semblent aujourd'hui très historiquement marquées et difficilement compréhensibles. Néanmoins, dans sa polémique avec Buber se préfigurent des thèmes qui sont toujours au cœur de certains questionnements toujours actuels : la question, par exemple, de l'articulation entre l'Etat d'Israël et la diaspora ; ou encore le débat entre ceux qui soutiennent la vocation éthique de l'Etat d'Israël, qui le rendrait singulier parmi les Etats, et ceux qui prônent au contraire sa

²¹ *Ibid.* S. 287 ; tr. fr. p. 355.

²² *Ibid.* S. 297; tr. fr. p. 357.

²³ *Ibid.* S. 297; tr. fr. p. 357.

« normalité » et son statut d'Etat parmi les autres (ex : A.B. Yehoshua *Pour une normalité juive*). Revenir à la source des débats philosophiques qui ont vu le jour au moment même où ces questions ont commencé à se poser permet de les appréhender autrement et d'en comprendre les enjeux.